

# 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 psicosociali
- ▶ 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

**MAGGIO 2017**

**ANNO II ► NUMERO 1**

Teresa Doni ■  
Sara Schietroma ■  
Maurizio Rizzuto ■  
Andrea Farina ■  
Antonino Romano ■  
José Luis Moral ■  
Jerome Vallabaraj ■  
Gustavo Cavagnari ■  
Michele Falabretti ■  
Ubaldo Montisci ■  
Cesare Bissoli ■

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

# CATECHETICA ED EDUCAZIONE



**ISTITUTO DI CATECHETICA**

**Facoltà di Scienze dell'Educazione**

**UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA**

[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://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

Mirosław Wierzbicki

Marcella Pomponi (*Segretaria*)

Joseph Gevaert

Dariusz Grządziel

Albertine Ilunga

Anthony Lobo

Elena Massimi

Luciano Meddi

Ubaldo Montisci

José Luis Moral

Carlo Nanni

Rinaldo Paganelli

Corrado Pastore

Maria Paola Piccini

Roberto Rezzaghi

Antonino Romano

Michele Roselli

Rosangela Siboldi

Salvatore Soreca

Giampaolo Usai

Jerome Vallabaraj

Miguel López Varela

Mirosław Wierzbicki

## ► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi

Cesare Bissoli

Joseph Boenzi

Cettina Cacciato

Cristina Carnevale

Gustavo Cavagnari

Sergio Ciatelli

Salvatore Currò

Giancarlo Corsi

Antonio Dellagiulia

Cyril de Souza

Gabriele Di Giovanni

■ *Direttore Responsabile:* Remo Bracchi

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



Editrice «LAS»

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1

00139 ROMA





## «Stare in mezzo»: pendolarità urbana e risposte pastorali

<b>Editoriale</b> .....	<b>3</b>
■ TERESA DONI <i>L'uomo e la città. Una lettura sociologica</i> .....	<b>5</b>
■ SARA SCHIETROMA – MAURIZIO RIZZUTO <i>Il pendolarismo nell'epoca moderna. Le implicazioni psicosociali</i> .....	<b>17</b>
■ ANDREA FARINA <i>Gli italiani non cittadini. I figli dell'immigrazione</i> .....	<b>27</b>
■ ANTONINO ROMANO <i>Dai «Muri di Stato» alla cultura della convivialità: suggerzioni a partire dai Border Studies</i> .....	<b>39</b>
■ JOSÉ LUIS MORAL <i>Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Libertà e autenticità, educazione e fede nelle società democratiche</i> .....	<b>49</b>
■ JEROME VALLABARAJ <i>Fostering Transformation: Towards Authentic Christian Identity in a Commuting World</i> .....	<b>61</b>
■ GUSTAVO CAVAGNARI <i>«Nel cuore della città». La pastorale urbana</i> .....	<b>75</b>
■ MICHELE FALABRETTI <i>Stare in mezzo, fra ragazzi che corrono ovunque</i> .....	<b>87</b>
■ UBALDO MONTISCI <i>La formazione degli operatori pastorali in comunità cristiane al passo coi tempi</i> .....	<b>99</b>
■ CESARE BISSOLI <i>«Sono cittadino romano» (At 22,26). Il Vangelo nella città: sguardo biblico</i> .....	<b>115</b>

---



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



# MASTER DI 1° LIVELLO PER EDUCATORI DI ADOLESCENTI

IN COLLABORAZIONE CON



CEI  
Servizio Nazionale  
per la Pastorale Giovanile



CEI  
Ufficio  
Catechistico Nazionale

## SEDE, «QUOTA-ISCRIZIONE» E DIREZIONE DEL MASTER

SEDE

Università Pontificia Salesiana  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 / 00139 - ROMA  
[www.rivistadipedagogiareligiosa.it/](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it/) / [master.catechetica@unisal.it](mailto:master.catechetica@unisal.it)

► Quota d'iscrizione per l'intera attività formativa: 1.300 € (pagabile in 3 rate)  
[BANCA POPOLARE DI SONDRIO ■ IT76T0569603219000004600X29]

DIREZIONE

**DIRETTORE DEL MASTER:** Corrado Pastore (Direttore dell'ICa - FSE - UPS)  
**VICEDIRETTORI DEL MASTER:** Michele Falabretti e Paolo Sartor (CEI)  
**COORDINAMENTO DIDATTICO:** Ubaldo Montisci e José Luis Moral  
**COMITATO SCIENTIFICO:** Equipe ICa (Facoltà di Scienze dell'Educazione - UPS)  
**SEGRETARIA DEL MASTER:** Angela Maluccio

# ditoriale

## «Stare in mezzo»: pendolarità urbana e risposte pastorali

La Chiesa è nata e si è sviluppata fin dagli inizi nelle città. Oggi si trova nuovamente a doversi confrontare con il fenomeno urbano, in quanto ormai la maggior parte della gente abita in città. Come viene osservato, “per la prima volta nella storia dell’umanità, la maniera di essere al mondo dell’umano è urbana”,<sup>3</sup> e «*abitare la città*» è un altro modo di abitare il mondo.

La Chiesa, se vuole abitare autenticamente il nostro tempo, è chiamata ad annunciare il Vangelo proprio a quest’uomo «urbano», con la convinzione che, comunque, i «cittadini» di oggi non sono meno disponibili a ricevere la Buona Notizia rispetto agli «abitanti delle campagne» dei secoli passati. Ecco perché al momento è particolarmente avvertito il tema della *pastorale urbana*, istanza sentita in particolare in America Latina e che ha avuto un’eco mondiale attraverso il magistero di Papa Francesco.

Del complesso fenomeno dell’urbanizzazione, si vuole affrontare una modalità tipica dell’abitare oggi i quartieri: il transitare, lo «*stare-in mezzo*», che – per la sua «pendolarità» – implica modalità differenti del semplice «stare-in». Per motivi di opportunità di lavoro e di studio, ma anche di svago, per scelta o perché costretti dalle circostanze, i cittadini contemporanei si trovano quotidianamente ad attraversare i quartieri della città, spostandosi dalle periferie al centro o viceversa: è un dislocamento non solo fisico ma dai risvolti anche esistenziali. Tutto ciò, infatti, ha indubbie conseguenze sull’identità personale, sulla percezione di appartenenza, sulla qualità delle relazioni che si instaurano, sul modo di vivere il proprio tempo ..., e tutto ciò incide pure sul modo di essere credenti.

---

<sup>3</sup> Ch. DELARBRE, *Habiter la ville. Interpellation pour l’Église en ces temps urbains*, in «Transversalités» (2015) 134, 67-82: 67.

La diffusa situazione dello «stare-in mezzo» è un fenomeno recente che interpella fortemente le comunità cristiane e le provoca al cambiamento: che cos'è necessario fare per intercettare il bisogno di senso e di felicità che alberga nel cuore dei tanti «cercatori di Dio», i quali rischiano di rimanere non accolti e inascoltati presso comunità che si trovano impreparate a fronteggiare le nuove urgenze che la società contemporanea pone loro davanti?

Per dare risposta a questo interrogativo, il numero monografico della Rivista è organizzato su tre diversi nuclei di considerazioni.

In un primo momento viene presentato nella sua rilevanza il fenomeno globale dell'urbanizzazione e, nello specifico, della pendolarità urbana: il contributo della sociologa Teresa Doni propone una riflessione socio-antropologica sulla città e offre delle coordinate per vivere da protagonisti nel contesto urbano; gli psicologi Sara Schietroma e Maurizio Rizzuto affrontano l'argomento dal punto di vista della psicologia sociale e sottolineano l'incidenza del pendolarismo a livello psicofisiologico, relazionale, familiare e comunitario. Il giurista Andrea Farina approfondisce, invece, le problematiche di integrazione legate alle seconde generazioni di immigrati ed esamina dal punto di vista giuridico, in particolare, la questione scottante della «cittadinanza/non-cittadinanza» dei figli, che da sempre accompagnano i genitori nei flussi di mobilità umana.

Il catecheta Antonino Romano, poi, riflette in generale sull'apporto al tema fornito dai *border studies*, concentrandosi in particolare sul promettente concetto di «convivialità»; il tema della «cittadinanza», riletto nell'attuale inedito contesto culturale, porta il pastoralista José Luis Moral a elaborare un'articolata riflessione sulle condizioni di significatività del cristianesimo nel mondo occidentale. Chiude questo secondo momento il contributo del catecheta Jerome Vallabaraj, che elenca alcune rilevanti trasformazioni per la stessa identità cristiana generate dall'abitare in un «mondo pendolare».

Si esaminano, quindi, le ripercussioni che questo peculiare stile di vita ha sulla pastorale e la catechesi ecclesiali. Il pastoralista Gustavo Cavagnari, innanzitutto, illustra la cosiddetta «pastorale urbana», cioè la modalità privilegiata con cui le comunità cristiane cercano di dare risposta adeguata al modo caratteristico di esistere degli abitanti delle città. Michele Falabretti, dal suo osservatorio privilegiato di Direttore del Servizio Nazionale di Pastorale giovanile, offre una personale e originale rilettura delle principali provocazioni per la pastorale con i giovani portate da un consumo degli spazi e tempi di vita diverso dal passato. Il catecheta Ubaldo Montisci, a sua volta, si concentra sulle nuove attenzioni nella formazione degli operatori pastorali richieste dall'attuale contesto di mobilità umana. Chiude la sezione il contributo del biblista Cesare Bissoli, il quale mostra le affinità e le differenze che esistono tra le prime comunità cristiane e le nostre nell'affrontare il problema, che è di tutti i tempi.

La sempre maggiore mobilità pretesa dalla globalizzazione produce una realtà sociale nuova. È un processo che non può essere fermato, ma può ancora essere governato. Lontano da ogni intento nostalgico, ogni intervento tendente a «umanizzare» la città non può provenire da provvedimenti esterni ma, poggiando sull'educazione, deve puntare a valorizzare la responsabilità e la libertà delle donne e degli uomini di oggi per costruire insieme la società del futuro. La Chiesa, madre e maestra in umanità, è chiamata a offrire il suo contributo, continuando a proporre senza timore i valori alternativi contenuti nel Vangelo.

I MEMBRI DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA  
[catechetica@unisal.it](mailto:catechetica@unisal.it)

## **L'uomo e la città**

### **Una lettura sociologica**

---

**Teresa Doni\***

#### **Man and the City**

*A Sociological Perspective*

##### **► SOMMARIO**

*Senz'altro l'urbanizzazione è il fenomeno sociale che ha maggiormente caratterizzato la storia dell'umanità e che ne condiziona lo sviluppo futuro. A partire da questa constatazione, l'articolo presenta a grandi linee l'impegno teorico della sociologia di spiegarne le caratteristiche socio-antropologiche, dalla comparsa dei primi modelli urbani ottocenteschi alle nuove realtà metropolitane e post-metropolitane, per fermarsi poi su alcuni aspetti peculiari che ci interpellano direttamente in quanto cittadini/urbani del XXI secolo.*

*La presa di coscienza che sia ormai tramontato il "mito città" che tanto aveva alimentato l'ottimismo delle generazioni passate e l'esperienza delle difficoltà che quotidianamente sfidano il nostro rapporto con il territorio urbano non deve però alimentare un atteggiamento disfattista, bensì una rinnovata volontà di vivere la città da protagonisti, costruendo un tessuto sociale che possa recuperare il vero senso della comunità.*

##### **► PAROLE CHIAVE**

*Antropologia urbana; Appartenenza; Città; Ecologia umana; Globalizzazione; Integrazione; Pratiche sociali; Reti sociali; Sociologia urbana; Sviluppo sostenibile; Urbanizzazione.*

\* **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.

## Una premessa a partire dall'attualità

Dal 17 al 20 ottobre 2016 si è svolta a Quito la Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sugli insediamenti umani e lo sviluppo sostenibile *Habitat III*. Al termine della Conferenza 193 governi hanno firmato la *New Urban Agenda*, dal titolo «Città e insediamenti umani sostenibili per tutti». Si tratta della terza Agenda Urbana a partire dal 1976, e come le precedenti, ha l'obiettivo di orientare le strategie globali di urbanizzazione per i prossimi vent'anni. Uno dei punti centrali e maggiormente dibattuti dall'assemblea è senz'altro quello denominato “diritto alla città”,<sup>1</sup> un principio che, se fosse adottato interamente, porterebbe i governi locali a privilegiare le scelte e le rivendicazioni dei cittadini e delle comunità rispetto ai progetti di urbanizzazione spesso speculativa attuata dai grandi colossi immobiliari privati.

Che l'urbanizzazione selvaggia degli ultimi decenni stia diventando sempre più un tema di preoccupazione per il futuro del pianeta è ormai condiviso da tutti ed è proprio da questa consapevolezza che è iniziato il processo di *Habitat*, lanciato dalle Nazioni Unite nel 1976 per migliorare lo sviluppo sostenibile delle città e la qualità della vita dei loro abitanti. La prima conferenza, svoltasi a Vancouver, ha portato all'istituzione del primo Centro delle Nazioni Unite per gli insediamenti umani con base in Africa, a Nairobi. La seconda conferenza, tenutasi a Istanbul nel 1996, ha prodotto la prima agenda urbana, dalla quale traspare ancora la convinzione di poter, in qualche modo, frenare il processo di inurbamento. Oggi, dopo la terza conferenza, è ormai chiaro a tutti che questo processo non può essere fermato e che quindi deve almeno essere governato e orientato con una migliore pianificazione.

Attualmente, le città ospitano oltre metà della popolazione umana, producono il 70% del Pil globale e sono responsabili del 70% delle emissioni del gas serra. E continuano ad espandersi: le previsioni statistiche ci dicono che entro il 2030 ci saranno 41 megalopoli di almeno 10 milioni di abitanti (oggi sono 28), ed entro il 2050 gli abitanti delle città supereranno i 6 miliardi di persone, due terzi dell'umanità, generando oltre 2 miliardi di tonnellate di rifiuti l'anno.

D'altra parte, alle città è anche affidato il compito di affrontare le grandi sfide in materia di sostenibilità e difesa dei diritti umani e alcuni progetti pionieristici presenti in diverse parti del mondo,<sup>2</sup> pur rappresentando ancora una goccia nell'oceano, incoraggiano a sperare in un futuro dove parole chiave come sostenibilità, inclusione, resilienza non rimangano solo nei documenti e nei buoni propositi dei grandi della terra.

È chiaro come tutte queste problematiche legate al tema della città, dell'urbanizzazione, dell'abitare, siano centrali nelle riflessioni non solo degli economisti e degli ambientalisti, ma an-

---

<sup>1</sup> Qui di seguito il testo integrale: “We share a vision of cities for all, referring to the equal use and enjoyment of cities and human settlements, seeking to promote inclusivity and ensure that all inhabitants, of present and future generations, without discrimination of any kind, are able to inhabit and produce just, safe, healthy, accessible, affordable, resilient, and sustainable cities and human settlements, to foster prosperity and quality of life for all. We note the efforts of some national and local governments to enshrine this vision, referred to as right to the city, in their legislations, political declarations and charters”, (*Habitat III, New Urban Agenda. Draft outcome document for adoption in Quito*, 10 September 2016, 2).

<sup>2</sup> Vedi, ad esempio, il progetto della metropolitana di Santiago del Chile, alimentata da energia solare e eolica; la prima *congestion charge*, attuata da Singapore per una gestione efficace del traffico automobilistico; le politiche in materia di diritti umani attuate da San Francisco e Montreal; gli ambiziosi obiettivi di risparmio idrico perseguiti da Città del Capo.



che dei sociologi e degli antropologi e rappresentino una sfida per chi voglia cercare di comprenderne le ricadute, in termini di costi e opportunità, sul tessuto sociale e sul vissuto umano di ciascuno di noi.

A partire quindi da questi brevi accenni a un tema di attualità e di interesse globale e generale la mia riflessione proseguirà con un veloce excursus sui principali filoni di pensiero che hanno caratterizzato l'approccio della sociologia e dell'antropologia culturale al tema della città e, successivamente, con la focalizzazione di alcune dimensioni – volutamente polarizzate in negativo/positivo – che ci aiuteranno a definire problemi e opportunità della vita urbana contemporanea.

## 1. La riflessione sociologica sulla città

Non potendo, in questa sede, affrontare in maniera esaustiva e completa lo sviluppo del pensiero sociologico sul tema della città, mi limiterò a una breve presentazione del pensiero di alcuni autori, definiti «classici», che per primi hanno colto le potenzialità e le sfide che la nuova realtà dell'urbanizzazione poneva alla riflessione sociologica e hanno cercato di rispondere dando vita a due filoni importanti nel panorama degli studi sociali e antropologici: l'approccio socio-psicologico, che parte dall'osservazione e dalla conseguente individuazione del «tipo urbano» e del «tipo rurale», inaugurato da Georg Simmel; e l'approccio ecologico, che ha la sua base nell'Università di Chicago, dove studiosi come Park, Burgess e McKenzie<sup>3</sup> hanno dato vita alla Scuola ecologica di Chicago. L'idea di fondo di questo approccio è che, similmente a quanto avviene per l'ecologia animale o vegetale, esiste una stretta connessione tra ambiente fisico e tipologie di individui che andavano a localizzarsi in tale ambiente. In altre parole, per i sociologi di Chicago l'ambiente socio-spaziale è in grado di generare fenomeni sociali, quindi il loro obiettivo è quello di trovare corrispondenze tra fenomeni sociali e ambiente. Nel secondo paragrafo presenterò a grandi linee l'impostazione maggiormente condivisa oggi tra gli studiosi di sociologia urbana, fortemente condizionata dal fenomeno della globalizzazione e dalla crisi del progetto razionalista basato su un utopistico concetto di equilibrio urbano raggiunto una volta per sempre. L'indeterminatezza delle conseguenze della prima e il fallimento del secondo hanno riportato l'attenzione degli studiosi sul terreno delle pratiche sociali, laddove la riscoperta dell'agire umano, il coinvolgimento personale e il protagonismo dei singoli può fare la differenza nella ricostruzione antropologica della città.

### 1.1. Origini degli studi di sociologia urbana: l'approccio socio-psicologico e l'approccio ecologico

L'industrializzazione e il corrispettivo progresso urbano propri dell'epoca moderna scandiscono nuovi ordinamenti sociali, morali e politici riconfigurando le dinamiche spaziali e temporali dell'esistenza umana. Le caratteristiche e gli elementi ordinativi delle società tradizionali o preindustriali, quelle su cui poggiava la centralità dei legami parentali, la stretta condivisione di valori e pratiche religiose, in cui l'appartenenza sociale avveniva per caratteristiche ascritte e per

---

<sup>3</sup> Cfr. R. PARK – E. BURGESS – R. D. MCKENZIE, *La Città*, Edizioni di Comunità, Milano 1979 (ed. orig. *The City*, University of Chicago Press, Chicago-London 1925).

similitudine fra individui dello stesso segmento sociale, lasciano il posto a configurazioni ordinarie nuove che chiamano in causa un nuovo modello di uomo e interpellano in prima persona le scienze umane, in particolare la sociologia, tanto che la riflessione sociologica sulle dinamiche urbane si sviluppa contestualmente a tali trasformazioni. Com'è noto, infatti, Durkheim introduce il concetto di solidarietà meccanica e solidarietà organica per spiegare come la società si mantenga in piedi nonostante la differenziazione apportata dalla progressiva divisione del lavoro. Mentre Weber, seguendo la prospettiva dell'agire individuale, per spiegare la trasformazione sociale contrappone il termine comunità a quello di associazione. Se la comunità si fonda sul sentimento di appartenenza comune, per cui l'agire è orientato affettivamente o tradizionalmente, l'associazione si configura prevalentemente attraverso l'agire orientato agli scopi o ai valori, poggiando su legami di interessi di tipo razionale.

Ma, restando tra i classici della sociologia, dobbiamo rifarci al celebre saggio di Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*,<sup>4</sup> per capire come la trasformazione dell'urbanità comporti la frantumazione dei legami personali e comunitari. Egli infatti sostiene che la cultura urbana moderna è caratterizzata da alcuni elementi specifici: l'intellettualità, che permette alle persone di reagire alla sovra-stimolazione nervosa proveniente dai continui cambiamenti e dai molteplici incontri di cui si compone la vita urbana e il calcolo nei rapporti tra gli individui, che basano le loro scelte sulla valutazione dei costi e dei benefici di ogni azione.

Da questi elementi discendono tre caratteri delle relazioni sociali moderne: il primo è l'indifferenza e l'ottundimento della sensibilità nei confronti della varietà qualitativa delle cose il cui significato e valore sono percepiti come irrilevanti, un atteggiamento *blasé* messo in atto sia come difesa del proprio «spirito»,<sup>5</sup> che come conseguenza dell'economia monetaria, caratteristica che differenzia la grande città dalla piccola provincia.<sup>6</sup> Il secondo è l'anonimato che contraddistingue la maggior parte delle relazioni sociali che la vita urbana porta a intrattenere; il terzo è l'individualità, cioè la tendenza all'affermazione della personalità individuale e l'aumento del senso di confronto e di competizione con gli altri.

Nel pensiero di Georg Simmel sono già presenti quegli elementi che emergeranno più chiaramente in alcune opere dei sociologi di Chicago che, come già accennato, si interesseranno

---

<sup>4</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995 (ed. orig. *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Desden 1903).

<sup>5</sup> “Da un punto di vista formale, si potrebbe definire l'atteggiamento spirituale con cui gli abitanti della metropoli si rapportano gli uni con gli altri come riservatezza. In realtà, se a continuo contatto esteriore con una infinità di persone dovesse corrispondere la stessa quantità di reazioni interiori che si verifica in una città di provincia, dove ciascuno conosce quasi tutti quelli che incontra e dove si ha un rapporto effettivo con ognuno, ciascuno di noi diverrebbe interiormente del tutto disintegrato, e finiremmo per trovarci in una condizione psichica insostenibile. È in parte questa condizione psicologica, e in parte la legittima diffidenza verso gli elementi della vita metropolitana con cui abbiamo contatti sporadici, a costringerci a quel riserbo a cui è dovuto il fatto che spesso per anni non conosciamo neppure di vista i nostri vicini e che ci fa apparire così spesso freddi e insensibili all'abitante della piccola città”, *Ibidem*, 44-45.

<sup>6</sup> “L'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose [...]. Ma questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria, quando questa sia riuscita a penetrare fino in fondo. Nella misura in cui il denaro pesa tutta la varietà delle cose in modo uniforme ed esprime tutte le differenze qualitative in termini quantitativi, nella misura in cui il denaro con la sua assenza di colori e la sua indifferenza si erge a equivalente universale di tutti i valori, esso diventa il più terribile livellatore, svuota senza scampo il nocciolo delle cose, la loro particolarità, il loro valore individuale, la loro imparagonabilità”, *Ibidem*, 43.

essenzialmente ai processi di adattamento della popolazione sempre più urbanizzata e anonimizzata e all'individuazione, all'interno delle città, delle diverse «aree naturali» con le rispettive caratteristiche dei gruppi sociali ivi residenti.

In particolare, molte somiglianze con il pensiero di Simmel le troviamo nell'articolo di Louis Wirth, *L'urbanesimo come modo di vita*,<sup>7</sup> nel quale il sociologo americano propone l'ipotesi secondo la quale i caratteri specifici della città, la sua dimensione, la densità delle interazioni sociali e l'eterogeneità delle persone in essa presenti, influenzano gli orientamenti culturali degli individui, producendo interazioni sociali caratterizzate da transitorietà, superficialità, strumentalità, in contrapposizione alle relazioni stabili, profonde e affettivamente cariche delle comunità contadine. Tale dicotomia ipotizzata da Wirth, in realtà viene disconfessata dalla sua stessa ricerca, in quanto proprio lo studio etnografico da lui promosso ha portato all'identificazione di una grande varietà di subculture e modelli di vita diversi, a dimostrazione della persistenza (se non della crescita), nel modo di vita urbano, di nuclei comunitari profondamente coesi. Ed è proprio uno studio successivo di Claude Fischer a porsi l'obiettivo di verificare se fosse proprio vero che gli abitanti della città avessero relazioni meno intense degli abitanti delle zone rurali.<sup>8</sup> Fischer attraverso un ampio e rigoroso programma di ricerca arriva a raccogliere informazioni che sembrano smentire totalmente le principali proposizioni teoriche riguardanti gli effetti della modernità e dell'urbanizzazione sulle relazioni personali e cioè che all'aumento delle opportunità degli individui di conoscere e di incontrare nuove persone corrisponderebbe un allentamento dei legami sociali. Anzi, secondo questo autore, è proprio in virtù del carattere metropolitano delle città che vengono a formarsi comunità urbane con orientamenti condivisi e forte coesione interna.<sup>9</sup> Da questa analisi di Fischer sono scaturite ulteriori ricerche volte principalmente a mettere in luce la relazione tra la presenza di subculture (in particolare di comunità gay) in contrapposizione con la cultura dominante e la vitalità della scena culturale di determinate città.

## 1.2. Alcuni temi della riflessione attuale: il ritorno al concetto di comunità

Facendo un grande salto nel tempo e arrivando ai nostri tempi, ovviamente sia gli scenari metropolitani che le analisi socio-antropologiche sono mutati radicalmente. Negli ultimi decenni la storia dell'umanità è stata inevitabilmente caratterizzata dal fenomeno sociale più complesso che l'uomo abbia mai potuto vivere e generare: la globalizzazione. Un'esperienza così difficile da cogliere nei suoi aspetti unificanti e definitivi da spingere coloro che si sono cimentati a descriverla ad assumere i contesti locali come «bussola» dei cambiamenti. Uno tra gli autori maggiormente interessato a cogliere il paradosso secondo cui alla crescente globalizzazione fa da contraltare l'emergenza di forze culturali fortemente improntate sulla identità territoriale è senz'altro Clifford Geertz. Nella sua celebre espressione: "In un mondo in frammenti come il nostro è

<sup>7</sup> Cfr. L. WIRTH, *L'urbanesimo come modo di vita*, Armando, Roma 1998 (ed. orig. *Urbanism as a Way of Life*, in «American Journal of Sociology», 44 (1938) 1, 1-24).

<sup>8</sup> Cfr. C. FISCHER, *To Dwell Among Friends*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.

<sup>9</sup> "Più è grande la città, e più è probabile che contenga comunità significative e solidali di tossicodipendenti, radicali, intellettuali, scambisti, maniaci del salutismo, e quant'altro; e più è probabile che questi influenzino (oltre che scandalizzare) il centro convenzionale della società", C. FISCHER, *To Dwell Among Friends*, citato in S. JOHNSON, *Dove nascono le grandi idee*, BUR, Milano 2011, 278.

proprio a questi frammenti che dobbiamo prestare attenzione”,<sup>10</sup> possiamo ritrovare la concomitanza dei due aspetti. Da una parte, e in maniera più esplicita il riferimento alla relazione globale-locale, intesa come la frantumazione di una unità in parti dai confini ben definiti e che reclamano tali confini; dall'altra, in forma più velata, ma altrettanto presente, il rimando a quel dibattito più ampio in cui prevale l'idea di un mondo irrimediabilmente frammentato, i cui pezzi non possono essere più assemblati.

L'epoca della globalizzazione corrisponde quindi all'immagine di una condizione sociale, politica, economica, istituzionale, personale, fortemente frammentata che il sapere e la scienza non sono ancora in grado di unificare attraverso una grande narrazione, un corpus organico e stabile che raccolga in sé e rielabori la sua estrema eterogeneità. La società globale appare un cumulo di tessere da cui non è possibile ricomporre il mosaico e ottenere l'immagine originaria, nitida e completa. Questo però non esime la scienza sociale dall'affrontare la realtà e tentare di interpretarla, bensì spinge a cercare percorsi ermeneutici nuovi, capaci di costruire «piccole» narrazioni a partire dall'osservazione di sottosistemi, dimensioni ed esperienze legati tra loro da logiche connettive non deterministiche. E ciò è possibile, come ancora suggerisce Geertz, prestando attenzione a ciò che accade in quelle aree territoriali e sociali che resistono ai processi economici e politici globali, in difesa o per l'affermazione di identità che sempre più spesso coincidono con la territorialità, con la ricongiunzione dei caratteri storici e geografici, con il senso di attaccamento al luogo. Si tratta di esperienze circoscritte e caratterizzate, anche molto distanti e diverse tra loro, accomunate però dalla stessa volontà di opporsi al carattere omologante e distruttivo della modernità avanzata che “elimina il quadro protettivo della piccola comunità e delle tradizioni, rimpiazzandole con organizzazioni più ampie ed impersonali. L'individuo si sente solo e sperduto in un mondo in cui mancano i supporti psicologici, in cui mancano cioè la sicurezza presente negli ambienti più tradizionali”.<sup>11</sup>

Proprio in un periodo in cui i processi globali si fanno ancora più acuti, spersonalizzando qualsiasi riferimento fisico e sociale, ecco quindi che lo studio scientifico delle città si riaccende sulle dinamiche identitarie e comunitarie localmente situate, sugli spazi di casa e quartiere, intesi come simboli e garanzie di identità e socialità primaria.

Si tratta, in fondo, di una riscoperta e riappropriazione dei «luoghi antropologici»,<sup>12</sup> in contrapposizione ai «non-luoghi» identificati da Marc Augé in tutte quelle strutture ed edifici adibiti al transito, al commercio, al trasporto, alla socialità e al tempo libero. Rappresentazioni architettoniche di un mondo globalizzato e senza confini, interconnesso da una rete di percorsi di uomini e cose di cui i non-luoghi sono nodi strutturali. Spazi svuotati di senso che entrano prepotentemente a far parte della nostra quotidianità. Eppure anche a questi «non-luoghi» il sociale risponde sempre più con pratiche e meccanismi di ri-significazione.

---

<sup>10</sup> C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999, 17

<sup>11</sup> A. GIDDENS, *Identità e società moderna*, Ipermedium Libri, Napoli 1999, 43 (ed. orig. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991).

<sup>12</sup> “Riserveremo l'espressione «luogo antropologico» a questa costruzione concreta e simbolica dello spazio che da sola non potrebbe rendere conto delle vicissitudini e delle contraddizioni della vita sociale, ma alla quale si riferiscono tutti coloro ai quali essa assegna un posto, per quanto umile e modesto possa essere. [...] Il luogo antropologico è simultaneamente principio di senso per coloro che l'abitano e principio di intelligibilità per colui che l'osserva. [...] Questi luoghi hanno almeno tre caratteri comuni. Essi si vogliono identitari, relazionali e storici”, M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009, 59-60 (ed. orig. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Editions du Seuil, Paris 1992).

La globalizzazione è la più evidente esasperazione della complessità sociale e in contrapposizione a tale complessità, come tentativi di semplificazione, si sviluppano meccanismi di controllo che si proiettano sugli spazi fisici e sociali cui siamo prossimi. Si ritorna allora a parlare di comunità e di «voglia di comunità» come necessità umana di rispondere a un contesto sociale sempre più individualista e spersonalizzato e contemporaneamente come antidoto alla vulnerabilità dei singoli.<sup>13</sup> “Non potremmo comprendere il rinnovato bisogno di comunità se perdessimo di vista l’orizzonte globale entro cui si iscrive oggi la vita umana sul pianeta, che come non mai appare esposta a pericoli e minacce di ogni genere [...] In un contesto siffatto il bisogno di una comunità al riparo dall’incertezza e dal rischio è un sentimento che si fa strada come risposta reattiva alle minacce dell’orizzonte globale e alla «mobilitazione totale» a cui essa costringe nella lotta per la sopravvivenza”.<sup>14</sup>

Tale bisogno di comunità si esprime soprattutto nel rapporto tra le persone e lo spazio urbano. È nella relazione tra individui e città che emergono e sono particolarmente percepibili le trasformazioni e i nuovi legami che collegano i processi macroscopici, legati alla globalizzazione e le conseguenze che essi comportano per il tessuto e per la struttura dell’esperienza umana. Molti sono gli autori che hanno sottolineato la necessità di considerare come tra gli individui e lo spazio esista sempre un rapporto culturalmente, storicamente ed economicamente condizionato, e quindi la necessità e l’importanza di considerare la dimensione sociale dello spazio oltre a quella fisica.<sup>15</sup> Secondo l’antropologo De Certau, le pratiche quotidiane rappresentano uno strumento attraverso il quale gli utenti si riappropriano dello spazio che li circonda.<sup>16</sup> E come spazio in cui prendono luogo le pratiche quotidiane di milioni di individui, la città offre un’occasione privilegiata per studiare, mettere a fuoco e analizzare le trasformazioni culturali della società e, allo stesso tempo, diventa essa oggetto di studio in quanto risultato ultimo degli effetti culturali e sociopolitici dei nuovi modi di vivere urbani e delle nuove pratiche quotidiane che li caratterizzano.

L’analisi socio-antropologica di questi ultimi anni si è quindi concentrata proprio sul legame tra struttura della città e pratiche di vita quotidiana, mettendo in evidenza come da questa relazione non sempre facile scaturiscano aspetti problematici ma allo stesso tempo generatori di una nuova qualità della vita.

## 2. Percorsi di riappropriazione del «bene città»

Per poter focalizzare alcune dimensioni-chiave che mi aiutassero a concretizzare il discorso teorico precedente nella lettura del tessuto vitale della nostra città, ho accostato alcune ricerche condotte sul territorio italiano negli ultimi anni e ho potuto constatare, come afferma Guidicini, che se “il periodo che va sotto il nome di aree metropolitane della prima generazione abbia costituito una fase di sviluppo del territorio di grande spessore sociologico”,<sup>17</sup> nondimeno

<sup>13</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, il Mulino, Bologna 2003.

<sup>14</sup> F. FISTETTI, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003.

<sup>15</sup> Cfr., ad esempio: SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*; H. LEFEBVRE, *The production of space*, Blackwell, Oxford 1991; M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001; P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001.

<sup>16</sup> Cfr. M. DE CERTAU, *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

<sup>17</sup> P. GUIDICINI, *La città, l’uomo e il suo radicamento. Scritti di sociologia urbana*, FrancoAngeli, Milano 2003, 7.

il passaggio a un successivo *sistema metropolitano* costituisce un altrettanto interessante ambito di analisi, più fluttuante e incerto, ma forse proprio per questo più stimolante anche da un punto di vista scientifico.

Dovendo fare ancora una scelta riduttiva e limitante, proverò a tracciare di seguito tre esempi di percorsi che, basandosi non più sui meccanismi tecnocratici del passato, rivelatasi fallimentari, ma riscoprendo la forza e il “potere” della componente antropologica delle città, possono condurre a una nuova riappropriazione del territorio urbano e alla ri-disegnazione del suo volto più umano.

### 2.1. *Dalla frammentazione alla condivisione*

La sempre maggiore mobilità richiesta e imposta dalla globalizzazione crea una realtà sociale nuova, nomade, non più classificabile con i criteri di residenza, cittadinanza, appartenenza e identità locale del passato. L'impatto delle nuove tecnologie ha trasformato completamente il nostro modo di vivere e percepire la relazione spazio-temporale creando una nuova dimensione le cui ripercussioni sul modo di vivere, di interagire e di relazionarsi alla realtà quotidiana disegna nuovi paesaggi sia sociali sia fisici.

In particolare, a detta di diversi autori che negli anni si sono occupati dell'argomento, nel rapporto tra l'uomo e la città si è venuto man mano perdendo il senso di appartenenza e, quindi di condivisione, mettendo a rischio – anche – il fondamento stesso della cittadinanza.<sup>18</sup> Tale concetto di condivisione, intesa come “il punto ultimo di arrivo di un processo di sintesi, un momento di tensione, di raggiunta combinazione tra aspettative, condizioni offerte, possibilità di fruizione, di vita e di azione dentro il territorio”,<sup>19</sup> va ben oltre la semplice sfera sociologica e arriva a toccare sia gli aspetti più specifici di micro-relazionalità che quelli di organizzazione e sviluppo del sistema, che – e soprattutto – l'organizzazione e la gestione dei processi culturali e di socializzazione.

La città, oggi, diventa sempre più un insieme di situazioni frammentate, dove cresce il distacco tra singoli gruppi, la comunità e il sistema nel suo complesso: “La distanza fisica, ma anche ideale e soprattutto esistenziale, che viene coinvolgendo le varie parti della città e del territorio ad essa più strettamente collegate, ma anche gruppi tra loro prossimi nello spazio, e talora abitanti nello stesso vicinato, diventa sempre più abissale. La distanza non è quella dei luoghi o delle identità, ma diventa una distanza di mete ultime significanti. La condizione urbana, che aveva sempre rappresentato un presupposto per la costruzione di un sentire comune, oggi non riesce più a funzionare in tal senso”.<sup>20</sup>

Ma se l'elemento caratterizzante e significativo di ogni ipotesi di urbanità è propriamente la condivisione, come fare per frenare questo lento declino verso il disgregamento totale dei meccanismi relazionali? Certamente un processo di inversione di tendenza che spinga le diverse parti del sistema urbano verso una ritrovata condivisione non può venire da interventi esterni, che si tratti di norme giuridiche, combinazioni economicistiche o, tantomeno, formulazioni tecnocratiche. Solo vere sollecitazioni a livello individuale, sociale, di confronto culturale e di mutua accettazione potranno evitare che i nuovi sistemi metropolitani diventino puri nominalismi o, peggio, luoghi di diffusa conflittualità. Neanche è più possibile immaginare un modello che si

---

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*, 15-33.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 29.

rifaccia al passato, perché significherebbe puntare su un modello culturale ormai ridotto a un insieme di componenti sempre più deboli, isolate e frammentate. Certamente non è facile ipotizzare una possibile via di uscita, o a chi spetti il compito di sollecitare le varie componenti, che oggi si presentano come parti disordinate e incapaci di dialogare, a cercare possibili accordi sui quali fondare un nuovo modello di condivisione. Quel che è certo, è che questo modello “non potrà comunque non avere, come suo scopo primario, quello della valorizzazione dell’uomo. Un uomo dalle molteplici sfaccettature, provenienze, antropologie; potenziale artefice di un comune senso di appartenenza a un nuovo sistema”.<sup>21</sup>

## 2.2. Dall’integrazione alla reciproca accettazione

Dal senso di appartenenza, oltre alla dimensione della condivisione, discende anche quella dell’integrazione. Ma se la condivisione presuppone una ricostruzione dei legami tra le diverse componenti sociali della realtà metropolitana, l’integrazione chiama in causa la capacità di accoglienza delle nostre città e di mutua accettazione tra vecchi e nuovi residenti.

Fin dal suo sorgere, la storia della città è legata al problema della sua crescita e in particolare dei processi di socializzazione messi in atto di volta in volta rispetto ai flussi demografici di provenienza esterna. Il tema quindi non è nuovo, neanche nella riflessione sociologica, che ha visto proprio nelle problematiche sollevate dall’immigrazione uno dei primi “laboratori naturali” di ricerca della già citata Scuola di Chicago. Certamente però, la realtà dell’attuale fenomeno migratorio globale si presenta con caratteristiche ben diverse da quello affrontato all’inizio del secolo scorso dalle grandi città americane. Nella cultura urbana statunitense di allora, infatti, i quartieri immigrati, così come i gruppi sociali già radicati, costituivano una componente essenziale e funzionale del sistema. La logica di crescita delle metropoli di quel momento era, per molti aspetti, strettamente connessa e dipendente dalla presenza di queste sub-culture, e il processo sociale di integrazione messo in atto (in realtà più a livello teorico che empirico) mirava a ridefinire il sistema delle appartenenze e delle identità attraverso il mescolamento di individui e gruppi culturali ed etnici.

L’idea di base di questo modello, denominato *melting pot*, era appunto quella di vedere emergere una cultura marcata da una forte omogeneizzazione di tutta la popolazione presente in una data nazione in grado di azzerare le differenze e di favorire la convivenza pacifica, riducendo al minimo i conflitti sociali.<sup>22</sup> In sintesi, l’ideologia sottesa al modello *melting pot* era quella che la città, grazie ai suoi meccanismi intrinseci di modernizzazione, avrebbe portato a un’appartenenza globale e a una piena integrazione. Ovviamente la storia si è svolta diversamente e la teoria del *melting pot* si è trasformata in teoria dell’adattamento ad alcuni principi guida dei singoli sistemi culturali.<sup>23</sup> Di conseguenza, il concetto di integrazione assume il significato di “modalità attraverso la quale il processo di adattamento opera al fine di appianare ogni differenza culturale”.<sup>24</sup>

Oggi la situazione è ulteriormente mutata: da una parte assistiamo al venir meno di una forte ideologia urbana altamente motivante, dall’altra i nuovi gruppi di immigrazione extracomunitaria presentano caratteristiche radicalmente diverse dai migranti del passato, per i quali

<sup>21</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>22</sup> Cfr. F. BERTI, *Esclusione e integrazione: uno studio su due comunità di immigrati*, FrancoAngeli, Milano 2000.

<sup>23</sup> Cfr. GUIDICINI, *La città*, 169.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 170.

l'idea dell'inserimento in una nuova realtà era strettamente connessa con il desiderio di radicamento e con una chiara volontà di appartenenza. Per i migranti attuali, perlomeno quelli che affollano le grandi città europee, il problema dell'appartenenza non sembra assolutamente legarsi al fatto che il soggetto riesca ad assumere totalmente i valori urbani, sia perché il concetto di annullamento della propria cultura di origine è ormai superato e sia perché oggi è sempre più difficile affermare un principio di radicamento stabile. Di fronte a questi motivi, ovviamente il significato di integrazione cambia e, mentre da una parte non si richiede più al soggetto immigrato una rinuncia alla sua cultura di origine, dall'altra diventa essenziale la capacità degli specifici gruppi sociali di attivare procedure di reciproca accettazione.<sup>25</sup>

Il passaggio a questo nuovo modello incontra ancora molti ostacoli perché, nonostante le argomentazioni teoriche e gli sviluppi degli studi in questo campo, nella mentalità di gran parte delle culture locali rimane la convinzione che la vera integrazione consista nell'omologazione ai valori simbolo delle aree di insediamento. La persistenza di tale convincimento è alla base di tante tensioni presenti nelle nostre città, e se è vero che l'accelerazione degli insediamenti di popolazioni immigrate nelle società occidentali costituisce un fenomeno epocale e irreversibile, si capisce come questo costituisca il problema centrale da risolvere per un futuro in cui il «mito» della città come bene universale –dispensatrice di condizioni di opportunità indifferenziate – sia ormai tramontato.

### 2.3. Dall'esclusione al “prendersi cura”

Non è certo un fenomeno nuovo quello della concentrazione delle povertà nei contesti urbani, ma in questi ultimi anni il fenomeno sta acquisendo fisionomie inedite dagli esiti non completamente prevedibili. La povertà ha tante facce, alcune vecchie, altre nuove: dalla mancanza del lavoro, all'impossibilità di soddisfare bisogni primari come quello della casa, dalla difficoltà ad accedere alle istituzioni pubbliche all'isolamento come conseguenza della rottura dei legami famigliari, fino ad arrivare alle cosiddette *povertà estreme*, che riguardano persone e gruppi totalmente esclusi da qualsiasi circuito economico e sociale.

Se questo problema è drammaticamente presente soprattutto nei paesi in via di sviluppo, dando luogo al fenomeno che è stato definito come «urbanizzazione della povertà»,<sup>26</sup> anche le nostre metropoli occidentali non ne sono esenti.

Le nuove aree dell'esclusione oggi si legano strettamente al concetto di periferia. Periferia intesa non soltanto nel senso geografico di distanza dal centro, ma soprattutto come luogo in cui si concentrano diversi fattori di debolezza: “Dal punto di vista abitativo, con quote elevate di edilizia popolare; da quello sociale, con un'alta incidenza di gruppi deboli e collocati al margine per il grado di disagio esperito; da quello culturale, con la concentrazione di popolazione a basso titolo di studio; da quello infrastrutturale, con una scarsa dotazione di strade, trasporti e istituzioni pubbliche; da quello economico, con la diffusione di economia informale e illegale”.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> “Il concetto di integrazione [dovrà richiamare] il principio di reciprocità; che significa diversità ed accettazione della diversità. E quindi, in primo luogo, comprensione della diversità”, *Ibidem*, 173.

<sup>26</sup> Cfr. M. RAVAILLON – S. CHEN – P. SANGRAULA, *New Evidence on the Urbanization of Global Poverty*, in «Population and Development Review» 33 (2007) 4, 667-701.

<sup>27</sup> M. MAGATTI (a cura di), *La città abbandonata*, il Mulino, Bologna 2007, 12.



E come la povertà estrema e la marginalità incidono sullo sviluppo della città, così è la città stessa, con le sue regole e le sue dinamiche, a pesare sui processi di marginalizzazione: “La povertà del contesto urbano disegna le biografie, limita le opportunità e frustra le ambizioni di una parte significativa dei residenti delle grandi città. Come è stato osservato, la diseguaglianza spaziale può spesso avere conseguenze più gravi rispetto alla stessa diseguaglianza di reddito”.<sup>28</sup>

Rispetto a tali forme di povertà il sistema sociale sembra sempre più orientato ad accettare come fisiologiche queste situazioni, salvo metterne in risalto la componente di pericolosità per la sicurezza personale. Sono maggiormente le persone marginali, quelle che vengono spesso considerate dall’opinione pubblica direttamente responsabili della loro situazione, a suscitare soprattutto sentimenti di paura e ostilità piuttosto che compassione e solidarietà. Conseguenza di questa paura è l’esclusione, facilitata anche dalla stessa struttura urbana emergente, che, nel momento in cui perde il suo essere città in senso antropologico, scopre e accentua forme di esclusione prima sconosciute. Essere esclusi dal territorio, dal bene spaziale comunità, vicinato, relazionalità minima, appartenenza è forse la forma peggiore di esclusione, perché recide quelli che sono i legami fondamentali, i più solidi, i più significativi. Ma se l’esclusione dal territorio è la forma emergente della povertà estrema, allora anche il modo per prevenire, il come intervenire, deve partire dal territorio, da quelle reti comunitarie che possono ridisegnare le coordinate della solidarietà «dal basso». “Ridare un senso al territorio, non solo come entità neutrale, ma anche come insieme specifico di situazioni, di legami emozionali e di storie individuali e di gruppo, interconnesse e interagenti, significa saper andare oltre [...] quelle che apparivano come modalità residuali di localismo ghettizzante che tante critiche e tanti distinguo hanno incrementato nei fautori di una modernità a tutti i costi”.<sup>29</sup>

È solo riscoprendo il valore e la forza delle relazioni sociali intese come un vero rapporto e interscambio dei singoli tra loro e con il territorio che si potrà ricostruire un tessuto comunitario includente e capace di «prendersi cura» anche delle povertà urbane estreme.

teresa.doni@gmail.com ■

---

<sup>28</sup> L. CHIODINI – R. MILANO, *Le città ai margini. Povertà estreme e governo delle aree urbane. Analisi e linee di orientamento per lo sviluppo di politiche locali sulla marginalità sociale e le povertà estreme in Italia*, Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali, Roma 2010, 19.

<sup>29</sup> GUIDICINI, *La città*, 190.

# Collana «CER»

(**C**ATECHETICA,  
**E**DUCAZIONE  
**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

## **Il pendolarismo nell'epoca moderna Le implicazioni psicosociali**

---

**Sara Schietroma – Maurizio Rizzuto\***

### **Pendolarism in the Modern Era**

*The Psychosocial Implications*

#### **► SOMMARIO**

*La dislocazione del luogo di lavoro o di studio rispetto al luogo di residenza comporta oggi, per una vasta fetta della popolazione attiva, la necessità di spostamenti quotidiani che, oltre a scandire in modo netto l'organizzazione del tempo, possono incidere profondamente sulla qualità di vita. Le implicazioni del fenomeno del pendolarismo verranno qui prese in esame sia dal punto di vista individuale, nello specifico dei correlati psicofisiologici che accompagnano l'esperienza del continuo spostamento, sia dal punto di vista familiare e di appartenenza sociale e comunitario in senso più ampio.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Benessere; Identità sociale; Impatto familiare; Pendolarismo; Qualità relazionali; Salute; Senso di appartenenza; Stress.*

\* **Sara Schietroma** è Docente Stabilizzata di Psicologia sociale nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

**Maurizio Rizzuto** è Docente Invitato per Psicologia sociale nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Il fenomeno del pendolarismo, con il quale si intende lo spostamento quotidiano necessario per recarsi sul luogo di lavoro o di studio a partire dal proprio luogo abitativo, rappresenta nel contesto storico e socio-culturale attuale, una condizione preminente, le cui implicazioni possono essere valutate alla luce di un complesso rapporto costi/benefici a livello multidimensionale. Nel presente articolo, a partire da una descrizione generale del fenomeno del pendolarismo e delle sue possibili forme, si porrà attenzione ad una lettura di quegli aspetti oggettivi e soggettivi ad esso correlati. In particolare, coerentemente ad un’ottica biopsicosociale, verranno evidenziate le ricadute del pendolarismo a livello individuale, nelle sue implicazioni sulla qualità di vita, il benessere soggettivo e gli effetti a livello psicofisiologico. L’analisi verrà completata con la considerazione dell’impatto che tale condizione rischia di avere a livello di vita familiare, sociale e di comunità.

## 1. Il fenomeno del pendolarismo

Con il termine pendolarismo si fa riferimento alla necessità che le persone hanno di compiere un duplice spostamento quotidiano per raggiungere, dal luogo di abitazione, il luogo di studio o di lavoro e viceversa a prescindere dalla lunghezza della distanza e dal tempo medio impiegato per lo spostamento.<sup>1</sup>

Tenendo conto del fatto che tali spostamenti possono avvenire all’interno dello stesso comune o verso un comune della stessa provincia o verso altre provincie, regioni e in alcuni casi anche nazioni, è possibile immaginare quanto esteso possa essere questo fenomeno nella nostra società. Le stime parlano di un fenomeno costantemente in crescita in Italia tale da coinvolgere quasi la metà dell’intera popolazione, sebbene con alcune differenziazioni legate all’età e al genere.<sup>2</sup>

Questo incremento dei flussi di spostamento risulta correlato al fatto che negli ultimi anni ampie quote di popolazione si siano trasferite dai principali centri urbani alle periferie e in comuni limitrofi o in comuni di altre province soprattutto a causa dell’alto costo degli immobili, mentre, d’altro canto, la stessa popolazione continua a gravitare sui grandi centri urbani per la gran parte delle attività economico-produttive e sociali.

Nella definizione di pendolarismo è dunque implicita la presenza di una distanza da ricoprire in un tempo che può essere variabile e la necessità di utilizzo di mezzi di trasporto, solitamente distinti in mezzi pubblici (treni, autobus, aerei, traghetti) o privati (auto, moto). Si definisce pendolare attivo colui che fa uso di mezzi propri per lo spostamento e passivo colui che ricorre all’utilizzo di mezzi pubblici.

In riferimento alle motivazioni che sottendono la scelta del pendolarismo, nel caso dello studio la motivazione prevalente risulta l’assenza della scuola di preferenza nel proprio contesto

---

<sup>1</sup> Cfr. [www.treccani.it](http://www.treccani.it) (consultato il 24.04.2017).

<sup>2</sup> Cfr. CENTRO STUDI INVESTIMENTI SOCIALI (CENSIS), *Pendolari d’Italia e strategie*, FrancoAngeli, Milano 2008.

abitativo, in casi minori è invece l'organizzazione familiare a motivare la scelta di una scuola lontano da casa.

Tra le motivazioni legate alla scelta di un lavoro lontano dal luogo di residenza vi sono ragioni quali il fare carriera, avere uno stipendio più alto, un lavoro più sicuro o la sola possibilità di trovare lavoro. È evidente in questo caso il connubio che viene a crearsi tra processi ascensionali di mobilità sociale e processi di mobilità territoriale. Queste scelte, come detto prima, si correlano a quelle che riguardano i bisogni abitativi, per cui si vive lontano da dove si lavora o studia perché le abitazioni hanno un costo più accessibile in quartieri più periferici o in piccoli centri urbani, spesso sradicati dai propri contesti familiari. Solo una minoranza sceglie la propria abitazione in contesti lontani da quelli di origine e dal luogo di lavoro, per una migliore vivibilità in un ambiente «a misura d'uomo». In questi casi si tratta di una scelta più espressiva e meno obbligata, volta soprattutto alla ricerca di una migliore qualità della vita, nonostante i costi implicati dallo spostamento.<sup>3</sup>

Attualmente la condizione del pendolare non risulta riferita solo a specifiche categorie socio-culturali. I pendolari sono infatti studenti, impiegati, operai, artigiani, insegnanti, imprenditori, liberi professionisti, commercianti, militari e altro.

## 2. Conseguenze del pendolarismo a livello psicofisiologico

La routine del pendolare si caratterizza per una serie di condizioni, disagi e inconvenienti che, a lungo termine, rappresentando questi una condizione di stress, possono esercitare un impatto negativo su salute e qualità di vita e sul livello globale di soddisfazione e benessere.

In relazione a tali eventi può dunque attivarsi da parte dell'individuo coinvolto una risposta da stress che rappresenta un insieme di modificazioni fisiologiche, cognitive, emotive e comportamentali messe in atto in risposta ad una sollecitazione di adattamento alle richieste ambientali presenti. L'insieme delle reazioni fisiologiche, combinate con l'interpretazione cognitiva che l'individuo dà della situazione e con l'esperienza emotiva correlata, determinano alcuni dei principali sintomi riferiti alla risposta da stress quali emicrania, tachicardia, difficoltà di concentrazione, umore depresso, stati d'ansia, irritabilità, stanchezza, affaticamento.<sup>4</sup>

Nell'ambito di tale definizione il pendolarismo si colloca tra le principali fonti di stress cronico. Più nello specifico è possibile distinguere tra stressor oggettivi associati al pendolarismo (distanza percorsa, durata del viaggio, condizioni del viaggio) e stressor soggettivi che dipendono dal modo in cui il pendolare percepisce la sua condizione.

Lo stress cronico del pendolare deriva dall'esperienza accumulata di servizi e disservizi che caratterizzano i suoi spostamenti: una gamma limitata di corse, orari poco congeniali a quelli di lavoro/scuola, la discrepanza tra i costi sostenuti e la qualità dei servizi offerti sono esempi di fattori tendenzialmente stabili che il pendolare si trova ad affrontare nel corso della propria esperienza. I vari intoppi, in cui il pendolare può incorrere (traffico stradale, lavori in corso, ritardi o soppressione delle corse dei mezzi pubblici), rappresentano esempi di stressor cronici intermittenti; questi ultimi, indipendentemente dalla loro frequenza, risultano scarsamente prevedibili, contribuendo alla valutazione negativa che il pendolare attribuisce alla propria

<sup>3</sup> Cfr. G. NUVOLATI, *Mobilità quotidiana e complessità urbana*, Firenze University Press, Firenze 2007.

<sup>4</sup> Cfr. H. SEYLE, *Stress. Introduzione alla psicosomatica. Cause, trattamento e prevenzione delle tensioni quotidiane*, Edizioni Mediterranee, Roma 1981.

condizione, nonché al disagio ad essa correlato.<sup>5</sup>

In riferimento al concetto di stressor oggettivi ci si riferisce dunque a variabili quali la durata, la distanza, la velocità degli spostamenti e la congestione stradale; gli stressor soggettivi includono invece il controllo percepito sui propri spostamenti, la prevedibilità delle condizioni dello spostamento e variabili individuali, prima fra tutti il genere. È stato infatti riscontrato che le donne pendolari riferiscono generalmente livelli di stress più elevati rispetto agli uomini.<sup>6</sup> Le donne tendono a lamentare con più frequenza malessere fisico e la paura per la propria incolumità; inoltre, soprattutto in presenza di figli, avvertono come più pesante la distanza da percorrere e la costrizione del tempo che questa comporta. In generale dunque le donne sono più esposte allo stress da pendolarismo, così come chi è meno capace di adattarsi al disagio psicologico della trasferta forzata.

Il senso di costrizione temporale e i fattori di stress soggettivi, in cui l'elaborazione cognitiva svolge un ruolo cruciale, vengono concettualizzati come variabili che mediano le conseguenze emozionali, comportamentali e fisiologiche agendo in sinergia con specifici stressor oggettivi. Un esempio di ciò è la sensazione di controllo che può caratterizzare maggiormente il pendolare attivo, ossia colui che fa uso di mezzi propri per lo spostamento. Il controllo percepito funge in questo caso da fattore di mediazione in grado di dare la sensazione di ridurre le caratteristiche di imprevedibilità legate al viaggio. D'altro canto la guida del proprio mezzo rende difficoltoso lo svolgimento di altre attività come avviene nell'utilizzo dei mezzi pubblici. La possibilità di svolgere alcune attività piacevoli può rendere il tal caso il viaggio del pendolare passivo meno negativo e più soddisfacente nonostante la sensazione di mancato controllo degli imprevisti ad esso connesso.<sup>7</sup>

Indagando gli effetti degli stressor oggettivi si è riscontrato come questi siano correlati a tassi di assenteismo, insoddisfazione per il proprio lavoro nonché cali della motivazione nello svolgimento del proprio lavoro. Treni sporchi, autobus in ritardo, code chilometriche, sensazione di impotenza e la frustrazione generata dall'essere in balia di coincidenze e traffico stradale, ma con orari da rispettare, porta a sviluppare ansia, risposte da stress e l'amnesia da pendolare (il tempo tra casa e ufficio viene vissuto in modo passivo cancellando dalla mente quel che succede salvo poi scoppiare in crisi d'ira al minimo intoppo, sbalzi di pressione, rischio di infarto).

Tanto più la scelta è vissuta come un obbligo tanto più è probabile vivere il conflitto interiore fra dove si è e dove si vorrebbe essere senza saper più riconoscere il luogo di appartenenza.

Come vedremo più avanti affrontando le implicazioni familiari e sociali del pendolarismo, possono aumentare i livelli di aggressività e conflittualità nel rapporto con i familiari, può diminuire il tempo libero e si può arrivare ad investire di meno nei rapporti sociali. Può diminuire la creatività e aumentare il rischio di depressione. È possibile avvertire uno stato di tensione continua dovuto al fatto che il pendolare non stacca mai, prima, durante e dopo il lavoro con conseguenze sulla salute tipiche dello stress cronico.

---

<sup>5</sup> Cfr. G.W. EVANS – R.E. WENER, *Rail commuting duration and passenger stress*, in «Health Psychology» 25 (2006) 3, 408-412.

<sup>6</sup> Cfr. G. GOTTHOLMSEDER – K. NOWOTNY – G. PRUCKNER – E. THEURL, *Stress perception and commuting*, in «Health Economics» 18 (2009) 5, 559-576.

<sup>7</sup> Cfr. G. BOTTESI – F. BOZ – A. LO BURGIO – M. GHISI, *Percezione dello stress da pendolarismo negli studenti universitari: uno studio osservativo*, in «Psicoterapia Cognitiva e Comportamentale» 18 (2012) 3, 285-301.

I primi campanelli sono i disturbi del sonno e dell'appetito, disturbi psicosomatici vari che vanno dal mal di testa alle difficoltà di digestione, aumenta anche il rischio di malattie infettive. Lo stress cronico indebolisce il sistema immunitario facilitando ancor di più la comparsa di disturbi lievi ma persistenti (cistiti, tosse e raffreddori cronici). Un rimedio efficace è in questo caso ridurre il senso di passività durante la trasferta e renderla piacevole e appena possibile spezzare la routine settimanale. L'ossessione della puntualità è un altro degli aspetti stressogeni potenti che nel tempo comportano disturbi permanenti (disturbi del sonno e ansia di essere sempre in ritardo).<sup>8</sup>

### 3. Conseguenze a livello relazionale e familiare

Oltre alle conseguenze direttamente registrabili a livello individuale nella condizione del benessere/malessere a livello psicofisico, sono rintracciabili degli effetti significativi legati all'esperienza del pendolarismo anche a livello familiare e più in generale relazionale. Pur riconoscendo un'estrema variabilità correlata alla tipologia del lavoro, all'impegno da questo richiesto, alla distanza da ricoprire e alle caratteristiche di personalità individuali che implicano una diversificata relazione tra costi e benefici, è possibile individuare alcune implicazioni ricorrenti che caratterizzano l'esperienza del pendolarismo nella dimensione relazionale.

La necessità dello spostamento e la distanza dal proprio luogo abitativo, possono comportare in primo luogo l'instaurarsi di una doppia appartenenza, quella al luogo della vita privata e quella al luogo della vita lavorativa, in un rapporto che non sempre risulta equilibrato quanto piuttosto sbilanciato verso la sfera lavorativa. Tale sbilanciamento può essere determinato da un maggiore investimento sia in termini di tempo, che in termini di energie, aspettative e realizzazione di sé.

Il senso dell'appartenenza rappresenta una condizione basilare per la costruzione dell'identità sociale che risulta a sua volta una determinante significativa del senso di identità personale.<sup>9</sup> C'è una tendenza a livello individuale a cercare una congruenza interna tra le diverse dimensioni dell'identità che invece diventano critiche e fonti di malessere se vissute come contraddittorie e conflittuali, come in quelle situazioni in cui l'individuo si percepisce e si comporta in un modo a livello lavorativo e in modo molto diverso a livello familiare. Tale conflittualità piuttosto che portare ad un processo di integrazione in una visione di sé unitaria e coerente può essere gestita mantenendo le due esperienze distanti, scisse e contrapposte, cercando rinforzo alla propria autostima laddove l'esperienza sia più piacevole e sfuggendo da quella meno gratificante.

In relazione alla condizione del pendolarismo, analizziamone più nel dettaglio le diverse componenti.

Se si parte dalla constatazione che i processi affiliativi si sviluppano soprattutto in contesti che ci risultano più familiari,<sup>10</sup> la condizione del continuo spostamento e quindi del viaggio necessario a ricoprire la distanza tra il luogo abitativo e quello del lavoro o dello studio, può in

<sup>8</sup> Cfr. R.E. WENER – G.W. EVANS, *Comparing stress of car and train commuter*, in «Transportation research. Part F: Traffic, Psychology and Behaviour» 14 (2001) 2, 111-116.

<sup>9</sup> Cfr. M. HEWSTONE – W. STROEBE – K. JONAS – A. VOCI, *Introduzione alla psicologia sociale*, il Mulino, Bologna 2010.

<sup>10</sup> Cfr. A. PEDON, *Psicologia sociale*, McGraw-Hill, Milano 2011.

primo luogo comportare un senso di estraneità che porta a confrontarsi con contesti in cui viene meno il senso della familiarità e si è esposti alla presenza di persone spesso diverse. Questa condizione, se da una parte può essere vissuta come stimolo, arricchimento, espansione di esperienze e senso generale di libertà al di fuori dei vincoli della routine e come uno spazio personale da gestire solo per sé, dall'altra può creare senso di solitudine, smarrimento e ansia. Ne è espressione il timore, presente soprattutto nelle donne, di incorrere in molestie e situazioni pericolose che mettano a rischio la propria incolumità.

La condizione dello stesso viaggio ha inoltre visto una profonda trasformazione con l'affermarsi della condizione del viaggiatore solitario che si concentra e impiega il suo tempo perlopiù in attività individuali e solitarie, piuttosto che interessarsi a intessere relazioni e dialogo con l'altro sia pure un altro conosciuto sul momento, che, come accade di frequente, potrebbe diventare un interlocutore con cui tenere una conversazione superficiale o a cui confidare anche aspetti intimi della propria vita più di quanto si tende a far con persone ben conosciute con le quali si mantiene una certa riservatezza.

Sempre più facilmente e frequentemente questo diventa il tempo e il luogo in cui leggere, ascoltare musica, fare passatempi, lavorare o coltivare relazioni virtuali. Ciò sta a significare un marcato utilizzo, reso possibile soprattutto dai mezzi pubblici, di computer e cellulari che catturano e focalizzano l'attenzione. Sul piano relazionale si assiste dunque ad un maggiore investimento sulla dimensione virtuale, con l'utilizzo dei social network, piuttosto che su quella reale. Tale dimensione relazionale virtuale, se da una parte garantisce la sensazione di una continua connessione sociale (anche nella distanza fisica data dallo spostamento), dall'altra può comportare il rischio di un impoverimento relazionale e comunicativo.

Il senso della doppia appartenenza ha implicazioni differenti anche in relazione alla fase del ciclo di vita in cui la persona sperimenta il pendolarismo per esigenze lavorative o di studio. Una simile condizione può essere ben accolta nella condizione del giovane adulto in cui l'investimento nell'ambito formativo o nella sfera lavorativa rappresenta una condizione preliminare alla strutturazione della propria identità adulta, al consolidarsi di una autonomia economica e sociale, alla costruzione di una progettualità.

In questa fase, il sacrificare tempo ed energie nello studio e nel lavoro – e quindi anche nello spostamento che questi comportano – può acquisire una sua funzionalità anche rinforzata culturalmente. L'idea del fare «la gavetta» in un rapporto costo/benefici maggiormente sbilanciato verso i costi è sempre più ritenuto inevitabile nella prospettiva di una condizione migliore.

In questa fase del ciclo di vita, perlopiù caratterizzata dal non impegno familiare e dall'assenza dei figli, non si riscontrano differenze di genere, né a livello di quantità di tempo investito, né a livello di soddisfazione percepita, come invece accade in presenza di figli, quando la donna accusa maggiormente, rispetto all'uomo, la costrizione temporale connessa allo spostamento e la fatica del rendere conciliabile il sovraccarico della vita lavorativa a causa del pendolarismo e la vita privata.<sup>11</sup>

Un effetto diretto di questa condizione lavorativa nei luoghi di non residenza è che tuttavia, sempre più di frequente, piuttosto che favorire una progettualità, motivata dal poter

---

<sup>11</sup> Cfr. BOTTESI – BOZ – LO BURGIO – GHISI, *Percezione dello stress da pendolarismo negli studenti universitari: uno studio osservativo*, 285-301.



raggiungere una propria autonomia economica data dal lavoro, essa possa determinare una procrastinazione di tale progettualità, in attesa di tempi migliori o per la paura di non riuscire a gestire la complessità della condizione lavorativa e privata al tempo stesso. In un modo quasi paradossale, la condizione lavorativa, sovraccaricata dal pendolarismo può diventare dunque un motivo per non impegnarsi a livello di coppia o ancor di più a livello della procreazione con la paura di non riuscire ad avere «abbastanza tempo da dedicare alla famiglia» o risorse per portarla avanti. In tal modo il pendolarismo può giustificare l'iperinvestimento nel lavoro e in una vita da single o di coppia non generativa.

Altre condizioni possono invece crearsi quando l'individuo ha comunque creato una famiglia con figli. Tanto più la condizione del pendolarismo risulta quotidiana ed è tale da richiedere tempo, tanto più i suoi effetti possono risultare evidenti sul piano dell'investimento familiare coinvolgendo il livello sia quantitativo che qualitativo delle relazioni intra-familiari. Come già sostenuto, a risentire di più di questa condizione a tutt'oggi sono ancora le donne che spesso pongono tale condizione alla base di una scelta. In tal senso si registra una maggiore tendenza, rispetto agli uomini, a rimandare nel tempo la decisione di avere figli o a rivalutare il proprio impegno lavorativo con una maggiore propensione a rinunciare al lavoro fuori residenza o a scegliere un lavoro part-time.

La condizione più ricorrente riguarda la fatica e talvolta l'impossibilità nella condivisione delle attività quotidiane che interessano la vita dei figli e la gestione degli impegni familiari. Con ciò si intende il coinvolgimento nelle attività didattiche, sportive e ludiche dei figli, la possibilità di accompagnarli e riprenderli da scuola, di seguirli nei compiti, di partecipare alla vita scolastica, di assolvere agli impegni che li riguardano, di seguirli nelle attività sportive e di condividere con loro parte del tempo libero e degli interessi. Talvolta tale mancanza può essere bilanciata dalla presenza del coniuge che provvede in modo quasi esclusivo all'assolvimento di tali funzioni, mentre in altri casi, laddove ciò non sia possibile, si ricorre ad una delega esterna con riferimento ad altre figure familiari, come i nonni o a figure professionali.

Se la presenza di queste condizioni può essere letta soprattutto come una carenza di presenza familiare a livello quantitativo, si assiste molto spesso anche ad un progressivo disinvestimento a livello qualitativo, ossia sul piano emotivo-motivazionale. Con il tempo può infatti accentuarsi la sensazione che la crescita dei figli sia principalmente responsabilità di altri, di non avere voce in capitolo con la tendenza ad una delega continua e si assiste ad un allentamento dei legami a livello emotivo. Può verificarsi un decremento qualitativo del dialogo e della comunicazione intima, restando ad un livello di condivisione formale e superficiale.

Più gli effetti di questa condizione si protraggono nel tempo più aumenta il rischio di un irrigidirsi di queste posizioni relazionali con conseguente decremento del senso di intimità, responsabilità e soddisfazione di coppia e familiare.<sup>12</sup>

Con l'abbassamento del livello di intimità diminuisce il senso di cura, comprensione e convalida reciproca. Ciascuno percepisce di non essere parte della vita dell'altro e non sente l'altro partecipe della sua, si riduce la condivisione dei vissuti, dei pensieri, degli eventi e dei progetti. La visione condivisa della vita di coppia viene sopraffatta dalla visione personale e la mancanza del dialogo non permette la negoziazione tra i propri bisogni e quelli dell'altro in un processo di attribuzione di significati che rischia di essere fundamentalmente centrato sulle proprie convinzioni e sulla propria esperienza.

<sup>12</sup> Cfr. R.J. STENBERG – M.L. BARNES (a cura di), *La psicologia dell'amore*, Bompiani, Milano 2004.

Anche la condivisione delle responsabilità può venire meno con lo strutturarsi, all'interno del nucleo familiare, di rigidi sbilanciamenti che possono produrre nel tempo senso di esclusione da una parte e di sovraccarico dall'altra. Una situazione frequente che si verifica nelle coppie e nelle famiglie in cui almeno uno dei partner vive una condizione di pendolarismo, comprende un vissuto di frustrazione di chi fondamentalmente deve sobbarcarsi degli oneri familiari e un vissuto di stanchezza di chi deve affrontare tante ore fuori casa e una volta a casa non vorrebbe avere altre preoccupazioni e impegni.

Il senso di reciprocità, fondamentale in ogni relazione intima, può così allentarsi e diventare motivo di risentimento e rivalsa reciproca.

L'insieme di questi fattori può condizionare negativamente il livello di soddisfazione percepito nella relazione che a sua volta, in modo circolare, condiziona anche il livello di intimità, responsabilità e coinvolgimento affettivo.

In linea generale, se una coppia funziona bene sulla base di un processo di interdipendenza, il deteriorarsi di quegli aspetti fondamentali può limitare nel tempo il carattere interdipendente della relazione e portare ad un allentamento dei legami familiari.<sup>13</sup>

D'altro canto, un modo significativo con il quale si può preservare la qualità delle relazioni a livello familiare è quello di curare il dialogo e la comprensione dell'altro, dei suoi bisogni e dei suoi vissuti, con un atteggiamento di apertura di sé e ascolto dell'altro che permetta di superare le barriere spaziali e temporali derivanti dal lavoro e aggravate dall'essere lontani da casa. In questo modo diventa possibile mantenere vivo il legame oltre la distanza spaziale, l'intimità e lo scambio invece della distanza affettiva, la corresponsabilità delle scelte invece della delega disinteressata, la valorizzazione del tempo condiviso invece di un atteggiamento di rancorosa mancanza. Ciò significa che se resta limitata la dimensione quantitativa della relazione viene posta una particolare cura alla dimensione qualitativa in grado di ridare forza al piacere di stare insieme, alla condivisione e alla soddisfazione.

#### 4. Implicazioni a livello di comunità

Quanto evidenziato a livello delle relazioni familiari, può essere esteso anche alla sfera sociale e comunitaria di appartenenza, ossia quell'insieme di reti di relazioni interpersonali e inter-gruppo che regolano la vita sociale di ciascun individuo.

Nella condizione del pendolarismo anche lo sviluppo di un'identità sociale legata alla propria comunità di appartenenza e alle sue diverse istituzioni rischia infatti di diventare più debole. Tale allentamento può manifestarsi a partire da una bassa frequentazione dei luoghi e dei contesti sociali di residenza fino ad arrivare ad una bassa conoscenza del proprio tessuto sociale e delle opportunità che questo offre.

Il basso senso di identità sociale rispetto alla comunità di appartenenza, può accompagnarsi ad una condizione di poco impegno sociale per il miglioramento del proprio ambiente di vita, di poco investimento del tempo libero nel contesto di appartenenza, di bassa costruzione di legami sociali e di indebolimento del senso di affiliazione e aggregazione.<sup>14</sup> Il

---

<sup>13</sup> Cfr. P. SCILLIGO, *Analisi Transazionale Socio-cognitiva*, LAS, Roma 2009.

<sup>14</sup> Cfr. E.R. SMITH - D.M. MACKIE - H.M. CLAYPOOL, *Psicologia Sociale*, Zanichelli, Bologna 2016.

bisogno di relazioni viene coltivato e appagato altrove, ad esempio nel luogo di lavoro o in contesti virtuali, e la permanenza presso i luoghi abitativi viene vissuta come un transito intermedio la cui funzione principale è quella di favorire riposo dal movimento e dal dinamismo degli spostamenti. La sensazione di molte persone che vivono questa condizione è quella di appartenere solo perifericamente e nominalmente ai luoghi della propria vita privata senza sentirsi affettivamente e praticamente coinvolti nella vita della propria comunità, nei suoi rituali e nei suoi valori.

Vivere la vita della propria comunità significa, come in un contesto di gruppo più ristretto, impegnarsi per gli obiettivi della comunità, provare soddisfazione per il raggiungimento di tali obiettivi, costruire legami e senso di coesione. Essendo l'identità sociale parte fondante dell'identità personale, l'indebolirsi del senso di appartenenza alla propria comunità o a specifiche realtà presenti al suo interno, può essere alla base di un senso di estraneità che la persona si porta dentro alimentando disinteresse, solitudine e ansia sociale.<sup>15</sup> È proprio in questo vuoto di relazioni che diventa fondamentale l'opportunità di appartenere a comunità virtuali, che se da una parte permettono a chi ha già una ricca vita sociale di coltivarla attivamente, dall'altra compensano il basso coinvolgimento sociale della vita reale.

Alcune tipiche manifestazioni di questo fenomeno riguardano ad esempio il non prendere parte ad iniziative locali, siano esse culturali, ricreative, religiose, di impegno sociale e politico. Nel continuum delle aspirazioni personali e collettive e nella soddisfazione di tali aspirazioni può prevalere la tendenza ad appagare le esigenze strettamente personali, con sfruttamento delle risorse e con basso impegno e motivazione per le esigenze della comunità e il miglioramento della qualità di vita collettiva. Una sorta di disimpegno morale rispetto al bene comune può condizionare le scelte e gli atteggiamenti attuati e rinforzare così quel senso di non appartenenza sociale.

Come già accennato parlando del contesto di coppia e familiare, anche in questo ambito ciò che può essere utile è la promozione di un equilibrio e bilanciamento tra l'investimento lavorativo e l'investimento nella sfera sociale di vita. Anche in questo caso si può ragionare in termini strettamente quantitativi e in termini di investimento qualitativo. Diversi studi hanno evidenziato il vantaggio in termini di benessere e ricchezza personali derivanti dall'impegno sociale e comunitario. Anche nei casi in cui il tempo libero a disposizione sia poco, il suo utilizzo in attività che hanno una ricaduta sociale e pubblica, può ridurre il senso di estraneità e solitudine, prevenire forme di burnout lavorativo, arricchire il proprio bagaglio esperienziale e soprattutto rinforzare l'espressione dei propri valori soprattutto quando questi includano il miglioramento delle condizioni di vita degli altri, come ad esempio il volontariato.

## Conclusioni

La breve disamina legata alle implicazioni psicosociali del fenomeno del pendolarismo, lascia emergere la necessità di considerare tale fenomeno in un'ottica multidimensionale e inevitabilmente multidisciplinare. Il fenomeno della crescente distanza tra i luoghi dell'abitare e i luoghi dello studio e lavorativo sta generando una complessità che nel tempo, oltre ad influire negativamente sulle condizioni di salute a livello psicofisico dei soggetti coinvolti, rischia di

---

<sup>15</sup> Cfr. R. BROWN – M. HEWSTONE, *An integrative theory of intergroup contact*, in M. ZANNA (a cura di), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 37, Academic, San Diego 2005, 343-355.

incidere negativamente sulla qualità di vita globale sia degli individui che di intere comunità. Ciò potrebbe portare nel tempo ad un condizionamento sempre più sottile negli atteggiamenti, negli stili di vita e valoriali, elementi questi che risultano fondanti sia dell'identità individuale che della società intesa come sistema di norme e valori condivisi.

La considerazione degli effetti del pendolarismo a livello psicofisiologico, familiare e comunitario potrebbe dunque essere utile per ripensare il sistema dei servizi, l'urbanizzazione ma anche il modo di sostenere gli individui a dare significato a ciò che vivono rinsaldando i legami sociali, il senso di appartenenza e la progettualità di vita piuttosto che lasciarsi condizionare passivamente da uno stile di vita stressante e centrato su valori indotti.

[schietroma@unisal.it](mailto:schietroma@unisal.it) ■  
[rizzuto@unisal.it](mailto:rizzuto@unisal.it) ■

## **Gli italiani non cittadini I figli dell'immigrazione**

**Andrea Farina\***

### **Non-citizen Italians**

*The Children of Immigration*

#### **► SOMMARIO**

*In un'Europa attraversata dalla "crisi migratoria" che sembra travolgerla, il diritto di accesso alla cittadinanza delle cosiddette seconde generazioni, oltre ad essere normato in modo non uniforme, non sembra essere una priorità per diversi Paesi. Uno di questi è l'Italia ove, nonostante le irreversibili novità che l'introduzione della Costituzione Repubblicana ha recato con sé, l'attuale legge ordinaria del 5 febbraio 1992, n. 91 non è in grado di recepire la nuova domanda di integrazione di questi giovani, essendo saldamente ancorata alla piena ed incondizionata trasmissibilità della cittadinanza per il principio dello ius sanguinis, cioè la trasmissione per nascita da padre e madre italiani e prevedendo solo marginalmente l'acquisto dello status civitatis secondo il principio dello ius soli. Il presente elaborato intende proporre un breve itinerario di riflessione intorno al tema della cittadinanza dei figli dell'immigrazione con il duplice obiettivo di evidenziare l'ineadeguatezza della vigente disciplina e di presentare, de iure condendo, le modifiche normative che si vorrebbero adottare con il testo di riforma approvato dalla Camera dei deputati il 13 ottobre del 2015, attualmente fermo al Senato, finalizzate a modificare i criteri previsti per l'acquisizione della cittadinanza da parte dei minori stranieri nati in Italia.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Cittadinanza; Diritti; Diseguaglianze; Europa; Immigrazione; Integrazione sociale; Seconde generazioni.*

\* **Andrea Farina** è Docente Invitato per Legislazione minorile nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## Introduzione

Il tema delle migrazioni, nelle sue molteplici sfaccettature, occupa un posto centrale nel dibattito europeo.<sup>1</sup>

In particolare sembra prevalere la prospettiva della «crisi migratoria» che travolge l'Europa preannunciandone il collasso.<sup>2</sup> Quotidianamente i media ci consegnano un dramma dovuto alle migrazioni il cui apice è avvenuto con le immagini del dramma del piccolo siriano di tre anni, Aylan, morto sulla spiaggia turca di Bodrum a seguito del naufragio dell'imbarcazione che trasportava la sua famiglia dalla Siria in Grecia.

Intorno e attraverso la questione migratoria sembrano giocarsi diversi problemi, la cui soluzione è estremamente complessa, come quelli relativi alla lotta al terrorismo<sup>3</sup> o alla capacità delle moderne democrazie di mettere in campo efficaci politiche di immigrazione;<sup>4</sup> anche la questione della grave crisi finanziaria con la connessa mancata tenuta dei sistemi di *welfare* viene collegata, a torto, al fenomeno immigrazione.<sup>5</sup>

Così a sessant'anni dai fondativi Trattati di Roma del 1957, l'Unione Europea si trova ad affrontare sfide senza precedenti<sup>6</sup> che hanno messo in discussione la stessa linearità del processo di costruzione europeo. Oggi, nessuno può più sostenere che il futuro dell'Europa sia già scritto.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Tra i molti libri relativi al binomio Europa-immigrazione segnalo F. ARCELLI – S. MIRALDI (a cura di), *Europa, Migrazioni, crescita e innovazione. Atti del seminario sull'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli 2016; F. CHERUBINI (a cura di), *Le migrazioni in Europa, UE, Stati terzi e migration outsourcing*, Bordeaux, Roma 2015.

<sup>2</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Stranieri alle porte*, Laterza, Roma-Bari 2016, 3.

<sup>3</sup> Per un'introduzione di carattere generale soprattutto di tipo geopolitico si segnalano: F. TÉTART, *Il mondo nel 2017 in 200 mappe. Atlante di Geopolitica*, Liberia Editrice Goriziana, Gorizia 2016; P. KHANNA, *Connectography. Le mappe del futuro ordine mondiale*, Fazi, Roma 2016; H. KISSINGER, *Ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2015; P. FAGAN, *Verso un mondo multipolare. Il gioco di tutti i giochi nell'era Trump*, Fazi, Roma 2017.

<sup>4</sup> Sulla differenza delle politiche pubbliche in materia di immigrazione cfr. M. AMBROSINI, *Sociologia dell'immigrazione*, il Mulino, Bologna 2011, 199-249. Così nell'introduzione al cap. 8: "Le politiche pubbliche in materia di immigrazione si suddividono in due grandi classi: le politiche migratorie, rivolte alla regolazione dei flussi migratori e al controllo dell'ammissione sul territorio di cittadini stranieri, e le politiche relative agli immigrati che comprendono le politiche di integrazione, ma non coincidono con esse, giacché i governi, nella gestione dei rapporti con la popolazione immigrata, non sempre mirano a promuovere l'inclusione sociale".

<sup>5</sup> Per un'interessante panoramica sulla dimensione e l'effettività dei diritti sociali in Europa cfr. C. SALAZAR, *I diritti sociali nel "gioco delle tre Carte": qualche riflessione*, in L. D'ANDREA – G. MOSCHELLA – A. RUGGERI – A. SAITTA (a cura di), *La Carta dei diritti dell'Unione Europea e le altre Carte. Ascendenze culturali e mutue implicazioni*, Giappichelli, Torino 2016, 217-246.

<sup>6</sup> Oltre alle problematiche dei flussi migratori si pensi alla crisi dell'euro, agli attacchi terroristici nel cuore delle città europee e alla decisione degli elettori britannici di portare il loro paese fuori dall'Unione Europea.

<sup>7</sup> Cfr. G. AZZARITI, *Studi sui diritti in Europa*, Aracne, Roma 2006, 7 ss. Per un'introduzione alle questioni europee cfr. S. FABBRINI, *Sdoppiamento. Una prospettiva nuova per l'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2017; M. FERRERA, *Euro contro Welfare?*, Laterza, Roma-Bari 2016.

Alla luce di un quadro di riferimento così descritto, e per certi aspetti drammatico, il presente elaborato vuole proporre un breve itinerario di riflessione intorno al tema della cittadinanza<sup>8</sup> (sarebbe meglio dire della non cittadinanza) dei figli dell'immigrazione che da sempre accompagnano i flussi di mobilità umana dei loro genitori.<sup>9</sup>

Per questi minori, oggi, lo stare-in mezzo è una condizione abituale. Stare in-mezzo tra due culture, quella delle origini (dei loro genitori) e quella del paese dove sono nati, tra lo status giuridico di straniero e un'identità personale, costruita acquisendo un patrimonio linguistico, culturale e attraverso i legami sociali del paese dove frequentano la scuola, tra ricordi (dei loro genitori) di un paese che hanno lasciato e la speranza di un futuro da vivere nel paese ove nati che, però, non li riconosce come suoi cittadini.

Per i minori figli di immigrati nati o cresciuti in Italia esiste solo la facoltà, compiuta la maggiore età ed entro un anno da quella, di chiedere la cittadinanza, a condizione che vi abbiamo "risieduto legalmente e senza interruzione", con il reale rischio che l'esclusione dalla cittadinanza di questi giovani e adolescenti, già di fatto italiani, rischia di sospingerli verso la re-invenzione e la sopravvalutazione di altre appartenenze producendo un vissuto squilibrato, perché fondato su un senso di identità non realmente vissuto ed elaborato.<sup>10</sup>

L'obiettivo del presente scritto è duplice: a) evidenziare l'inadeguatezza della vigente disciplina della legge sulla cittadinanza alla prova delle seconde generazioni b) presentare, *de iure condendo*, le modifiche normative che si vorrebbero adottare e finalizzate a modificare i criteri previsti per l'acquisizione della cittadinanza da parte dei minori stranieri nati in Italia.<sup>11</sup>

A tal fine è necessario un discorso previo sulla necessità, quando si discorre dell'immigrazione, di superare la divaricazione tra realtà e rappresentazione e di una breve e sintetica introduzione al mondo delle seconde generazioni.<sup>12</sup>

Intorno al tema delle seconde generazioni si potrebbero sviluppare ulteriori ed interessanti ricerche a cominciare dalle questioni che investono il mondo scolastico<sup>13</sup> o la società intera<sup>14</sup> che per evidenti motivi non è possibile trattare in questa sede nella quale il tema rimane circoscritto al "diritto alla cittadinanza" che si auspica per questi italiani non cittadini.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Sul tema della cittadinanza in generale mi permetto di segnalare il mio testo: A. FARINA, *Diritti e doveri di cittadinanza: Il ruolo della Costituzione. Pluralismo e formazione alla cittadinanza*, in A. SALVI – F. BUSNELLI – K.J. AMIRIAM (a cura di), *L'educazione alla cittadinanza. Dalla formazione all'intervento sul territorio*, I quaderni dell'SCS, Roma 2011, 31-41.

<sup>9</sup> Cfr. R. RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità*, Edizioni SEB 27, Torino 2015, 21.

<sup>10</sup> Cfr. M. SANTERINI, *La scuola della cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2010, 9.

<sup>11</sup> Il nuovo testo (ddl C9), che è stato approvato dalla Camera dei deputati il 13 ottobre del 2015 e passato al Senato (ddl S. 2092) ma non ancora divenuto legge, è un testo unificato di ben 25 proposte di legge in materia di cittadinanza; per un'analisi più dettagliata della normativa cfr. E. GROSSO, *Una nuova disciplina della cittadinanza italiana*, in «Giurisprudenza Italiana» (1992) 4, 320-352.

<sup>12</sup> Cfr. G.E. BIANCHI, *Italiani nuovi o nuova Italia? Citizenship and Attitudes towards the Second Generation in Contemporary Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies» (2011) 3, 321-333.

<sup>13</sup> Si potrebbe sviluppare per esempio una riflessione intorno alle norme relative alla formazione delle classi (cfr. C.M. n.2 dell'8 gennaio 2010 - MIUR)

<sup>14</sup> Molto interessante è anche il tema di ricerca relativo all'identità, al vissuto religioso o all'appartenenza culturale delle seconde generazioni.

<sup>15</sup> Cfr. P. BONETTI (a cura di), *Osservazioni sul Testo Unificato delle proposte di legge di modifica della legge n. 91 del 1992 in materia di cittadinanza italiana*, Asgi, Milano 2017.

## 1. Rappresentazione versus realtà

Spesso il discorso pubblico e mediatico elude i quadri di riferimento statistici proponendo una rappresentazione dell'immigrazione in drammatico aumento contraddicendo i dati disponibili i quali evidenziano (statisticamente), invece, che l'immigrazione in Italia dopo anni di crescita è sostanzialmente stazionaria, e riguarda poco meno di 5,9 milioni di persone arrivate per lavoro in un primo tempo, poi sempre più per ragioni familiari. Le statistiche dicono inoltre che l'immigrazione è prevalentemente europea, femminile e proveniente da paesi di tradizione cristiana.<sup>16</sup>

Occorre, pertanto, quando si parla d'immigrazione superare la divaricazione tra realtà e rappresentazione ed adoperare onestà intellettuale e rigore scientifico per indagare un universo complesso e multidimensionale come quello delle migrazioni internazionali. Nella realtà, infatti, le migrazioni verso l'Italia sono da anni quasi stazionarie, a motivo soprattutto della crisi economica e della diminuzione della domanda di manodopera. La prima causa dei nuovi ingressi registrati è dovuta, soprattutto, ai ricongiungimenti familiari anch'essi rallentati.<sup>17</sup>

Questi ultimi comportano, poi, per definizione la formazione di una popolazione minorile di origine immigrata: in parte ricongiunta, ma in misura crescente nata in Italia.<sup>18</sup> Secondo gli ultimi dati disponibili, a gennaio 2016 i minori stranieri residenti in Italia erano 1.065.811: di questi 748.000 sono nati in Italia e 317.000 sono nati all'estero e costituiscono una parte significativa della nostra società, che è destinata a crescere numericamente secondo il trend ascendente che ha caratterizzato lo scorso decennio.<sup>19</sup> Nel futuro, quindi, vi saranno sempre più minori stranieri nati in Italia.

Andamento dei giovani stranieri, 2006-2016*						
	2006		2016		Andamento 2006-2016	
	v.a.	val. %	v.a.	val. %	diff. ass.	var. %
Underaged (0-17 anni)	532.461	5,4	1.065.811	10,6	533.350	100,2
Millennials (18-34)	883.773	7,1	1.486.784	13,5	602.973	68,2

(\*) dati al 1° gennaio 2016/ Fonte: Elaborazione Censis su dati Istat

<sup>16</sup> Cfr. M. AMBROSINI, *Famiglie migranti*, in FONDAZIONE ISMU, *Ventiduesimo Rapporto sulle immigrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano 2016, 269.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 270.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 277.

<sup>19</sup> Occorre precisare che la tendenza alla crescita ha subito una battuta di arresto negli ultimi due anni. La persistente crisi economica ha finito per incidere, quindi, anche sulla capacità degli immigrati di contribuire almeno in parte a compensare il deficit demografico italiano. Ad ogni modo la quota di bambini figli di genitori immigrati da alcuni anni si è attestata intorno al 15% del totale. Si evidenzia, infine, che malgrado il rallentamento delle nuove nascite, attualmente i nati in Italia rappresentano il 72,7% dei ragazzi stranieri con meno di 18 anni: la quota più elevata è nella classe di età 0-5 dove raggiunge il 93,5 % e diminuisce al crescere dell'età fino a toccare il minimo del 24% nella classe di età 14-17 anni. Gli adolescenti, dunque, continuano ad essere nati all'estero in tre casi su quattro, mentre i più piccoli sono quasi sempre nati in Italia.



## 2. I giovani protagonisti delle migrazioni

Oltre al dato numerico occorre non dimenticare che si parla di giovani biografie e che “ogni storia migratoria è anche la storia di bambini, ragazzi e adolescenti che attraversano frontiere, non solo geografiche, verso un paese nuovo e del tutto sconosciuto”.<sup>20</sup>

Ed effettivamente guardare al fenomeno migratorio con una particolare attenzione verso i più giovani consente di analizzare, oltre al dato quantitativo, la realtà delle politiche di accoglienza, scolastiche, giovanili e di coesione sociale.

In letteratura non vi è accordo su una definizione univoca con riferimento ai figli dell’immigrazione e, anzi, vi è il rischio, anche fra gli studiosi italiani, che l’utilizzo delle etichette possa generare confusione.

Maurizio Ambrosini ritiene che “applicare un’etichetta a un gruppo sociale, definendolo a partire dalle sue origini o addirittura da quelle dei suoi genitori, è un tipico esempio di costruzione di una categoria sociologica”.<sup>21</sup>

Ad ogni modo, il termine più usato, anche se non si tratta di un universo omogeneo, è quello di «seconde generazioni» riferendosi, primariamente, ai bambini nati e cresciuti nella società ricevente da genitori stranieri.

Con riferimento a quei minori che nati all’estero giungono nel paese ricevente tra i 15 e i 18 anni,<sup>22</sup> è stata proposta una *visione graduata* «decimale» della seconda generazione.

Rumbaut<sup>23</sup> ha proposto, pertanto, il concetto di «generazione 1,5», e aggiungendo poi la generazione 1,25 e quella 1,75: la generazione 1,5 è quella che ha cominciato il processo di socializzazione e la scuola primaria nel paese di origine, ma ha completato l’educazione scolastica all’estero; la generazione 1,25 è quella che emigra tra i 13 e 17 anni; la generazione 1,75 si trasferisce all’estero nell’età prescolare (0-5 anni).

Sebbene, quindi, in Italia, l’attenzione sia posta sulle seconde generazioni, la quota più significativa è formata dalla generazione 1,5. Ed infatti le maggiori ricerche sul campo si riferiscono a queste generazioni (1,5 e 1,25), ossia ai pre-adolescenti e adolescenti ovvero ragazzi e ragazze nati altrove e ricongiunti all’inizio della loro carriera scolastica ad uno o entrambi i genitori.<sup>24</sup> Differenziare per appartenenze generazionali potrebbe sembrare un esercizio teorico, ma sotto il profilo giuridico nascere in Italia o arrivarvi, sia pure qualche mese dopo, come si vedrà può fare la differenza.

Ad ogni modo con riferimento all’Italia potremmo distinguere: minori nati in Italia, minori ricongiunti, minori giunti soli (ovvero i minori non accompagnati),<sup>25</sup> minori arrivati per adozione internazionale, figli di coppie miste.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>21</sup> AMBROSINI, *Sociologia dell’immigrazione*, 171.

<sup>22</sup> Con riferimento ai bambini nati all’estero e trapiantati in tenera età nel paese ricevente non vi sono particolari problemi a farli rientrare nella categoria della seconda generazione.

<sup>23</sup> R. RUMBAUT, *The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants*, in «International Migration Review» (1994) 4, 748-794.

<sup>24</sup> Cfr. nota 19.

<sup>25</sup> Questa categoria di minori viene fatta rientrare nella categoria di primi emigranti. Tre sono le caratteristiche che contraddistinguono questi minori: a) la cittadinanza di un paese non UE; b) la minore età; c) l’assenza dell’adulto che ne sia responsabile.

<sup>26</sup> AMBROSINI, *Sociologia dell’immigrazione*, 172.

Appartenenza decimale di Rumbaut				
Luogo di nascita	Età di immigrazione			
	>18	13>17	07>12	0>6
Estero	Generazione 1.0	Generazione 1.25	Generazione 1.5	Generazione 1.75
Paese di immigrazione dei genitori	Generazione 1.0	Generazione 2.0		

Fonte: da R. RUMBAUT, *The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants*, in «International Migration Review», (1994) 4, 748-794.

### 3. La vigente disciplina sulla cittadinanza alla prova delle seconde generazioni

In ogni paese vi è una legislazione specifica che disciplina i modi per acquisire, trasmettere o perdere la cittadinanza.<sup>27</sup>

Attualmente, in Italia, i modi attraverso i quali l'autorità pubblica provvede alla definizione dell'acquisto o della perdita dello *status civitatis* sono disciplinati, come già anticipato, dalla legge n. 91/1992 e da due regolamenti di attuazione (DPR n. 572/93 e DPR n. 362/94).

In linea generale, nel contesto europeo, i principi su cui si fonda la cittadinanza sono quello della trasmissibilità della stessa per discendenza ovvero il principio dello *ius sanguinis* e il principio dello *ius soli* ovvero l'acquisto per nascita sul territorio.

Essi fanno capo a due distinte tradizioni giuridiche. Lo *ius sanguinis* privilegia la tradizione dell'appartenenza ad un'etnia mentre lo *ius soli* privilegia la dimensione territoriale.<sup>28</sup>

Storicamente lo *ius soli* s'inserisce in una tradizione feudale e monarchica, secondo cui tutti i nati nel territorio del signore o del re, erano suoi sudditi. La tradizione opposta, quella degli stati-nazione repubblicani traeva, invece, la sua legittimazione dalla comunità nazionale: la cittadinanza accordata secondo lo *ius sanguinis* si traduceva in appartenenza ereditaria a quella comunità.<sup>29</sup>

Si tratta di consuetudini legate alla storia politica e sociale di ogni paese. I paesi di immigrazione di antica data, in particolare quelli anglosassoni e latino-americani, attribuiscono la cittadinanza a tutte le persone nate sul loro territorio incuranti della cittadinanza dei genitori.<sup>30</sup> Altri paesi, fra cui molti stati europei, garantiscono la cittadinanza principalmente in accordo con lo *ius sanguinis*.

In Italia la vigente legge sulla cittadinanza votata nel 1992 è basata principalmente sul principio della discendenza (*ius sanguinis*) così come si evince dall'art.1 lett. a): "È cittadino per nascita: a) il figlio di padre o madre cittadini". In alcuni casi residuali si applica il principio dello *ius*

<sup>27</sup> Sulle politiche di cittadinanza in Europa cfr. M.M. HOWARD, *The politics of Citizenship in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

<sup>28</sup> Cfr. RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 55.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Per una panoramica storico-normativa in Europa sulla cittadinanza cfr. D. PORENA, *Il problema della cittadinanza. Diritti, sovranità, democrazia*, Giappichelli, Torino 2011.

*soli*.<sup>31</sup> In tale ultimi casi specifici non esiste alternativa, in quanto il neonato diventerebbe apolide e nessuno può nascere senza cittadinanza.<sup>32</sup>

Con riferimento ai minori stranieri nati in Italia o ricongiunti con la propria famiglia, vista l'impossibilità di esaminare nel dettaglio la normativa, si evidenzierà quanto emerge dall'attuale art. 4 della legge sulla cittadinanza al comma 2 che recita testualmente: "Lo straniero nato in Italia, che vi abbia risieduto legalmente senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età, diviene cittadino se dichiara di voler acquistare la cittadinanza italiana entro l'anno della suddetta data".

Ne deriva che coloro che, oggi, nascono in Italia da genitori stranieri fino al diciottesimo anno di età rimangono tali. Pertanto nessuna differenza con coloro che nascono altrove e poi si ricongiungono ai genitori o arrivano in Italia da soli. Tutti stranieri, tutti minori.<sup>33</sup> Essendo stranieri avranno, quindi, bisogno di un documento di soggiorno, sia esso di altri o autonomo che va rinnovato e portato sempre in tasca insieme alla carta di identità.

Con riferimento ai criteri, un elemento importante è quello della permanenza sul territorio che nel caso di minori figli di stranieri è particolarmente gravoso (la permanenza continuativa per 18 anni).

Con il decreto legge n. 69/2013 il legislatore ha stemperato tale gravità stabilendo che al neo-diciottenne "non sono imputabili inadempimenti riconducibili ai genitori o agli uffici della pubblica amministrazione (art. 33). Vi potevano essere, infatti, numerosi motivi per cui non si era in grado di dimostrare "la continuativa e ininterrotta presenza sul territorio".<sup>34</sup>

In questo modo "i cittadini stranieri nati in Italia potranno acquisire lo *status civitatis* italiano dimostrando, alternativamente il possesso di entrambi i requisiti, anagrafico e di soggiorno o uno solo di essi (anche discontinuamente), oppure semplicemente l'effettiva presenza sul territorio italiano dalla nascita alla maggiore età, essendo in tutti casi irrilevanti gli inadempimenti dei terzi (genitori o pubblica amministrazione)".<sup>35</sup>

Con il suddetto decreto è stato, inoltre, introdotto l'obbligo per gli ufficiali di stato civile di comunicare agli interessati la possibilità di esercitare il diritto acquisito alla cittadinanza, secondo quanto previsto dall'art. 4 legge n. 91/92.

Va da sé che queste novità rappresentano dei passi avanti verso tutti quei soggetti che pur riconoscendosi (e talora sono riconosciuti anche dai loro insegnanti!) nei valori e nella lingua di questo paese per il diritto, però, fino alla maggiore età, rimangono stranieri. E, in quanto tali, sono esclusi da quello *status* (la cittadinanza) che costituisce il presupposto - il punto di attrazione - di una serie di situazioni soggettive (di diritto e di dovere) che fanno capo ad un soggetto appartenente stabilmente ad una comunità determinata.

<sup>31</sup> È cittadino per nascita: b) chi è nato nel territorio della Repubblica se entrambi i genitori sono ignoti o apolidi, ovvero se il figlio non segue la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato al quale questi appartengono. È considerato cittadino per nascita il figlio di ignoti trovato nel territorio della Repubblica, se non venga provato il possesso di altra cittadinanza".

<sup>32</sup> Cfr. C. CROSETTA, *Vuoti di cittadinanza. Le proposte di attribuzione della cittadinanza ai minori "italo-stranieri"*, in «Comparazione e diritto civile» (2015), 11.

<sup>33</sup> Cfr. RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 74.

<sup>34</sup> Vi possono essere motivi familiari (p.e. la irregolarità dei genitori al momento della nascita e, quindi una tardiva iscrizione del minore all'anagrafe, un periodo all'estero prima dell'inizio della scuola dell'obbligo) o motivi amministrativi (ritardi nella trascrizione di un cambio di residenza).

<sup>35</sup> M. GIOVANNETTI – N. ZORZELLA, *Da nativi stranieri a cittadini italiani. L'art. 33 del DL 69/2013: tra apertura e occasione mancata*, in «Diritto, immigrazione e cittadinanza» (2013) 3, 13-36.

L’istituto della cittadinanza, infatti, non è solo lo strumento formale attraverso il quale si raggiunge la piena titolarità di diritti e doveri, ma è anche uno strumento ove si evidenzia la parità fra immigrati e nazionali,<sup>36</sup> anche se non può comunque essere sempre considerato un indicatore del livello di integrazione raggiunto.

Infine si evidenzia che con l’entrata in vigore del Trattato dell’Unione Europea del 1992, alla cittadinanza dello Stato di residenza si è aggiunta anche una cittadinanza europea attribuita a tutti coloro che sono cittadini di uno Stato dell’unione europea.

I diritti attribuiti al cittadino europeo si concretizzano nella libertà di circolare e soggiornare nell’Unione, nel diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni comunali dello Stato in cui risiede, nella facoltà di proporre petizione al Parlamento europeo e, infine, nella possibilità di godere della tutela delle autorità diplomatiche e consolari di un altro Stato membro dell’Unione qualora si trovi in uno Stato terzo in cui non esiste una rappresentanza del proprio Paese.

Considerando che la cittadinanza dell’Unione Europea non è la sommatoria delle diverse cittadinanze nazionali, ma di essa, come detto, ne potranno beneficiare i cittadini per nascita o per naturalizzazione, di ciascuno stato membro la definizione adottata a livello europeo diventa fonte di una doppia discriminazione confermando ai cittadini dell’Unione i diritti mentre i cittadini dei paesi terzi continuano ad essere esclusi persino dal novero delle competenze dell’Unione. Inoltre trasferendo a livello sovranazionale le differenti definizioni di cittadinanza nazionale, si sancisce anche l’esistenza di una linea di demarcazione non basata su criteri omogenei.<sup>37</sup>

Germania	Belgio	Irlanda	Olanda	Spagna	Francia	Inghilterra
Dalla nascita chi ha un genitore che vive legalmente sul territorio da almeno 8 anni ed ha un permesso di soggiorno permanente da almeno 3.	Diviene cittadino a 18 anni chi nasce nel paese; può conseguire la cittadinanza a 12 anni se ha i genitori che risiedono da almeno 10 anni.	Può diventare irlandese chi nasce da un genitore che risiede regolarmente da almeno 3 anni prima della sua nascita.	Diventa olandese a 18 anni chi ha un permesso di soggiorno regolare e ha vissuto nel paese almeno 5 anni senza interruzioni.	Diventa spagnolo chi nasce sul territorio da genitori stranieri residenti da almeno 10 anni (5 se rifugiati politici; 2 se provenienti da paesi ispano-americani).	Nascita da genitori stranieri: diritto alla cittadinanza a 18 anni, se ha vissuto nel paese almeno 5 anni, dall’età di 11 in poi; può essere anticipata a 16 o a 13 dai suoi genitori.	Diventa cittadino chi nasce da un genitore residente nei 10 anni successivi alla sua nascita.

#### 4. Un tentativo di riforma

Il testo approvato alla Camera,<sup>38</sup> e ora fermo in Senato<sup>39</sup> riscrive, in parte, i modi di acquisto della cittadinanza da parte di soggetti minorenni stranieri così come previsto dalla legge n.91/1992.

In particolare vengono previste alcune nuove fattispecie che configurano un vero e proprio diritto alla cittadinanza allorché si realizzino determinate condizioni.

<sup>36</sup> Cfr. J. OSTERHAMMEL, *The transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2014.

<sup>37</sup> Cfr. RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 62.

<sup>38</sup> ddl C 9 approvato dalla Camera dei deputati il 13 ottobre 2015.

<sup>39</sup> ddl S 2092.

All'art. 1 comma 1 della legge n. 91/92 è aggiunta la lettera b-bis),<sup>40</sup> che prevede l'acquisto della cittadinanza italiana per chi è nato nel territorio della Repubblica da genitori stranieri, di cui almeno uno sia titolare del diritto di soggiorno permanente<sup>41</sup> o sia in possesso del permesso di soggiorno UE per soggiornanti di lungo periodo.<sup>42</sup>

Occorre, inoltre (ed è questa la seconda condizione), che vi sia la dichiarazione di volontà - entro il compimento della maggiore età e in modo espresso per l'acquisto della cittadinanza - da parte di un genitore o di chi esercita la responsabilità genitoriale davanti l'ufficiale dello stato civile del comune di residenza del minore, da annotare a margine dell'atto di nascita.<sup>43</sup>

Nell'ipotesi in cui tale dichiarazione non sia stata resa, l'interessato può fare richiesta di acquisto della cittadinanza all'ufficiale di stato civile entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.<sup>44</sup>

Infine si precisa che corre l'obbligo per la direzione sanitaria del punto di nascita informare il genitore di questa facoltà e, per l'ufficiale di stato civile, oltre a doverlo informare al momento della dichiarazione, anche quello previo di comunicare ai residenti di cittadinanza straniera, nei sei mesi precedenti il compimento della maggiore età del figlio, "la facoltà di acquisto della cittadinanza ai sensi dell'art. 1 comma 1, lettera b-bis) e dell'art. 4, commi 2 e 2-bis, con indicazione dei relativi presupposti e delle relative modalità di acquisto", prevedendo, in caso di inadempimento di tale obbligo, la sospensione dei termini di decadenza per la dichiarazione di elezione di cittadinanza.

Orbene, la suddetta fattispecie, pertanto, modifica i criteri delle modalità acquisitive della cittadinanza attraverso il principio dello *ius soli*. Si parla di *ius soli temperato*.

Con riferimento, invece, al termine previsto all'art. 4, comma 2 per la dichiarazione di cittadinanza è previsto un termine di due anni, invece che uno, a partire dal diciottesimo anno per poter esercitare la facoltà ivi prevista (ovvero la dichiarazione).

La seconda fattispecie, denominata *ius culturae* prevede l'acquisto della cittadinanza del minore straniero che sia nato in Italia o vi abbia fatto ingresso entro il compimento del dodicesimo anno di età, purché abbia frequentato regolarmente, ai sensi della normativa vigente, per

<sup>40</sup> Così l'art.1 della l.91/92 riformulato (**in grassetto il testo della riforma**): 1. È cittadino per nascita: a) il figlio di padre o di madre cittadini; b) chi è nato nel territorio della Repubblica se entrambi i genitori sono ignoti o apolidi, ovvero se il figlio non segue la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato al quale questi appartengono. b-bis) **chi è nato nel territorio della Repubblica da genitori stranieri, di cui almeno uno sia titolare del diritto di soggiorno permanente ai sensi dell'articolo 14 del decreto legislativo 6 febbraio 2007, n. 30, o sia in possesso del permesso di soggiorno UE per soggiornanti di lungo periodo di cui all'articolo 9 del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286.** 2. È considerato cittadino per nascita il figlio di ignoti trovato nel territorio della Repubblica, se non venga provato il possesso di altra cittadinanza. 2-bis. **Nei casi di cui alla lettera b-bis) del comma 1 la cittadinanza si acquista a seguito di una dichiarazione di volontà in tal senso espressa, entro il compimento della maggiore età dell'interessato, da un genitore o da chi esercita la responsabilità genitoriale all'ufficiale dello stato civile del comune di residenza del minore, da annotare a margine dell'atto di nascita. La direzione sanitaria del punto nascita ovvero l'ufficiale dello stato civile cui è resa la dichiarazione di nascita informa il genitore di tale facoltà. Entro due anni dal raggiungimento della maggiore età l'interessato può rinunciare alla cittadinanza italiana se in possesso di altra cittadinanza.** 2-ter. **Qualora non sia stata resa la dichiarazione di volontà di cui al comma 2-bis, i soggetti di cui alla lettera b-bis) del comma acquistano la cittadinanza se ne fanno richiesta all'ufficiale dello stato civile entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.**

<sup>41</sup> Ex art. art. 14 del D.Lgs del 60 febbraio n.30/2007

<sup>42</sup> Il permesso UE per soggiornanti di lungo periodo è quello disciplinato dall'art. 9 del D.Lgs. n. 286/1998.

<sup>43</sup> Per il testo completo dell'articolo cfr. nota 40

<sup>44</sup> Cfr. nota 40.

almeno cinque anni nel territorio nazionale uno o più cicli presso istituti appartenenti al sistema nazionale di istruzione o percorsi di istruzione e formazione professionale triennali o quadriennali. Nel caso in cui la frequenza riguardi il corso di istruzione primaria, è altresì necessaria la conclusione positiva di tale corso.<sup>45</sup>

In questo caso, quindi, si “svincola l’acquisto *iure soli* dal domicilio legale del genitore sul territorio italiano e lo si considera alla luce della frequenza regolare di un percorso di istruzione e formazione professionale da parte del minore”.<sup>46</sup>

Anche in questo caso è necessaria la dichiarazione di volontà - entro il compimento della maggiore età e in modo espresso per l’acquisto della cittadinanza - da parte di un genitore o da chi esercita la responsabilità genitoriale davanti l’ufficiale dello stato civile del comune di residenza del minore. E allo stesso modo se tale dichiarazione non è stata resa l’interessato può fare richiesta di acquisto della cittadinanza all’ufficiale di stato civile entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.

Un’ulteriore ipotesi di acquisto *iure culturae* è prevista per coloro che fanno ingresso nel territorio italiano tra i 12 e i 18 anni purché siano legalmente residenti da almeno 6 anni (quindi che vi risiedano legalmente da quando avevano almeno 12 anni compiuti) e abbiano frequentato e concluso un ciclo scolastico di istruzione e formazione professionale con il conseguimento del relativo titolo.<sup>47</sup>

Tra le ulteriori modifiche si evidenzia, infine, che nel disegno di legge è attribuita ai comuni, in collaborazione con gli istituti scolastici, la promozione in favore di tutti i minori di iniziative di educazione alla conoscenza e alla consapevolezza dei diritti e dei doveri legati alla cittadinanza.

## A mo’ di conclusione

Il breve percorso delineato ha evidenziato che la nascita e la socializzazione delle seconde generazioni, anche indipendentemente dalla volontà dei soggetti coinvolti, produce uno svi-

---

<sup>45</sup> Così l’aggiunta all’art. 4 dei commi 2-bis e 2-ter: all’articolo 4, dopo il comma 2 sono aggiunti i seguenti: 2-bis. *Il minore straniero nato in Italia o che vi ha fatto ingresso entro il compimento del dodicesimo anno di età che, ai sensi della normativa vigente, ha frequentato regolarmente, nel territorio nazionale, per almeno cinque anni, uno o più cicli presso istituti appartenenti al sistema nazionale di istruzione o percorsi di istruzione e formazione professionale triennale o quadriennale idonei al conseguimento di una qualifica professionale, acquista la cittadinanza italiana. Nel caso in cui la frequenza riguardi il corso di istruzione primaria, è altresì necessaria la conclusione positiva del corso medesimo. La cittadinanza si acquista a seguito di una dichiarazione di volontà in tal senso espressa, entro il compimento della maggiore età dell’interessato, da un genitore legalmente residente in Italia o da chi esercita la responsabilità genitoriale, all’ufficiale dello stato civile del comune di residenza, da annotare nel registro dello stato civile. Entro due anni dal raggiungimento della maggiore età, l’interessato può rinunciare alla cittadinanza italiana se in possesso di altra cittadinanza.*

2-ter. *Qualora non sia stata espressa la dichiarazione di volontà di cui al comma 2-bis, l’interessato acquista la cittadinanza se ne fa richiesta all’ufficiale dello stato civile entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.*

<sup>46</sup> CROSETTA, Vuoti di cittadinanza, 22.

<sup>47</sup> f-bis): *allo straniero che ha fatto ingresso nel territorio nazionale prima del compimento della maggiore età, ivi legalmente residente da almeno sei anni, che ha frequentato regolarmente, ai sensi della normativa vigente, nel medesimo territorio, un ciclo scolastico, con il conseguimento del titolo conclusivo, presso gli istituti scolastici appartenenti al sistema nazionale di istruzione, ovvero un percorso di istruzione e formazione professionale triennale o quadriennale con il conseguimento di una qualifica professionale.*

luppo delle interazioni, degli scambi, a volte dei conflitti tra popolazioni immigrate e società ospitante, obbligando a prendere coscienza di una trasformazione irreversibile nella geografia umana e sociale dei paesi in cui avvengono.<sup>48</sup>

In altri termini l'incremento dei rapporti tra gli immigrati e le istituzioni della società ricevente, sta producendo un processo di progressiva "cittadinizzazione" dell'immigrato, che lo porta ad essere membro e soggetto della città intesa nella più larga accezione del termine.<sup>49</sup>

Al tempo stesso ragionare sulla cittadinanza non è semplice, poiché significa "richiamare i temi dei confini, della distinzione tra chi è dentro e chi è fuori della comunità, del patto sociale, dell'accesso ai diritti, della possibilità di beneficiare risorse".<sup>50</sup>

Si tratta di un tema spinoso che, di fatto, mette alla prova la concezione stessa della società italiana che solo qualche anno addietro si definiva una nazione su base «etnica» formata, prima di tutto, da figli e discendenti di italiani.<sup>51</sup>

Occorre evidenziare, però, che il dibattito sulla cittadinanza e la sua riforma non riguardano gli immigrati, ma gli stranieri. Nel caso specifico non riguarda coloro che sono appena giunti nel paese, ma coloro che vi sono nati o che vi risiedono stabilmente.

Pertanto riguarda "biografie avviate altrove e arricchite in Italia, storie di vita nate in Italia e dipanate esclusivamente in Italia".<sup>52</sup>

Va inoltre chiarito che alle seconde generazioni non debbano essere dati nuovi criteri per concedere la cittadinanza. La cittadinanza per loro è già prevista per legge: la disputa è sul momento (alla nascita, all'inizio della scuola dell'obbligo, alla fine del percorso scolastico, ai 14 anni...) in cui questa acquisizione debba avvenire.

La discussione, quindi, è sui tempi e sui criteri necessari da rispettare per poter acquisire la cittadinanza in quanto per i minori stranieri di seconda generazione la cittadinanza è avvertita come un riconoscimento di un'evidenza, un atto dovuto della "naturale sedimentazione di una storia personale costruita in Italia, con compagni e sogni italiani".<sup>53</sup>

Occorre far sì che "le aspettative di questi giovani nuovi italiani"<sup>54</sup> non restino inevase, correndo il rischio che le delusioni si trasformino in stimoli pericolosi verso devianze sociali più radicalizzate. Rivedere la legge sulla cittadinanza costituisce un asset fondamentale, il primo passo sostanziale per fare in modo che chi nasce e cresce nel nostro Paese non rischi di rimanere un italiano di serie b".<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Cfr. AMBROSINI, *Sociologia dell'immigrazione*, 170.

<sup>49</sup> Cfr. A. BASTENIER – F. DASSETTO, *Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei*, in A. BASTENIER – F. DASSETTO et al. (a cura di), *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Fondazione Agnelli, Torino 1990.

<sup>50</sup> RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 81.

<sup>51</sup> Cfr. G. ZINCONI, *Familismo legale, Come (non) diventare italiani*, Laterza, Roma-Bari 2006.

<sup>52</sup> RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 71.

<sup>53</sup> E. COLOMBO – L. DOMANESCHI – C. MARCHETTI, *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, FrancoAngeli, Milano 2009, 71.

<sup>54</sup> Cfr. L. TURCO, *I nuovi italiani*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>55</sup> CENSIS, *50° Rapporto sulla situazione sociale del paese*, FrancoAngeli, Milano 2009, 526.

La riforma in discussione in Parlamento si muove in questo senso ritenendo che il riconoscimento della cittadinanza in base allo *ius soli*, seppur temperato, e allo *ius culturae* sia “maggiormente congruente con la crescente mobilità internazionale delle persone e il radicamento delle comunità immigrate”.<sup>56</sup>

Purtroppo “la realtà corre più veloce delle norme e, così, mentre la politica discute su quale tipo di *ius soli* adottare (temperato, differito, legato alla scuola), i bambini crescono e gli adolescenti diventano maggiorenni scoprendo di essere ospiti nel paese che ritenevano essere la loro casa”.<sup>57</sup>

prof.farina@gmail.com ■

---

<sup>56</sup> L. ZANFRINI, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2005, 97.

<sup>57</sup> RICUCCI, *Cittadini senza cittadinanza*, 10-11.



## **Dai «Muri di Stato» alla cultura della convivialità: suggerimenti a partire dai *Border Studies***

---

**Antonino Romano\***

### **From the «State Walls» to the Culture of Harmonious Living: Suggestions from Border Studies**

#### **► SOMMARIO**

Lo studio è finalizzato a evidenziare il contributo che i *Border Studies* offrono allo studio di nuove ma sempre antiche metafore della violenza simbolica, come quella dei Muri di Stato. L'articolo focalizza i concetti di base utilizzati nell'analisi critica dei *Border Studies*, confrontati con alcuni studi critici sulla globalizzazione, il multiculturalismo e il concetto di convivialità. L'analisi descrittiva propone, infine, una possibile soluzione nella riorganizzazione teorico-pratica del concetto di convivialità a partire anche dal contributo che il dialogo interreligioso, come palestra sperimentale, compie quotidianamente, tentando di abbattere i bastioni e gli inutili muri di quei sistemi culturali chiusi del totalitarismo del pensiero assertivo.

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Border Studies*; *Communication Studies*; Convivialità; Deterritorializzazione; Globalizzazione; Ibridismo; Identità; Migrazioni; Multiculturalità; Nail Th.; Nomadologia; Postcolonialismo; Post-strutturalismo; Transumanesimo; Wall.

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

## Introduzione

La simbolica dei «muri di Stato» è un'analogia tematica che richiama argomenti fondamentali trattati nei *Cultural Studies*;<sup>1</sup> questa simbolica rimanda direttamente agli ambiti di studio sui confini etnici e la *nomadologia*.<sup>2</sup> I «muri di Stato» sono evocazioni simboliche già conosciute in altri ambiti di protesta sociale e di rivendicazione dei diritti umani.<sup>3</sup> Più che realtà materiali, i muri possono essere ricompresi come rigurgiti delle semantiche postcoloniali, finalizzate a pescare nel torbido dei livelli comunicazionali dell'immaginario populista, come dimostra l'attuale congerie che sta interessando gli USA di Donald Trump: esse sono una ritraduzione continua di quella «violenza simbolica» già denunciata da Pierre Bourdieu negli anni '70.<sup>4</sup> I «muri di Stato» costituiscono la grammatica di un linguaggio razzista ben noto, che fomenta pragmatiche comunicazionali fondate sui confini etnici, demarcando lo spazio identitario all'interno di un contesto temporale paradigmatico. I «muri di Stato» simbolizzano, in sintesi, una moda tipica della comunicazione politica attuale (es. USA, Ungheria); attraverso narrazioni da *agenda setting* traspongono obsolete retoriche postcolonialiste a quella volontà di potenza mercantilistica che è essenzialmente inumana, imponendo sfacciatamente simboliche comunicazionali di Stato contro i «diversi».<sup>5</sup> Quindi, i «muri di Stato» ripresentano in modo caricaturale il razzismo di seconda generazione non più biologico ma *glocalmente* culturale.<sup>6</sup>

Uno studio panoramico di queste tematiche è poco praticabile; tuttavia, sembra opportuno evidenziare il contributo che all'interno della macro-area dei *Cultural Studies*, negli ultimi trent'anni hanno assunto i *Border Studies* e gli studi sulle migrazioni, sempre più consistenti.<sup>7</sup> Il nostro intento è mirato a focalizzare l'attenzione dei Lettori su quest'ambito scientifico di studio multidimensionale, cogliendo alcune suggestioni più rilevanti che sono offerte dai *Border Studies*.

## 1. I Muri di Stato sotto la lente dei *Border Studies*

### 1.1. Dal pensiero rizomatico alla critica postcoloniale

La nozione della *differenza* sociale e culturale, associata alla concezione di *diaspora etnica* e a quella di *multiculturalismo*, è entrata a pieno titolo nel bagaglio scientifico dei *Cultural Studies*.<sup>8</sup> In modo particolare, la metodologia della ricerca dei *Cultural Studies*, applicata all'esplora-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. HARTLEY, *A Short History of Cultural Studies*, Sage Publications, London 2003, 8-11; P. GILROY, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003; R. J. C. YOUNG, *Introduzione al post-colonialismo*, Meltemi, Roma 2005.

<sup>2</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995; G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Nomadologia. Pensieri per il mondo che verrà*, Castelvecchi, Roma 1995.

<sup>3</sup> Cfr. G. SALVATORE (Ed.), *Pink Floyd: The Wall. Rock e multimedialità*, Nuovi equilibri, Viterbo 2005.

<sup>4</sup> Cfr. P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris 2001, 265-272.

<sup>5</sup> Cfr. A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma 2005, 172; P. GILROY, *Dopo l'impero. Melanconia o cultura conviviale?*, Meltemi, Roma 2006, 155-157.

<sup>6</sup> Cfr. S. FRANCHI – M. MARCHESINI, *Introduzione. La sfida del glocalismo nella prospettiva della globalizzazione*, in IDEM (Edd.), *Filosofia dei mondi globali. Conversazioni con Giacomo Marramao*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, 7-25.

<sup>7</sup> Si vedano ad esempio i seguenti testi: Th. NAIL, *Theory of Border*, Oxford University Press, New York 2016; Th. M. WILSON – H. DONNAN (Edd.), *A Companion to Borders Studies*, Willey-Blackwell, New York 2012.

<sup>8</sup> Cfr. HARTLEY, *A Short History of Cultural Studies*, 123.

zione della questione monografica che correla la differenza sociale con l'identità etnica, consente di studiare l'*etnocentrismo* a partire da un approccio multidimensionale.<sup>9</sup> Un'impronta caratteristica ai *British Cultural Studies* è stata lasciata dal poliedrico pensiero di *Stuart Hall* (1932-2014). Giamaicano di nascita, divenne britannico di adozione, quando chiamato da *Richard Hoggart* (1918-2014), diventò *Direttore del Centre for Contemporary Cultural Studies* della scuola della *Birmingham University*.<sup>10</sup> Tra le molteplici riflessioni di Hall, si distingue lo studio per il tema del soggetto e la differenza, che è declinato a partire dalla teoria rappresentazionale della conoscenza: non esiste identità al di fuori delle rappresentazioni culturali. L'anti-essenzialismo di Hall provoca un effetto domino sugli studi dei paradigmi culturali, in modo particolare all'interno della macroarea tematica riguardante la globalizzazione e la differenza, l'indagine sul futuro del multiculturalismo, la questione delle nuove etnicità, i processi di ibridazione determinati dalle migrazioni diasporiche; queste tematiche evolvono in modo esponenziale nei dibattiti attuali come argomenti trasversali di ogni riflessione integrata e interdisciplinare.<sup>11</sup>

Tra le varie prospettive interdisciplinari attuali dei *Cultural Studies*, i *Border Studies* hanno precisato alcuni strumenti concettuali binari che risultano utili per avviare ricerche monografiche specifiche come ad esempio: margine/centro, identità/differenza, interni/esterni, stanziali/attra-versatori, ecc.<sup>12</sup> Questi concetti *disposizionali* potrebbero essere organizzati secondo un cluster (teorico) operativo per scomporre in unità di analisi il vasto tema del *con-fine etnico* che è da intendere non come spazio materiale ma come metafora comunicazionale. La simbolica della mobilità riproduce il bisogno di ridefinire i confini della propria identità culturale rispetto al diverso; Paola Zaccaria precisa in questi termini chiari tale visione di sfondo: «La mobilità della frontiera diviene paradigma di cambiamento e trasformazione: nominarsi *new mestizia* comporta un *caminho*, un processo di ridefinizione del sé e della cultura». <sup>13</sup> Grazie ai *Border Studies* è possibile apprezzare positivamente i processi di ibridazione culturale come parte integrante del multiculturalismo e studiare le espressioni comunicazionali dei *border crossing* (la *metodologia degli oppressi* di Sandoval, l'*alter-cultura*, la *contronarrativa*, *In-between*, *World music*, *Miscegenation*, ecc).

Sullo sfondo teorico dei *Border Studies*, luccica il genio anticonformista di Gilles Deleuze (1925-1995) insieme con Félix Guattari (1930-1992). In *Logique du sens* (1969), Deleuze propone l'idea di un corpo senza organi, inaugurando così un movimento di pensiero che riflette sull'idea di deterritorializzazione; questo concetto implica che i confini di stato non condizionino più la vita degli individui che si connettono tra di loro proprio per gli interessi economici e transculturali che sono trasversali ad ogni società statale.<sup>14</sup> In effetti, con il poststrutturalismo e la forte predominanza del decostruzionismo di Derrida, gli studi culturali assumono un ruolo importante per la trasversalità delle tematizzazioni, come ad esempio l'analisi delle rappresentazioni collettive

<sup>9</sup> Cfr. P. SAUKKO, *Doing research in Cultural Studies. An introduction to classical and new methodological approaches*, Sage Publications, London 2003, 91-94.

<sup>10</sup> Cfr. M. MELLINO, *Presentazione*, in S. HALL, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma 2006, 7-9.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, 24-28.

<sup>12</sup> Cfr. P. ZACCARIA, *Border Studies*, in M. COMETA (Ed.), *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Coglitore – F. Mazzara, Meltemi, Roma 2004, 86-96.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>14</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, 325-327.

attraverso gli studi sul linguaggio.<sup>15</sup> Il poststrutturalismo di Deleuze incide sulla questione teorico-fondativa di un nuovo modo di studiare la realtà sociale e culturale contraria allo storicismo idealista di Hegel. Gli strumenti concettuali e il senso devono essere ricompresi a partire da un nuovo modo di concepire il pensiero secondo la metafora del rizoma che si caratterizza per le propaggini a maglia delle radici, come nel caso della gramigna che crea continuamente una rete di fitte relazioni. Il pensiero rizomatico si oppone al pensiero arborescente che a fittone scende nelle profondità verticali di un inconscio storico (contro il freudismo) e si estende in un progresso indefinito (contro l'idealismo); al contrario, il pensiero rizomatico cerca nei linguaggi nuove interconnessioni e nuove reti sociali e culturali.<sup>16</sup>

Grazie agli studi di Deleuze, è stato possibile avanzare nella critica del pensiero assiomatico essenzialista che rievoca illusoriamente un'identità solida (contro le identità liquide), esistita solo nelle costruzioni mitologiche di qualche idealista. Tra i vari strumenti per l'analisi, la teoria della «Critical discourse analysis»,<sup>17</sup> che operazionalizza molteplici assunti già elaborati dalla «Content analysis»,<sup>18</sup> offre nuove possibilità ai *Border Studies* per l'esame di tematiche legate all'esaltazione delle identità razziste, ai muri di Stato e ai linguaggi della violenza assertiva post-coloniale.<sup>19</sup> È evidente che lo spostamento di attenzione dall'ambito semiotico a quello più complesso dei *Communication Studies* porta maggiore luce ai problemi trattati dai *Subaltern Studies*.<sup>20</sup>

Nel quadro della critica postcolonialista, emergono come interlocutori privilegiati non solo i paesi tradizionalmente assoggettati da potenze imperialiste, ma nuove strutture subculturali.<sup>21</sup> L'approfondimento delle questioni inerenti alla problematica migratoria ha portato alla sistematizzazione della teoria del transnazionalismo congiunta alla corrispondente teoria della diaspora che ha analizzato le dinamiche di connessione e i processi di ibridazione culturale.<sup>22</sup> Lo studio storico sulla migrazione umana, ad esempio, mette in luce la differenza con il nomadismo. La migrazione dei popoli fa emergere nella storia umana la volontà di potenza degli imperi che ne provoca il movimento (rispetto al nomadismo) e fa risaltare lo sfondo oppressivo della globalizzazione postcoloniale.<sup>23</sup> Lo studio si rende più omogeneo se il binomio di analisi prende in considerazione il rapporto tra politica ed economia. Un mondo sempre più separato da barriere e da confini sanziona l'inarrestabile avanzare di nuovi imperialismi.<sup>24</sup>

---

<sup>15</sup> Cfr. Ch. BARKER – D. GALASINSKI, *Cultural Studies and Discours Analysis. A Dialogue on Language and Identity*, Sage Publications, London 2001, 9-16.

<sup>16</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presse Universitaires de France, Paris 1968, 288-291.

<sup>17</sup> Cfr. BARKER – GALASINSKI, *Cultural Studies*, 22-27.

<sup>18</sup> Cfr. C. GRASSI, *Sociologia della comunicazione*, Mondadori, Milano 2002, 61-62.

<sup>19</sup> Cfr. BARKER – GALASINSKI, *Cultural Studies*, 62-85; J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, 7-13.

<sup>20</sup> Cfr. P. CIANCONI, *Addio ai confini del mondo. Per orientarsi nel caos postmoderno*, FrancoAngeli, Milano 2011, 162-167.

<sup>21</sup> Cfr. R. J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An historical introduction. Anniversary Edition*, Wiley Blackwell, Oxford 2016, 57-69.

<sup>22</sup> Cfr. CIANCONI, *Addio ai confini del mondo*, 182-187.

<sup>23</sup> Cfr. R. J. C. YOUNG, *Empire, Colony, Postcolony*, Wiley Blackwell, Oxford 2016, 172-176.

<sup>24</sup> Cfr. J. ANDERSON, *Borders in the new imperialism*, in WILSON – DONNAN (Edd.), *A Companion to Borders Studies*, 153-154.

## 1.2. Il concetto di muro secondo Thomas Nail

Il confine rimanda immediatamente al contesto di delimitazione di un territorio statale, ma, se compreso nel contesto della teoria dei *Border Studies*, Nail afferma che i confini contemporanei costituiscono una trama narrativa di strutture ibride composte di differenti tecniche storiche che costruiscono i confinamenti.<sup>25</sup> Inoltre, il concetto di confine implica quello di movimento: ecco il motivo per il quale Nail introduce la nozione di *border kinopower*.<sup>26</sup> Questa nozione traduce la complessità che enfatizza la scomposizione concettuale per la sua comprensione più approfondita nei seguenti termini: confine come «stare-tra», movimento, processo di circolazione, spazio non riducibile, *limenologia* (*limology*) critica. La simbologia del muro come quella delle barriere (Wall, Fence), secondo Thomas Nail, esprime la violenza brutale di un regime di forza, un nuovo simbolo di imperialismo postcolonialista.<sup>27</sup> La complessità rende questa nozione una categoria interpretativa fondamentale, analoga alle categorie trascendentali kantiane.<sup>28</sup> Il muro è costituito dai mattoni che richiamano la struttura militare-governativa che impone una sua cinetica metaforica che rimanda continuamente alla separazione dei popoli e alla subordinazione tra culture egemoni e subculture in senso gramsciano.<sup>29</sup> Inoltre, i mattoni vengono accatastati l'uno con l'altro secondo un preciso ordine strutturale.<sup>30</sup> L'analisi delle epoche storiche mostra un'evoluzione di questa simbologia: i «muri militari» dell'impero romano, le fortificazioni medievali con le sue cittadelle, torri e territori definiti, i muri dei porti mercantili e militari, che hanno generato le città-portuali fino alle recenti costruzioni.<sup>31</sup> La simbologia del muro implica una forza sociale che spinge al suo interno l'enfatizzazione del potere centrale. Questa simbologia catalizza questo movimento endogeno soprattutto nell'attuale congerie della globalizzazione comunicazionale della *Network society*. Mentre grazie a quest'ultima, sembrava essere superata ogni barriera e dissolto ogni muro, la costruzione di nuovi «Muri di Stato» determina volutamente un cortocircuito metaforico proprio all'interno dei processi comunicativi, in modo tale da rafforzare il controllo e l'espansione del potere di tipo imperialistico endogeno-esogeno, attraverso la soluzione al bisogno di sicurezza, stabilità, identità nazionale. L'insorgenza di queste nuove patologie svela che le forme di totalitarismo non sono assolutamente scongiurate, ma si celano dietro ogni volontà di potenza di qualsiasi genere. Questa tensione imperialista rende sempre più lontano l'ideale umanista dell'universalismo.<sup>32</sup> Secondo Marc Augé, è necessario valutare criticamente il tentativo idealistico della dissolvenza dei confini identitari delle culture. La scomparsa della frontiera culturale invocata dall'universalismo umanista si trasforma in strumento di controllo del potere nelle mani sbagliate della cosmotecnologia del Grande Fratello.

<sup>25</sup> Cfr. NAIL, *Theory of Border*, 17.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, 24-26.

<sup>27</sup> "The second type of border is the wall. The wall, like the fence, is not only a set of empirical technologies for expanding, expelling, and compelling social movement, but also a regime of social force"; *Ibidem*, 64.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, 14.

<sup>29</sup> Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere. Edizione critica, vol. II, quaderno 10*, Einaudi, Torino 1975, 1342-1343.

<sup>30</sup> Cfr. NAIL, *Theory of Border*, 67.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, 68-86.

<sup>32</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Editions du Seuil, Paris 1992 [tr. it., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 2010], 9-11.

Alla domanda «che fine ha fatto il futuro?» si può rispondere solo percorrendo a piedi le strade delle nostre città.<sup>33</sup>

## 2. Deterritorializzazione e cultura della convivialità

### 2.1. Focus sul concetto di deterritorializzazione

Il contributo della critica culturale di Antonio Gramsci (1891-1937) ha mostrato i fondamenti della svolta critica filosofico-culturale contraria ad ogni pregiudizio storico egemone. Secondo l'impianto categoriale della filosofia gramsciana, l'imperialismo culturale imperversa già dalla fondazione, nell'epoca moderna, della storiografia filosofica fino ad oggi.<sup>34</sup> I confini esistono da sempre per essere varcati; però giustamente la contemporaneità più del passato è stata definita come l'epoca delle migrazioni.<sup>35</sup> La necessità del confine non nasce dall'affermazione di un'identità solida ma dal bisogno di essere oltrepassati per rendere possibile l'incontro, lo scambio, il potenziamento interculturale della convivialità dei popoli. A questo proposito, lo studio sulle migrazioni si è interessato dell'analisi delle metropoli, a partire dalle possibili eziologie, come ad esempio, lo studio dell'attrazione (es. ricerca del lavoro) e dei fattori di spinta (fame, guerre).<sup>36</sup> Un esempio di questa visione teorica si trova nelle riflessioni di Jacques Véron sul processo di urbanizzazione planetario e circa le caratteristiche delle «città sostenibili» che esprimano la volontà di promuovere un nuovo umanesimo planetario.<sup>37</sup> Giacomo Marramao nel suo saggio *Passaggio a occidente* aveva evidenziato quest'aspetto del «cosmopolitismo della differenza».<sup>38</sup>

Questi pochi elementi appena citati possono convincere i più restii tra gli studiosi a essere più convinti della necessità di approfondimento specialistico, evitando ogni sorta di superficialità o di riduzionismo capzioso della problematica. I nuovi paesaggi migratori impongono una lettura in profondità dei significati che sono veicolati dalle simboliche in continua trasformazione; questa gestazione può essere paragonata al processo biologico della meiosi: da cellule totipotenti differenti si sviluppano nuove funzioni vitali che permettono al genere umano di esprimere nuove aperture; quindi, occorre transitare dal subdolo integrazionismo di un multiculturalismo mascherato verso quello che Homi Bhabha (1949) indicava come «terzo spazio».<sup>39</sup> Spazio uto-

---

<sup>33</sup> Cfr. IDEM, *Où est passé l'avenir?* Editions du Seuil, Paris 2010 [tr. it. *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Eleuthera, Milano 2010], 33-43.

<sup>34</sup> Cfr. A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma 2005, 172.

<sup>35</sup> Cfr. C. CAPELLO – P. CINGOLANI – F. VIETTI, *Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca*, Carocci, Roma 2014, 9-12.

<sup>36</sup> Cfr. C. ZIMMERMANN, *Die Zeit der Metropolen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1996 [tr. it. *L'era delle metropoli*, il Mulino, Bologna 2004], 17-18.

<sup>37</sup> Cfr. J. VERON, *L'urbanisation du monde*, La Découverte, Paris 2006 [tr. it. *L'urbanizzazione del mondo*, il Mulino, Bologna 2008], 103-111.

<sup>38</sup> Cfr. G. MARRAMAIO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, [Nuova edizione accresciuta], Bollati Boringhieri, Torino 2009, 254-255.

<sup>39</sup> Cfr. I. CHAMBERS, *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London 1994 [tr. it. *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma 2003], 145-146.

pico o reale? Si potrebbe rispondere: unico spazio per la sopravvivenza dell'umanità o, come direbbe Paul Gilroy (1956), verso un *umanesimo attivo e planetario* che possa sostenere una nuova etica e un nuovo multiculturalismo politico, sociale e culturale.<sup>40</sup>

## 2.2. Verso una cultura pedagogico-conviviale del dialogo interreligioso

Secondo Maritain, infatti, *la tragedia dell'uomo e della cultura è originata anche dall'immagine superba e immanente del razionalismo illuminista dell'evoluzionismo biologista*.<sup>41</sup> L'*umanesimo integrale* di Jacques Maritain (1882-1973) ha indirizzato le vie del pensiero umano alla piena accettazione della pari dignità di ogni persona, società e cultura: il rigetto di ogni forma di discriminazione razziale e la ricerca di una *koiné* politica e culturale devono consentire ai popoli e alle culture di incontrarsi per la costruzione di un mondo nuovo fondato sulla pace e sulla giustizia sociale. Questo processo lento e globale implica per Maritain una piena accoglienza di ogni minoranza umana che rivendica il diritto di esserci. Il personalismo di Mounier ha contribuito al completamento della ricerca di categorie meta-critiche di riferimento, soprattutto in vista del progetto di una nuova umanità. La lotta contro l'individualismo e gli interessi di parte, è secondo Mounier il compito principale della rivoluzione comunitaria. Infatti, solo l'insorgenza di un sistema di valori personalistici potrà portare a piena maturità la società e la cultura umana.<sup>42</sup>

I concetti di umanesimo, post-umanesimo, trans-umanesimo sono all'ordine del giorno non solo sul tavolo degli Accademici di professione, ma soprattutto sull'agenda politica e dell'opinione pubblica.<sup>43</sup> Sembra quasi che l'odierna teoria dell'*agenda building* non possa fare a meno del necessario riferimento a questi concetti più ricorrenti. Già agli inizi del XXI secolo, si presentavano con maggiore esperienza e documentazione diverse prospettive di educazione alla mondializzazione *versus* globalizzazione.<sup>44</sup> A partire dall'analisi critica del concetto di globalizzazione si strutturano nell'area delle scienze umane in generale nuove sintesi teoriche che si ripercuotono proprio all'interno degli studi sull'educazione.<sup>45</sup> Il progetto convivialità deve tenere conto dei diversi limiti della globalizzazione che si estrinseca nei subdoli tentativi di integrazionismo: l'assimilazionismo francese, il *melting pot*/comunitarismo statunitense, il pluralismo multiculturalista britannico, il custodialismo tedesco, l'integrazionismo interculturale italiano.<sup>46</sup>

Educare alla convivialità è diventato un impegno imprescindibile per la sopravvivenza della stessa umanità e rappresenta una traduzione efficace dell'umanesimo planetario che si estrinseca in cittadinanza planetaria.<sup>47</sup> Tuttavia questo processo di convivialità non deve annullare le particolarità culturali che sono patrimonio di ogni popolo. I processi di trasmissione culturale possono restare isolati come sistemi chiusi oppure aprirsi alla convivialità come sistemi

<sup>40</sup> Cfr. P. GILROY, *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* Routledge, London 2004 [tr. it. *Dopo l'impero. Melanconia o cultura conviviale?* Meltemi, Roma 2006], 225-229; IDEM, *Darker than Blue. On the moral economies of black atlantic culture*, Harvard University Press, Cambridge 2010, 26-27.

<sup>41</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1977, 81-86.

<sup>42</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, 94-100.

<sup>43</sup> Cfr. W. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997, 17-25.

<sup>44</sup> Cfr. A. NANNI, *Una nuova paideia. Prospettive educative per il XXI secolo*, EMI, Bologna 2000, 94-96.

<sup>45</sup> Cfr. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente*, 21-23.

<sup>46</sup> Cfr. A. NANNI – A. FUCCICHI – S. CURCI, *Progetto convivialità. Un'etica pubblica per l'Italia plurale*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2012, 209-213.

<sup>47</sup> Cfr. A. NANNI, *Educare alla convivialità. Un progetto formativo per l'uomo planetario*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1994, 186-187; F. GUTIERREZ – R. CRUZ PRADO, *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2000, 40-43.

aperti e competenti in rielaborazione interculturale.<sup>48</sup> L'etnocentrismo, il fondamentalismo, l'intolleranza sono la controprova della mancanza di comprensione del ruolo della trasmissione di cultura nel mantenimento dei modelli di comportamento e di pensiero di ogni gruppo. L'accettazione delle diversità parte dalla prospettiva del «relativismo culturale» da intendere in senso tecnico (e non assiologico) poiché ogni modello culturale è intrinsecamente degno di rispetto quanto tutti gli altri. I pericoli che si celano sotto le ceneri della fenice illuministica covano l'implosione delle differenze culturali, l'omogeneizzazione del mondo e il ritorno del diffusionismo, già ampiamente smascherati da Amselle.<sup>49</sup>

La dimensione dinamica di ogni cultura è determinata dal fatto che ogni sistema aperto presenta una sua fisiologia spazio-temporale ottimale, rispetto ai sistemi chiusi patologici e destinati al fallimento.<sup>50</sup> La pedagogia della convivialità può rispondere efficacemente al bisogno di sconfinamento tra sistemi culturali aperti attraverso l'esercizio competente della circolarità ermeneutica che permette di raggiungere l'accesso al mondo dell'altro sconfinando ogni muro o barriera. Questa competenza pedagogica è molto attuale e si concretizza in metodologie che consentono di non fermarsi di fronte alle soglie dei fenomeni per conoscere le verità identitarie ma di oltrepassare quelle barriere per sfogliare i significati culturali stratificati nella storia, nei linguaggi, nelle complesse trame narrative del modo di comunicarsi di un popolo all'altro, formando nuove trame sincretiche.<sup>51</sup> Giacomo Marramao conclude che occorre ridefinire la razionalità argomentativa con la narrazione per rendere più navigante la ragione umana post-illuminista che deve giustificare un universalismo più critico e meno ingenuo, grazie alla maturazione del «pensiero della differenza».<sup>52</sup>

La cultura è dinamica, sempre in movimento. Dunque, la novità fa parte delle culture; queste sono state fin dall'origine ibride. Se le culture sono plurali, a maggior ragione esse sono costitutivamente ibride. Secondo Hannerz, «i processi culturali di creolizzazione non sono solo il risultato di una pressione costante del centro verso la periferia, ma in misura molto maggiore di una interazione creativa».<sup>53</sup> Le culture al loro interno non sono per niente blocchi monolitici e uniformi. La fluidità trasformazionale consente una vivacità creativo-generativa del nuovo generativo che presuppone più il principio di correlazione di quello di autonoma indipendenza; ogni cultura dinamica è in rete di interdipendenza e scaturisce da profonde sistemiche di meticcio culturale.<sup>54</sup>

Una forma dinamica di questa interconnessione sono le *nuove culture tecno-popolari meticce* che germinano direttamente dal nucleo culturale del *poliverso* digitale. Le *nuove culture meticce* abitano come in un «ecosistema interculturale» il continente digitale producendo continuamente nuove forme trasformazionali; non si generano solo contenuti nuovi (sarebbe ben poca cosa), ma nuovi modi di produzione del reale, come affermavano Berger e Luckmann.<sup>55</sup> Tra il

---

<sup>48</sup> Cfr. M. HARRIS, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 1990, 7-13.

<sup>49</sup> Cfr. J. L. AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001 [tr. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001], 17-24.

<sup>50</sup> Cfr. A. PORTERA, *Manuale di pedagogia interculturale. Risposte educative nella società globale*, Laterza, Bari 2013, 24-27.

<sup>51</sup> Cfr. H. WHITE, *Prendere la storia sul serio*, in FRANCHI – MARCHESINI (Edd.), *Filosofia dei mondi globali*, 108-119.

<sup>52</sup> Cfr. G. MARRAMAIO, *The answer is blowin' in the wind*, in FRANCHI – MARCHESINI (Edd.), *Filosofia dei mondi globali*, 164-165.

<sup>53</sup> U. HANNERZ, *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, il Mulino, Bologna 1998, 344.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, 345.

<sup>55</sup> Cfr. P. L. BERGER – TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969, 50-56.



*glocale* emerso in questo continente vi sono le comunità virtuali frutto di ibridazione interculturale, e per questo potenzialmente trasversali in modo simultaneo in tutti i luoghi, pur abitando un nonluogo antropologico. I social network sono diventati strumenti di mediazione culturale che determinano opportunità di potenziamento dei processi di comunicazione e dei processi culturali. I processi di trasformazione sono trasformati continuamente in modo innovativo e dinamico creando nuovi modelli di comunicazione e nuove culture.<sup>56</sup> Il lato oscuro dei social network rende i comportamenti disfunzionali poiché l'identità è resa fluida anche a causa dell'analfabetismo emotivo. La dipendenza dai social network ha creato nuove forme di schiavitù che solo la trasmissione evangelica potrà liberare. La cultura postmoderna è dominata dall'organizzazione capillare di strutture che ne regolano i processi di trasformazione; si tratta in effetti di una vera «industria culturale», controllata e prodotta dalla comunicazione sociale.<sup>57</sup> Il contributo del dialogo interreligioso, come lo «spirito di Assisi», può attualmente indicare una via per la realizzazione della convivialità come antidoto all'imperialismo dei «Muri di Stato».<sup>58</sup>

## Conclusioni

L'assurda proposta di costruire «Muri di Stato» non riguarda la sicurezza dei confini di Stato, ma è la riaffermazione di un'atavica simbologia postcolonialista che è protesa al rigetto dell'utopia di un universalismo planetario come «ecopedagogia integrale» della convivialità dei popoli. La simbologia del muro non divide i popoli ma costituisce l'utero in affitto di una ben nota comunicazione politica totalitaria. L'analisi che i Border Studies continuano a compiere di queste insorgenze permanenti nella storia dell'umanità costituiscono una riflessione scientifica trasversale alle varie scienze umane; anche gli studi sulla globalizzazione e la critica filosofica sui rischi che si celano in modo subdolo tra le maglie strutturali dei processi di globalizzazione, hanno messo in rilievo l'insufficienza degli strumenti concettuali e dei metodi di ricerca. I limiti della ricerca descrittiva e l'insufficienza delle argomentazioni critico-razionali indeboliscono le scienze sociali dell'educazione e della comunicazione. Il depotenziamento teorico si riverbera a livello generale, depauperando la teoria della conoscenza, compromettendo la possibilità di un futuro umano mondiale che deve essere tutelato ad ogni costo.

La risposta ai problemi pragmatici circa il futuro in rotta di collisione con l'inesorabilità delle ri-costruzioni di nuovi muri può venire proprio oggi dal dialogo interreligioso e dalla perenne coesistenza pacifica delle varie fedi che tendono verso la Trascendenza di ogni loro possibile trascendimento storico.

romano@unisal.it ■

---

<sup>56</sup> Cfr. G. RIVA, *I social network*, il Mulino, Bologna 2010; M. CAVALLO – F. SPADONI, *I social network. Come internet cambia la comunicazione*, FrancoAngeli, Milano 2010.

<sup>57</sup> Cfr. E. MORIN, *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, il Mulino, Bologna 1974.

<sup>58</sup> Cfr. J. BAJZEK, *La memoria (non) dimenticata della religiosità popolare*, in «Orientamenti Pedagogici» 45 (1998) 4, 633-653.

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

ROMA

Anno Accademico 2016-2017

## **Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo**

### **Libertà e autenticità, educazione e fede nelle società democratiche**

---

**José Luis Moral\***

#### **Citizens in the Church, Christians in the World**

*Freedom and Authenticity, Education and Faith in democratic Societies*

##### **► SOMMARIO**

*La situazione di cambio radicale che viviamo ci obbliga a prendere sul serio la nuova identità antropologico-culturale risultante. Autonomia, storicità e libertà formano l'inedita base dell'autenticità umana odierna. In questo contesto, sembra che l'educazione ha trovato nel concetto di cittadinanza il nuovo perno su cui far ruotare la crescita e maturazione delle persone. Di conseguenza, la riflessione catechetica deve anche concentrarsi su questa tematica. L'«irrilevanza» e perdita di significatività del cristianesimo nel mondo occidentale, insieme alla scarsa partecipazione e responsabilizzazione da parte di tanti membri delle comunità ecclesiali, sono davvero una chiamata precisa a ripensare i processi di educazione alla fede, cioè, a riorientarli verso la formazione di cittadini e cristiani responsabili. Ancor di più: forse è arrivato il momento di pensare a «cittadini nella Chiesa», perché solo così potranno essere «cristiani nel mondo».*

##### **► PAROLE CHIAVE**

*Cittadinanza, Comunità di comunicazione (reale e ideale), Educazione, Libertà, Paradigma, Storicità.*

\* **José Luis Moral** è Professore Straordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Sosteneva K. Popper che le teorie si costruiscono come congetture o supposizioni speculative provvisorie, anzi, ogni conoscenza – alla fin fine – è congetturale fino a prova contraria. Intendo fare la riflessione dell'articolo in questa prospettiva, dunque, cercherò di formulare una congettura o, meglio, un'ipotesi sulla base di due interpretazioni che credo sono ormai consolidate nell'analisi della nostra situazione ermeneutica.

Ecco le interpretazioni: da un lato, il cambio epocale che viviamo, espressione di un vero e proprio «cambio di paradigma» o modello esplicativo generale della realtà; dall'altro, il ripensamento dell'educazione a partire dal concetto di cittadinanza. Entrambe le affermazioni, a mio parere, consentono la seguente ipotesi: se l'autonomia e la libertà sono due dei pilastri fondamentali nell'identità odierna delle persone, nel contesto di una cittadinanza democratica, allora un'educazione alla fede in questa situazione deve includere vuoi una specifica – e autentica – autonomia e libertà all'interno della comunità cristiana vuoi una formazione alla cittadinanza quale base dello stesso processo di configurazione dell'identità religiosa. Tale ipotesi, se confermata, comporterebbe anche una significativa trasformazione nel classico desiderio di formare «buoni cristiani e onesti cittadini»: <sup>1</sup> sarebbe più adeguato, quindi, avere «cittadini nella Chiesa» per poter essere significati nella società, cioè, «cristiani nel mondo».

## 1. Cambio di paradigma: «condannati all'interpretazione»

Viviamo una mutazione culturale senza precedenti, un momento di trasformazione radicale; più che un'epoca di cambiamenti, il nostro è un tempo di «cambio epocale». Inoltre la rivoluzione antropologico-culturale e sociale viene da lontano. Di conseguenza, ci troviamo con un inedito modello esplicativo generale oppure, in parole di Th.S. Kuhn, con un cambio di paradigma: <sup>2</sup> la modernità introduce un processo irreversibile le cui anime sono fissate nell'autonomia della realtà mondana, nella radicalità storica dell'essere umano, in una razionalità antropocentrica che si distende liberamente e creativamente (con non poche sconfitte e problemi, ma anche con tante soluzioni e conquiste!) e, infine, nei corsi di democratizzazione, secolarizzazione e laicizzazione. Infatti, l'evoluzione storica dell'umanità – in particolare negli ultimi tre secoli – e le profonde trasformazioni introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, non solo prospettano un universo simbolico diverso da quello che servì per formulare la fede e giustificare l'esperienza cristiana, ma soprattutto introducono un inedito paradigma o prototipo interpretativo per comprendere la vita umana, un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valorizzare e agire.

---

<sup>1</sup> Ecco come compendia Don Bosco, ad esempio, la finalità del suo «sistema educativo preventivo»: «Fare quel po' di ben che posso ai giovanetti abbandonati adoperandomi con tutte le forze affinché diventino *buoni cristiani* in faccia alla religione, *onesti cittadini* in mezzo alla civile società» (G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1885* (Introduzione, note e testo critico a cura di A. da Silva Ferreira), LAS, Roma 1991, 1995.).

<sup>2</sup> Cfr. Th.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962, 10-91.

### 1.1. Autonomia, storicità e libertà

Insieme all'*autonomizzazione* dei diversi strati o ambiti della realtà il nucleo più determinante, e irreversibile, del cambio epocale che viviamo è costituito dalla storicità: la realtà non solo si mostra dotata di «leggi» proprie, ma appare anche come radicalmente storica ed evolutiva. Se qualcosa contrassegna l'autentico fondo della modernità e della coscienza contemporanea è la scoperta del carattere evolutivo di tutto il reale: incominciando dal cosmo, in processi che sempre sorprendono la nostra intelligenza; continuando con la vita, nella varietà delle sue forme, sino ad arrivare all'*Homo sapiens*; e culminando appunto nella radicale storicità quale marchio specifico di tutto ciò che è propriamente umano.

L'inedito «stato di coscienza» a cui siamo arrivati non ammette nessuna marcia in dietro. Inoltre, il *mutamento antropologico* in corso contiene un concetto di uomo e di mondo assolutamente nuovi: *mondo* adesso definito più come evoluzione e storia che come natura; *uomo* inteso come essere in perpetua creazione di sé stesso. Di conseguenza, si sono trasformate tanto le strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l'autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come il modo di comprendere e avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressioni di una razionalità «non dipendente» o semplicemente non deduttiva.<sup>3</sup>

La visione evolutiva del mondo ha portato al primo piano il suo dinamismo, permettendoci di vederlo come un grande organismo in crescita. Ebbene, senza l'essere umano, nel mondo sembrava regnare la «logica della necessità», quando non il caso; nemmeno gli altri animali introducono qualcosa di nuovo in tale logica, sono sin dalla nascita, come diceva bellamente Ricoeur, un'«equazione risolta». Con l'apparizione dell'uomo sulla terra, invece, entra in scena una novità assoluta: una grande parte di lui vive consegnata alla necessità, ma la legge definitiva del suo modo di «essere-esistere» è esattamente l'assenza di legge, la capacità di costruire se stesso scegliendo tra diverse direzioni e possibilità.

La vita è libertà, non solo ma essenzialmente libertà; perciò, alla fin fine, ognuno è quello che fa con la sua libertà: 1/ In quanto simbolizzazione, linguaggio e relazioni, sperimentiamo primariamente la libertà come indipendenza e autonomia dalle cose, dagli altri esseri e addirittura da noi stessi; 2/ In quanto esistenza individuale, in grado di conoscere, generare cultura e riformare la propria identità, sperimentiamo anche la libertà come dedizione a qualcosa di diverso e più importante del nostro sé. Entrambe le affermazioni si corrispondono rispettivamente con la classica divisione della «libertà-da» e della «libertà-per»: esseri liberi, quindi, è più un'acquisizione che un semplice possesso. Meglio ancora, è un processo che richiede un lavoro coraggioso, un processo per superare costrizioni ed essere davvero autonomi e indipendenti (*libertà-da*) e un processo per superare il piccolo ego e vivere per un qualcosa di più grande (*libertà-per*).

Se la vita è libertà, agire umanamente si confonde con essere liberi nel nostro agire; tuttavia, la «libertà-da» e la «libertà-per» ci obbligano a specificare che l'agire è umano quando l'uomo è consapevole o si rende conto di ciò che sta facendo; in concreto, poi, la consapevolezza

---

<sup>3</sup> Cfr. C. GEFFRÈ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983, 19-90. Uso l'espressione nuovo «stato di coscienza» – oppure altre simili, come «stato di coscienza dell'umanità» (*états de conscience*) – seguendo il senso con cui viene usata da C. Geffrè per significare il divorzio fra l'uomo di oggi e la fede cristiana, dovuto al divario esistente tra i profondi cambiamenti dell'esperienza umana e l'immobilismo dell'esperienza religiosa cristiana (cfr. *Ibidem*, 215-216).

implica anche l'affermazione di alcuni valori che servono per orientare il comportamento, valori che esprimono la ricerca della verità, cioè, la ricerca del senso della vita dell'essere umano e delle sue relazioni con gli altri e con le cose. Con la libertà, dunque, si distendono davanti all'uomo alcune delle domande più profonde su cosa fare con la propria vita, ovvero, le questioni che riguardano l'umanizzazione e l'autenticità.<sup>4</sup>

## 1.2. Vita autentica

La «libertà-da» e soprattutto la «libertà-per» ci immettono di fronte all'obbligo di decidere cosa fare con la nostra vita, come spenderla (perché comunque si spenderà poco a poco), ovvero, a chi o a che cosa consegnare la vita, per chi o per quale causa dare la vita. Non c'è via di scampo: il cammino della vita autentica passa dalla libertà, ossia, la vita è tanto più umana quanto più è libera, quanto più è in grado di generare e incrementare la libertà; si tratta, quindi, di arrivare a un esercizio autentico della libertà. Ma, appunto che cosa significa autentico?

Tante persone lungo la storia hanno messo al centro della loro vita tale questione e ci hanno lasciato il testimone della loro risposta. Ancor oggi ci stupisce, ad esempio, la testimonianza di Descartes (1596-1650). Per lui l'autenticità e la libertà dipendevano dall'esistenza della verità o, meglio, di un punto fermo su cui far poggiare tutta la costruzione della persona. A tale scopo organizzò un metodo, un cammino di ricerca che diventò anche il suo programma-progetto di vita (*dubbio metodico*); era infatti un progetto del tutto personale, che riguardava la sua peculiare interiorità. Cercava, quindi, un punto fermo, un "alcunché di affatto indubitabile (*quelque chose entièrement indubitable*)",<sup>5</sup> e invece di affidarsi alle sicurezze del sapere consolidato e della fede – lui, che pure era credente –, si butta proprio nelle braccia del dubbio: "Chi cerca la verità deve una volta nella vita dubitare di tutto".<sup>6</sup> In un contesto storico per niente favorevole, come pensare di arrivare alla certezza della verità seguendo addirittura il processo contrario del dubbio? "Il mio piano – risponde Cartesio – non si è mai steso al di là di una riforma dei miei pensieri, per costruire sopra un fondamento tutto mio".<sup>7</sup> *Un fondamento tutto mio*: "In queste parole [si intravede] il programma di un uomo autentico, di uno che cerca per davvero la verità anzitutto nel senso esistenziale di autenticità".<sup>8</sup>

Salvando la distanza temporale e le conseguenti implicazioni culturali, la proposta di Descartes può servire come modello per l'uomo d'oggi alla ricerca della vita autentica: siccome dobbiamo costruire la nostra vita, perché essa è un processo di costruzione, abbiamo bisogno di trovare un fondamento il più stabile possibile. Tolto ogni individualismo alla proposta – uno dei problemi più grossi dell'approccio cartesiano –, nel processo dobbiamo integrare anche la critica a non poche sicurezze di ieri da scartare oggi nello stesso punto di partenza. Inoltre, adesso siamo abitati da una logica che ha il suo cardine nei concetti di relazione e di sistema, e grazie a questa logica è ancora più importante assicurare quel «fondamento tutto mio» di Descartes:

---

<sup>4</sup> Cfr. V. MANCUSO, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, 21-53.

<sup>5</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, 82.

<sup>6</sup> IDEM, *I principi della filosofia*, Boringhieri, Torino 1976, 75.

<sup>7</sup> IDEM, *Discorso sul metodo*, 53.

<sup>8</sup> Lo riconosce persino É. Gilson affermando che si tratta di "un pensiero troppo libero da qualunque impurità per avere qualcosa da nascondere" (É. GILSON, *Discorso sul metodo. Commentato da Étienne Gilson*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 41). Cfr. MANCUSO, *La vita autentica*, 57-137 (prendo liberamente alcune delle idee dalle riflessioni e intuizioni di Mancuso, sia in questo che nei paragrafi che seguono dedicati all'autenticità).

“L’uomo autentico è l’essere umano libero, l’uomo che costruisce la sua vita su un fondamento interiore tutto suo, sulla sua consapevole e autonoma personalità”.<sup>9</sup>

L’esistenza umana va avanti attraverso le relazioni, «nel mezzo e per mezzo del mondo» che direbbe P. Freire:<sup>10</sup> ogni uomo deve affrontare la realtà, interpretarla, rispondere ed essere responsabile di quanto fa nella vita e, proprio per questo – perché non è una cosa o un semplice animale – ha una «esistenza simbolica», cioè, razionale o se volgiamo spirituale, nel senso più elementare di questi termini, ossia, possiede un’intelligenza in grado di andare aldilà del materiale: ne sia cosciente o meno, lo voglia oppure no, è costretto a confrontarsi con la realtà.<sup>11</sup> «Onesti con la realtà» (J. Sobrino): ecco la prima condizione dell’autenticità che rimanda alla maniera in cui ognuno unifica e indirizza la sua risposta alla situazione, al reale. Orbene, confrontarsi con il reale esige anzitutto di rispettare la verità della realtà: cogliere e accettarla così com’è, e non inventarla o modificarla «a nostro piacimento», in modo che risponda alle nostre esigenze. Come prima cosa, per non pervertire tutto quello che viene dopo e rimanere intrappolati nell’inautenticità, bisogna quindi essere fedeli alla realtà, *onesti con la realtà*.

Fu Heidegger a introdurre, più o meno in quest’ottica, i termini *autenticità* e *inautenticità*. Egli descrive l’autenticità come «appropriazione di sé»: quanto più un uomo è se stesso tanto più è autentico, si tratta cioè di vivere un’esistenza guidata “dall’esser-sempre-mio”.<sup>12</sup> Per lui, quindi, l’autenticità è «appropriazione», cioè far sì che le cose e le esperienze siano *proprie*, e dato che – come spiega G. Vattimo – la cosa “non è mai semplice-presenza bensì strumento”, ne viene che “appropriarsi della cosa vuol dire anche, più radicalmente, assumerla dentro il proprio progetto di esistenza”.<sup>13</sup>

Infine, esistono due dimensioni dell’autenticità: una soggettiva e una oggettiva. La prima riguarda il rapporto con noi stessi e si può tradurre in *sincerità*, genuinità, spontaneità. La seconda riguarda la relazione con la realtà esterna e con gli altri e si traduce in *dignità* umana universale, diritti umani, giustizia, bene comune.

### 1.3. La scuola della vita

Le persone – nelle loro relazioni – più che «in-segnare», cioè, mettere in *segni* fissi quello che fanno, «si educano», ossia, nascono, crescono, vivono, ricreando loro stesse i *simboli* della vita. All’*insegnamento* oppure all’apprendimento corrisponde l’istruzione: decifrare, catalogare e rinnovare i segni del conosciuto. All’*educazione*, invece, corrisponde l’«iniziazione»: quell’avvicinarsi tremante ai simboli per scoprire le relazioni che hanno in serbo per noi. L’insegnamento porta ad imparare un linguaggio; l’educazione conduce ognuno a parlare di per sé stesso. Ecco il perché dell’importanza del linguaggio simbolico, l’incombente di *adoperare* – e recuperare – i simboli; così come il perché del pericolo di oscurare le sorgenti simboliche.

Il rischio maggiore dell’«educar-ci», allora, consiste nel dare per scontata la realtà, per poi semplicemente utilizzarla o situarci in essa. È quanto accade quando vogliamo «in-segnarla», quando la costringiamo in segni che la sostituiscono senza permetterci di guardarla direttamente, rispettarla con cura per vedere se germogliano quei simboli in grado di far crescere la

<sup>9</sup> MANCUSO, *La vita autentica*, 76.

<sup>10</sup> Cfr. P. FREIRE, *L’educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973, 45-76.

<sup>11</sup> Cfr. F. SAVATER, *Piccola bussola etica per il mondo che viene*, Laterza, Roma-Bari 2014, 13-19.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 65.

<sup>13</sup> G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1982, 42.

vita. In questa prospettiva, capire il significato dell'esperienza cristiana diventa possibile solo se c'è una costante attenzione al mondo attuale e alle reti di senso elaborate da tanti elementi che si intrecciano e influenzano a vicenda. Non possiamo «essere religiosi» al di fuori del mondo, per cui sia la fede che l'educazione devono sforzarsi anzitutto di *recuperare* le zone sensibili, le zone umane dove crescono i simboli più significativi per ripensare le relazioni della vita di ogni persona.

*Educar*–ci è vivere, esistere, uscire da sé (*educere*), è conoscere e amare quelle relazioni con la natura, con gli altri e con Dio nelle quali cresciamo: un processo sociale e personale di intelligenza (*coscientizzazione* o coscienza critica) e di decisione (*morale*, perché include opzioni e azioni impegnative). Ci educiamo insieme quando affrontiamo le sfide della vita collettiva. Si tratta, dunque, di un processo inserito nella vita, un processo caratterizzato dalla presa di coscienza delle *relazioni* che ci sostengono e ci permettono di riconoscere appunto la vita.

## 2. Educazione e cittadinanza

È necessario, senza dubbio, rivedere a fondo i concetti di educazione e di insegnamento o apprendimento. Nell'educazione non si tratta di accumulare saperi, ma di costruirli di volta in volta per affrontare le sfide e le novità della vita. Le provocazioni vengono dalla vita e le risposte vanno ricercate insieme, cioè, da parti di tutti coloro che stabiliscono le relazioni educative. Purtroppo esiste ancora il rischio di prendere l'educazione, non solo come una specie di trasmissione unilaterale da chi sa a chi non sa, ma piuttosto come un qualcosa di transitivo, che si dà e si riceve, invece di un fatto permanente – e *intransitivo* –, un «fare insieme» affinché tutti crescano, maturino, fruttifichino..., davvero vivano!<sup>14</sup>

### 2.1. Crescere nelle relazioni quotidiane

Realtà presente e vita contrassegnano tutti i processi educativi, ma in particolare quelli dell'«educazione alla fede» che studia la catechetica e caratterizzano la catechesi. Infatti, l'educazione alla fede poggia sulla mutua implicazione dell'una e dell'altra: maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, per cui il «fatto educativo» contiene la possibilità dell'esperienza cristiana, così come quest'ultima comporta la maturazione ottenuta attraverso l'educazione. In altre parole, si tratta di maturazione – in un profondo e umano rapporto con la natura, con gli altri e con l'«Altro» – che contiene la possibilità stessa della fede nel Dio di Gesù di Nazaret, all'interno della comunità cristiana. Così le scienze dell'educazione e la saggezza della fede si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente.<sup>15</sup>

Dobbiamo scommettere sul paradigma educativo dello «sviluppo personale»: nell'educazione, ciascuno è mediatizzato dalla realtà che provoca tutti; da una «realtà–simbolo» (si può aggiungere per distinguerla dalla «realtà–segno» o della realtà già decifrata e saputa che ogni docente crede di dominare e poter trasferire agli altri, ciò che per altro si identifica con l'insegnamento). Realtà, dunque, cangiante e confinante più con il mistero della vita che con i suoi problemi. Tuttavia, proprio perché si tratta di crescere e di avere «vita in abbondanza», sarebbe sbagliato contrapporre insegnamento ed educazione come se fossero contrari. Entrambi i processi si incrociano e si allacciano molte volte lungo la vita; ciononostante, tanto l'educazione come la

---

<sup>14</sup> Cfr. J.L. CORZO, *Educar es otra cosa*, Ed. Popular, Madrid 2007, 53-76.

<sup>15</sup> Cfr. G. GROppo, *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.



federe riguardano direttamente la vita stessa, lo sviluppo esistenziale e umano dove confluiscono le tre caratteristiche sostanziali di ogni percorso educativo: il suo orizzonte cognitivo, morale e sociale.

Tutte e tre le caratteristiche ci autorizzano a definire l'educazione come cammino di crescita nelle relazioni quotidiane. Esistono relazioni – con sé stesso, con gli altri, con l'«Altro» e con le cose – visibili e coscienti, ma anche altre occulte ed inconsce. Le relazioni sono fondamentali nella vita giacché, in definitiva, sono esse a costituire le persone. Non ha torto P. Freire nell'affermare: «È fondamentale partire dall'idea che l'uomo è un essere di relazioni e non solo di contatti; non solo *sta* nel mondo, ma *con* il mondo. Dalla sua apertura alla realtà, da dove sorge l'essere di relazioni che è, risulta quello che chiamiamo essere o *stare* col mondo».<sup>16</sup>

Si tratta, quindi, di relazionarsi sempre meglio, con più realtà, con maggiore profondità e coscienza. Siamo *figli* del sole e della terra, dell'acqua e del paesaggio che ci albergano sin dalla nascita. La *madre natura* è fuori e dentro noi: esserne consapevoli, per esempio, e vivere questo rapporto – oggi così in pericolo –, in modo cosciente e responsabile, ci fa maturare e ci fa crescere tutti come persone. Altresì la fede religiosa costituisce una relazione previa che si attiva dopo la conoscenza della realtà e di questa si nutre. In conclusione: «esistere è un concetto dinamico che racchiude un dialogo eterno dell'uomo con l'uomo, dell'uomo col mondo, dell'uomo con il suo creatore».<sup>17</sup> È proprio l'idea che esprime il verbo educare usato come intransitivo: crescere, uscire, sorgere, fiorire, fruttificare, relazionarsi e... vivere! Ovvio così che nessuno cresce nessuno, né lo sorge, che nessuno fiorisce nessuno, né lo educa; al massimo lo istruisce: «Nessuno educa nessuno, perché gli esseri umani si educano in comunione, mediatizzati dal mondo».<sup>18</sup> La realtà reclama la nostra relazione con lei: è lì che si gioca la crescita e lo sviluppo personali di tutti. Infine, solo la realtà vissuta – nella relazione con essa – è la nostra vera educatrice: quella cioè che fa emergere il meglio di noi quando cresciamo come persone nello scoprire, confermare o rielaborare le relazioni dell'esistenza quotidiana.<sup>19</sup>

## 2.2. Cittadinanza, relazioni, dignità e diritti umani

«Noi umani nasciamo tali, senza però esserlo del tutto fino a *dopo*»<sup>20</sup> e, nello sviluppo di questa verità antropologica, dobbiamo scegliere quei valori in grado di favorire questo processo. La questione della *trasmissione* dei valori nell'educazione, secondo una buona parte degli esperti, ha finito per concentrarsi quasi esclusivamente sulle *procedure* per determinare se questa o quell'altra cosa valeva la pena. Non posso entrare nei dettagli, ma sembra ormai chiaro che l'«educazione nei/ai valori» ha portato all'affermazione di una mentalità «procedurale» che finì per imporsi col trionfo dell'etica del discorso e la teoria della giustizia di J. Rawls. Il *quid* della questione si trasferì quindi a quali procedure potevano determinare se qualcosa era giusta oppure no, dato che nella giustizia si trovava la chiave della vita condivisa. Le procedure, però, non muovono nessuno. Infine, adesso siamo un po' delusi di questo sbocco educativo. Le procedure, infatti, non portano ad assumere i valori che ci umanizzano sul serio: le persone si mettono in

<sup>16</sup> FREIRE, *L'educazione come pratica della libertà*, 47.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>18</sup> IDEM, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1974, 69.

<sup>19</sup> Cfr. CORZO, *Educar es otra cosa*, 53-80.

<sup>20</sup> Cfr. F. SAVATER, *A mia madre mia prima maestra. Il valore di educare*, Laterza, Roma-Bari 1999, 3-15.

moto guidati dal desiderio di incarnare un valore oppure per raggiungere un bene; le procedure, invece, interessano unicamente perché permettono di scoprire dove si radica «il giusto».

Diventa necessario, dunque, trovare un nuovo perno educativo che, in questo preciso momento storico, sembra trovarsi nella nozione di «cittadinanza». *Educar-ci* per diventare ciò che siamo si può riassumere nell'esercizio dei valori della cittadinanza: essere un buon cittadino o cittadina esprime fedelmente ciò che ci fa umani; a patto però che la «nozione di cittadinanza» si costruisca sulla base della dignità umana universale e sui diritti umani.

*Educar-ci*, in questa prospettiva, esige di prestare attenzione all'insieme delle dimensioni che compongono la realtà di un cittadino autentico, la sua capacità di vivere come tale in un mondo che è allo stesso tempo locale e globale (cittadinanza politica, sociale, economica, civile e interculturale).<sup>21</sup>

Il concetto di cittadinanza sta in rapporto diretto non solo con la dignità umana universale e con i diritti, ma anche con la giustizia e il bene comune. Comunque, il tutto si trova oggi espresso concretamente nell'accordo sui «diritti dell'uomo». Inoltre, la giustizia deve *amalgamarsi* con l'appartenenza in modo tale che la cittadinanza attiva assuma il volto di una cittadinanza democratica e interculturale o, in altre parole, di un «cosmopolitismo radicato» che permetta a tutti di diventare, in ultima istanza, cittadini del mondo a partire dalla propria terra.

Tutt'altro che facile però precisare la definizione di cittadino. Una prima convenzione sul termine definisce cittadino chi non è servo di altri, chi non è schiavo di nessuno, ma signore delle proprie azioni insieme ai suoi concittadini, con i quali deve costruire una vita condivisa. L'idea di cittadinanza coniuga autonomia personale e solidarietà, poiché soltanto a partire dalla solidarietà con gli altri diventa autenticamente possibile essere liberi. La libertà è una capacità umana, ma sempre nel senso di una meta da conquistare; e mai in solitario, bensì con tutti coloro che, allo stesso modo, aspirano ad essere liberi. Primi fra tutti i membri della stessa comunità *politica*, ma non solo loro: in un mondo globale tutti siamo anche *cittadini cosmopoliti*. Il nostro punto di arrivo è diventare, a pieno titolo e con tutte le sue conseguenze, *cittadini del mondo*.

In definitiva, la cittadinanza ci colloca sulla strada di un cosmopolitismo universale, orientato anche da due forze propulsive: la giustizia e la compassione. Esse costituiscono le due voci morali sostanziali, associate rispettivamente all'autonomia e alla responsabilità. La maturazione delle persone, da una parte, si risolve nell'autonomia e nella capacità di prendere decisioni giuste; dall'altra, si decide anche nella responsabilità che supera i giudizi generali e imparziali, per introdurre l'individuo nella compassione – nel «patire cum» concreto e *parziale* – di fronte a chi necessita di aiuto, a chi dipende dalla nostra responsabilità.

### 3. Cittadini e cristiani

Vado al dunque con due citazioni. “Per la prima volta nella storia umana, assicura E. Morin, l'universale è divenuto realtà concreta: è l'inter-solidarietà oggettiva dell'umanità, nella quale il destino globale del pianeta sovradetermina i destini singolari delle nazioni e nella quale i destini singolari delle nazioni perturbano o modificano il destino globale”.<sup>22</sup> Da parte sua, M. Gauchet riconosce che “nessuno di noi può più concepirsi, in quanto cittadino, a partire da vincoli definiti

---

<sup>21</sup> Cfr. A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid 1997, 39-216 (cfr. anche: IDEM, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid 2001).

<sup>22</sup> E. MORIN, *Il metodo* 6. *L'etica*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 161.

nell'aldilà; la Città dell'uomo è opera dell'uomo, a tal punto che risulta blasfemo, anche agli occhi del più zelante tra i nostri credenti, mischiare l'idea di Dio all'ordine che ci lega e ai disordini che ci dividono. Per riassumere il concetto in una frase, siamo divenuti metafisicamente democratici".<sup>23</sup>

Cosicché, dapprima, l'educazione alla fede dovrà includere specificamente l'obiettivo di formare non solo cristiani consapevoli e responsabili, ma anche cittadini altrettanto impegnati nella costruzione di una società più giusta. Formare cittadini e cristiani responsabili rappresenta senza dubbio l'obiettivo fondamentale dell'azione pastorale della Chiesa. Tuttavia, la realtà socio-culturale ed ecclesiale non permette un'agevole definizione concreta di tale obiettivo. Non per niente l'*esperienza umana* odierna, con tutti i suoi limiti, ci ha trasformati in *cittadini* coscienti dell'uguaglianza, dell'autonomia, della libertà, generando atteggiamenti critici e democratici; mentre l'*esperienza religiosa*, a causa dello sfasamento dovuto a interpretazioni premoderne, produce *cristiani* – mi si consenta la scarna e polarizzata descrizione – in attitudine di (religiosa) sottomissione, non poche volte, sostenuta da un clericalismo inammissibile. Nelle comunità cristiane, inoltre, nessuno può confondere il servizio della gerarchia e del magistero come un privilegio per semplicemente comandare, dimenticando la comune appartenenza al «Popolo di Dio».

In secondo luogo, dunque, se l'autonomia e la libertà sono il cammino per arrivare a essere persone autentiche e cittadini democratici, l'educazione alla fede e le relazioni nelle comunità cristiane non possono fare a meno di questa base dell'identità umana; ancor di più: se i cristiani vogliono essere significativi nella società sicuramente devono presentarsi come membri autonomi e liberi della comunità cristiana. Di conseguenza si deve superare ciò che P. Zulehner denomina lo «scisma pastorale», ovvero, la scissione tra gerarchia, clero e religiosi, da una parte e (semplici) fedeli o laici, dall'altra.<sup>24</sup> Occorre poi che i cristiani si presentino significativamente come tali nel mondo moderno e, contemporaneamente, si sentano veri cittadini (democratici) all'interno della Chiesa. Di conseguenza, bisognerà rivedere alcune questioni urgenti che riguardano la prassi comunicativa, così come altre che permettano l'esistenza dell'opinione pubblica e di uno «stile democratico» nell'organizzazione delle comunità ecclesiali, ecc. Ne prendo in considerazione due di questi aspetti.

### 3.1. Regno e Chiesa, comunità ideale e reale di comunicazione

La nostra natura è congenitamente e originariamente linguistica; per cui, più che persone isolate o *coscienza pura*, siamo anzitutto *dialogo*, ossia interrelazione: ogni conoscenza e azione si realizzano partecipando, in forma sia esplicita che implicita, a processi linguistici interpersonali e ad accordi intersoggettivi.

Conviene puntualizzare, inoltre, che in ogni comunità *reale*, l'azione comunicativa ne presuppone un'altra *ideale*. È così che la conoscenza e l'azione, dunque, trovano il loro criterio di validità: entrambe comportano la comunità reale di comunicazione, alla quale apparteniamo tutti, e una comunità ideale di comunicazione che ugualmente tutti presupponiamo e anticipiamo come condizione ideale e che, come accade con le condizioni di fatto o derivate dal linguaggio, non possiamo *aggirare* se non vogliamo cadere in contraddizione.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009, 20.

<sup>24</sup> P.M. ZULEHNER, *Teologia pastorale 2. Pastorale della comunità*, Queriniana, Brescia 1992, 127 ss.

<sup>25</sup> K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992: "A motivo della strutturale mediazione linguistica... ognuno è sempre già membro di una *comunità reale della comunicazione*, storicamente costituitasi, con

In altre parole: agiamo comunicativamente all'interno di una *comunità reale* di comunicazione «come se» (*supponendo idealmente*) esistesse la *comunità ideale* di comunicazione, accreditata come situazione di consenso in cui tutti si mostrano desiderosi di riconoscersi, capaci di intendersi e di condividere l'obiettivo e gli sviluppi argomentali che comporta la ricerca della verità e la sua attuazione storica. Si tratta, dunque, di un fatto fondamentale per quanto riguarda l'educazione alla fede e, in genere, di un dato essenziale per la prassi cristiana; pertanto è possibile fare una lettura della Chiesa come *comunità reale* di comunicazione nella quale si presuppone il *Regno* come *comunità ideale* di comunicazione.

Più che entrare in ulteriori dettagli accenno soltanto un commento *giustificativo*... circa l'aspetto più problematico dell'ipotesi: i «consensi argomentali» con cui deve funzionare la «comunità reale». In realtà non dovrebbe essere tanto preoccupante, giacché riporta la direzione indicata dal concilio Vaticano II: «L'universalità dei fedeli che hanno l'unzione dello Spirito Santo non può sbagliarsi nel credere» (LG 12). Il che significa che il soggetto primo e fondamentale dell'infalibilità della fede è l'insieme di tutti i credenti che la esprimono attraverso il consenso-assenso; in quest'ottica la permanenza nella fede si vincola alle convinzioni credenti del Popolo di Dio.

Questa prospettiva della Chiesa come comunità di comunicazione permette soprattutto di favorire la *communio* sottolineata dalla *Lumen gentium*: la corresponsabilità di tutti i fedeli, sul fondamento del battesimo, implica per la sua stessa natura che tutti partecipino tanto alla definizione della fede come alle scelte di *politica ecclesiastica*. Ne discende – esposto telegraficamente – che parlare di Chiesa come comunità reale di comunicazione comporta: 1/ Che tutti in essa possano essere riconosciuti come interlocutori, se e nella misura in cui sono disposti a manifestare i propri argomenti, ascoltare gli argomenti altrui e rispettare la logica argomentativa; 2/ Che tutti cerchino espressamente la comunità ideale di comunicazione, e lo confermino con «segni del Regno» senza fermarsi ai «segni di Chiesa»; 3/ Che tutti assumano la «struttura utopica» (e profetica, si potrebbe aggiungere) della relazione precedente; 4/ E, finalmente, che tutti riconoscano gli accordi o, meglio, il consenso argomentale come fine e meta intrinseci del dialogo e delle altre azioni comunicative.

### 3.2. «La democrazia carismatica della Chiesa»<sup>26</sup>

Anni fa, K. Rahner scosse la coscienza ecclesiale affermando che la Chiesa presentava un'affinità con la democrazia più stretta della stessa società civile. Lo giustificava con il fatto che le persone appartengono a una società semplicemente perché vi nascono, mentre nella Chiesa, intesa come realtà sociale, l'appartenenza si fonda sulla libera scelta dei suoi membri. E ancor più: giacché nella Chiesa convivono e si armonizzano l'aspetto istituzionale e quello carismatico, insieme al governo ministeriale esiste sempre la libera iniziativa, non pianificabile e non manipolabile, di tutti i battezzati; ciò è possibile perché i carismi non sono una «concezione» o prerogativa della gerarchia, ma un dono particolare, libero e direttamente dipendente dallo Spirito.<sup>27</sup>

---

la quale deve condividere una *lingua concreta* ed una *pre-comprensione* dei problemi... Ed è, al contempo, membro di una *comunità ideale della comunicazione*, presupposta come possibile, anzi inevitabilmente anticipata... [se vuole mantenere] le pretese di *senso, verità, sincerità e correttezza normativa* (*Ibidem*, 28).

<sup>26</sup> Cfr. A. TORRES-QUEIRUGA, *La Chiesa oltre la democrazia*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2004, 14-22.

<sup>27</sup> K. RAHNER, *La grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970, 115-116 ss.

È importante chiarire che se il problema provenisse dal considerare il concetto «democrazia» come una «categoria politica» che, in quanto tale, non può essere trasferito in ambito religioso, sarebbe sufficiente evitare la parola e ogni trasposizione mimetica del suo contenuto alla realtà ecclesiale. Non possiamo ignorare, però, che l'ultimo Concilio ha espressamente ribadito la necessità per la Chiesa di vivere in uno «stato costante di riforma e purificazione» (cf. LG 8).

A partire da ciò, dobbiamo affermare che sicuramente è impossibile una vera prassi comunicativa senza un autentico *clima democratico*. Ormai non regge più la ragione fondamentale che sembra aver bloccato l'evoluzione dello stile e delle forme istituzionali di governo nella Chiesa. Questa ragione poggiava sul brano della lettera ai Romani: «Non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1). Oggi sappiamo che, curiosamente, il testo si riferisce alle autorità civili e che, nel momento in cui la religione cattolica dovette ammettere che l'autorità – nella società civile – viene dal popolo, fu usata come argomento per rifiutare la democrazia nella Chiesa «perché in essa l'autorità viene da Dio».<sup>28</sup>

Il Vaticano II e il successivo sviluppo del pensiero teologico rendono possibile il superamento di presupposti e argomentazione erroneamente *trascendentalizzati*. Il *quid* della questione passa da due azioni fondamentali. La *prima*, mettere al centro la comunità cristiana, rivitalizzando quell'esperienza di Gesù che non soltanto voleva – tra i suoi – uno stile democratico, ma molto più che democrazia: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni... Fra voi però non sarà così... Chi vuol essere grande, si farà vostro servitore; e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti» (Mc 10,42-43). La *seconda*, sviluppare una pastorale e una catechesi dove l'educazione alla fede abbia il chiaro obiettivo di una vita cristiana matura e responsabile in grado di portare tutti a essere corresponsabili nell'edificazione della Chiesa. Responsabilità, cioè, che ci fa *cittadini nella comunità cristiana* e, di conseguenza, *cristiani nel mondo*.

moral@unisal.it ■

---

<sup>28</sup> Cfr. TORRES-QUEIRUGA, *La Chiesa oltre la democrazia*, 23-72.



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



# MASTER DI 1° LIVELLO PER EDUCATORI DI ADOLESCENTI

IN COLLABORAZIONE CON



## PROGRAMMA DIDATTICO: CORSI, ESERCITAZIONI E TIROCINI

### CORSI FRONTALI: AREE TEMATICHE E ARGOMENTI [20 ECTS / 500 ORE]

- ▶ **AREA TEOLOGICO-CULTURALE [4 ECTS]**
  - Orizzonte antropologico-culturale e teologico contemporaneo (J.L. MORAL)
  - Prassi cristiana ed evangelizzazione (F.V. ANTHONY)
  - Catechesi e Pastorale giovanile (C. Cacciato/R. SIBOLDI)
- ▶ **AREA ANTROPO-PSICOLOGICA [4 ECTS]**
  - Sociologia dell'adolescenza (T. DONI)
  - Adolescenza e costruzione della personalità (R. MASTROMARINO)
  - Psicologia evolutiva, apprendimento e comportamento etico (A. DELLAGIULIA/P. GAMBINI)
- ▶ **AREA PEDAGOGICA, METODOLOGICA E DIDATTICA [5 ECTS]**
  - Metodologie educative con gli adolescenti (A. ROMANO)
  - Il gruppo come esperienza di Chiesa e di impegno sociale (G. CREA)
  - La relazione educativa nell'educazione alla fede (P. TRIANI)
  - Itinerari mistagogici e maturazione nella fede (S. SORRECA)
- ▶ **AREA ESPERIENZIALE E COMUNICATIVA [4 ECTS]**
  - I linguaggi nell'educazione alla fede (L. MEDDI)
  - Esperienza, comunicazione e narrazione (G. GOCCINI)
  - Catechesi, «sussidi» e new media (F. PASQUALETTI)
  - La sussidiatura per la catechesi e la PG con adolescenti (C. SCIUTO)
- ▶ **AREA STRUTTURALE-ORGANIZZATIVA [3 ECTS]**
  - Progetto, programmazione e itinerari educativi (U. MONTISCI)
  - L'organizzazione diocesana e parrocchiale - Educazione alla fede (P. SARTOR)
  - Famiglia, parrocchia, oratorio, aggregazione laicali - Processi... (M. FALABRETTI)

ESERCITAZIONE

- ➔ Animazione e accompagnamento degli adolescenti - 2 ECTS - (A. ROMANO)
- ➔ Comunità e relazioni educative - 2 ECTS - (S. EMAD)
- ➔ Itinerari kerigmatico-liturgici - 2 ECTS - (C. PASTORE)
- ➔ Inter/multiculturalità - 2 ECTS - (J.L. MORAL)
- ➔ Comunicazione digitale - 2 ECTS - (R. BUTERA)
- ➔ Inclusione - 2 ECTS - (V. DONATELLO)
- ➔ Progettazione - 2 ECTS - (U. MONTISCI)
- ➔ Didattica per competenze su sussidiatura - 2 ECTS - (D. GRZADZIEL)

16 ECTS / 400 ORE

TIROCINIO

- ➔ Oratorio (SNPG)
- ➔ Parrocchia (CEI)
- ➔ Scuola (M. WIERZBICKI)
- ➔ Strada (A. ZAMPETTI)
- ➔ Comunicazione (TV 2000)
- ➔ Volontariato (CEI)
- ➔ Sport (CEI)

14 ECTS / 350 ORE

## **Fostering Transformation: Towards Authentic Christian Identity in a Commuting World**

---

**Jerome Vallabaraj\***

### **Incoraggiare il cambiamento.**

*Verso un'autentica identità cristiana in un mondo pendolare*

#### **► SOMMARIO**

*This paper, after elaborating the significance of the term «commuting» and after enumerating succinctly the characteristics and challenges involved in a commuting world, goes on to describe Christian Identity from the perspective of “commuting”. Such a Christian Identity is fundamentally founded only on Jesus Christ and His Kingdom values which are manifested through faith in Him and in His Community. This article, after highlighting the core features of Christian Identity, elucidates the process of transformation towards an authentic discipleship, the hallmark of Christian Identity. Moving on, the paper presents briefly the possible emblematic types of Christian Identity which demands more a faithful commitment to Jesus Christ and to His Reign, than mere compliance.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Commuting; Christian Identity; Emblematic types of Christian Identity; Search for Meaning; Transformation.*

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

## Introduction

“Christopher Columbus reported to his king and queen that *the world was round* and he went down in history as the man who first made this great discovery”.<sup>1</sup> Thomas L. Friedman of Discovery Times returned home after making a documentary on Infosys, one of the jewels of Indian Information Technology and confided to his wife that *the world was flat*.<sup>2</sup> Such opposing perceptions can be attributed to shifts in perspective, due to changing times and circumstances, or contexts.

The Catholic Church, which seemingly had always held on to immutability as a strength, with the Second Vatican Council apparently began to foster “an embryonic inversion of this tendency”<sup>3</sup> relative to the trend of immutability. The changes promoted by Vatican II may be expressed incisively in the following contrasts: regularity versus radicality, rigidity versus flexibility, conformity versus creative commitment, etc. The clash between opposing currents of traditionalism and innovation continues to be perceived even today.

The theme under discussion “Fostering Transformation: Towards Authentic Christian Identity in a Commuting World” once again evidences the possibility of being studied either from static or dynamic perspectives. The challenges posed today by the fast-moving techno-scientific world obliges each one of us to approach Christian Identity from a more dynamic perspective rather than understand it either as static or as unchanging reality.

This paper, after a brief statement of what «commuting» means, goes on to enumerate succinctly the characteristics and challenges involved in a commuting world. From there it goes on to describe Christian Identity from a «commuting perspective», that is fundamentally possible only when Christian Identity and Meaning are envisioned in terms of Christian Faith within a Christian Community. Highlighting the core features of Christian Identity, the paper moves on to elucidate the process of transformation towards an authentic discipleship and presents briefly the emblematic types of Christian Identity which demands more a commitment to Jesus Christ and to His Reign, than mere compliance.

### 1. ‘There and Back Home Again’ – The Crux of the Commuting World

“If Content is King, then Context is God”, affirms Gary Vaynerchuk in his Inbound Marketing blog.<sup>4</sup> Context shapes meaning and is an important factor in all forms of communication. No matter how brilliant one’s thoughts are, if one does not publish them in the right fora, it has no relevance and value. Right understanding of any message relies on the context in which it is communicated. Techniques without context remain abstract concepts and are less than they could be. Everything is interpreted within some context. One of the finest fruits of the Second Vatican Council has been its attempt to make the Church and her mission relevant and meaningful to the challenges of the times, that is, the ability to proclaim Christ’s message keeping in mind the *context* in which such a proclamation is carried out. The theme of

---

<sup>1</sup> Th. FRIEDMAN, *The World is Flat*, Penguin Books, London 2005, 5.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>3</sup> M. FAGGIOLI, *Vatican II – The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012, 6.

<sup>4</sup> <http://www.inboundmarketingagents.com/inbound-marketing-agents-blog/bid/214177/Gary-Vaynerchuk-If-Content-is-King-then-Context-is-God> (accessed on 07-03-2017).



this paper “Fostering Transformation: Towards Authentic Christian Identity” is situated within the context of a «Commuting World».

The term «commute» in this paper signifies the reality of moving to a specific fixed or semi-fixed destination and returning to one’s permanent or semi-permanent location; in other words, shuttling from one point of reference to any other place regularly or daily or periodically. Commuting is an exercise in repetition. Often it turns out to be making a preferential choice between «home» or «job»; and in order to shorten the trip between the two one is almost forced to re-modify one of them.

Not everyone reacts in the same way to the verb «commute». For some, it connotes everything that is good: freedom, equality and rationality; an opening of the human mind and spirit; human dignity, etc. For others, while not denying that it brings some positive aspects, «commute» connotes more hardships, stress, pain, constant movement, etc.

Given the constraint of space, I will briefly enumerate the major characteristics of living in a «Commuting World» and attempt to apply these to the theme under consideration.

- Commuting requires a permanent or semi-permanent point of reference.
- Commuting is a complex phenomenon and that complexity is to be respected. Commuting is not monolithic. It takes on and continues to take on many different expressions. There is no «one and only» kind of commuting.
- Commuting involves more a process than a state of being or living.
- Commuting, from the perspective of morality, is ambivalent. It is neither simply «a culture of stress» nor is it simply «a culture of enjoyment».
- Commuting implies a fundamental choice and involves a choice between cynicism and hope. The choice between cynicism and hope is, in the last analysis, ultimately a Faith choice, one that has enormous Christian consequences.

Together with these primary characteristics the following major challenges are also encountered.

- Commuting presupposes a «constrained choice» as opposed to a rational choice.
- Commuting tends to promote a consumerism of «use and throw».
- Commuting fosters a certain indifference or devaluation of others and one’s neighbourhood.
- Commuting often reduces a better utilization of time.
- Commuting frequently promotes compulsive attributes.

These characteristics and challenges need to be looked at from a Christian perspective. God still loves the world hence Christians are asked to be in the world and look at all the happenings from the viewpoint of Christian Faith.

## 2. Identity as a “Being-in-Becoming” at Three Levels

Identity like commuting has a well-defined border within an environment that surrounds it; it has «continuity» all along its course; and that moves with autonomy under its own impulse and momentum.<sup>5</sup> The “process of identity construction implies a gradual development of a

---

<sup>5</sup> Cfr. A. FERRARIS, *La ricerca dell’identita*, Giunti, Firenze 2002, 5-6.

comprehensive self-interpretation which make it possible for the individual to experience life as a meaningful project”.<sup>6</sup> Such a construction of identity takes into account one’s past state of being (infancy, childhood, pre-adolescence, etc. in a specific family and in a specific context), and the effort to choose and appropriate traits, scopes, motivations, values, etc. in which the cognitive and affective elements, the unconscious factors and social pressures also come into play. Through this process, the individual also seeks to delineate a future that offers a possibility of a «being-in-becoming» person.

Identity is a *complex psychic dimension* that expresses itself at different levels. The *Self-Identity* or *Ego-Identity* is a synthesis between the image that the individual has of oneself and the others (others, understood as being distinct and different from oneself), in relation to desires, aspirations and sentiments and how mutable the self is. “*Personal identity* can be conceptualized as a process in which the individuals draw on both internal and cultural resources for their self-understanding and self-expression [...]. Personal identity is both a given, unchanging entity and at the same time a life-long process of continual change”.<sup>7</sup> Practically speaking, Personal Identity is a product of various Identities more or less integrated among themselves. The individual is a being with a pluri-identity, in the sense that one brings together within oneself a Familial Identity, a Regional Identity, a Trans-national Identity, and eventually a Confessional or Doctrinal Identity. In this sense, some authors indicate name, sex, family, religious or spiritual dimension, culture, ethnicity, profession, work, mode of dressing, psychological and sociological identity etc. as dimensions or components of Personal Identity.

Such a conceptualization perceives Identity as a *dynamic process* and interplay between internal/personal resources and external/cultural elements; it looks at self-perception as being distinct and differentiated from the others, with a set of varied characteristics notwithstanding their similarities but distinguishing one from the other individual; it allows a self-perception and a self-evaluation that is characterised by personal coherence and a continuity that persists in time, provoking through this, a feeling of being a unique individual who has his or her own reality. Therefore Identity should not be imagined to be a concrete «thing»; it is rather a psychic structure which has its own internal organization and temporal continuity.

*Attributive Identity*, which is ascribed to the individual by the others and/or by society, highlights how the «others» have an important role as active spectators; how the others and/or society can validate or invalidate the Individual Identity or some aspects of it, more or less important for their own psychic integrity and for a coherent image that the individual has of oneself; how the others and/or the society can impel the individuals towards certain forms of Collective Identity or to the contrary, and enthuse the construction of a distinct and Autonomous Identity. Such an Identity, apart from responding to the query: «Who am I?» involves also a sociological dimension (of belonging or membership), given the fact that the individual thinks of oneself as distinct and at the same time as belonging to a culture, group or a society of reference. Hence the key to understanding «Identity» involves also the analysis of the interactions between the individual and the culture or the group.

Consequently *Social Identity* is concerned with connecting identity formation with social and cultural roles that the individual acquires in the course of one’s life, which can change under

---

<sup>6</sup> L. ENGEDAL, *Homo Viator. The Search for Identity and Authentic Spirituality in a Post-modern Context*, in K. TIRRI (Ed.), *Religion, Spirituality and Identity*, Peter Lang, Bern 2006, 48.

<sup>7</sup> M. CRAWFORD – G. ROSSITER, *Reasons for Living. Education and Young People’s Search for Meaning, Identity and Spirituality. A Handbook*, ACER Press, Victoria – Australia 2006, 124, 92. (Italics added)

the actions of the internal and external forces of varied kinds (memberships and roles that can be in perfect accord with one's own deep self or in partial or total discord).

Personal Identity and/or Social identity has two relevant functions: a *defensive* function which refers to the internal resources that the individual can fall back on in times of stress or trouble and these come into play when attacks, whether physical, psychological or both, are made on individuals; and a *projective* function "the way in which it (identity) projects or displays the characteristics of the individual (or group) stands for. It describes or publicly announces identity and shows what the individual (or group) stands for".<sup>8</sup>

Identity, be it at the personal, and/or group and/or social level, can undergo transformations in time; it can be stable or transitory, strong or weak. Such change processes can also induce moments of crisis which are often termed as «Identity Crisis». Identity Crisis is generally observed when what an individual is, does not correspond anymore to how the individual lives, because the way in which the individual acts is not anymore a logical expression of what the individual has chosen to be or to become, and the reasons that justify those actions are no more good enough.<sup>9</sup> In the course of one's life, it is possible to experience one or more Identity Crises; while resolving one, a person enters into another; to feel suffocated with an identity imposed on the individual while looking for an identity that someone else holds; to be induced into or turned against a Collective Identity, by external forces.

### 3. Search for Identity Demands Search for Meaning

The search for meaning is an innate characteristic of every human person and is closely tied to the understanding of Identity since the process of Identity Construction implies the gradual development of a comprehensive self-interpretation which makes it possible for the individual to experience life as a *meaningful* project. The concept of meaning is difficult to define without in some way repeating the same or similar expressions. Hence a brief enumeration of the typologies of meaning, based broadly on personal and cultural meaning will enable us to highlight the inter-relatedness of these two fundamental concepts.<sup>10</sup>

Under Personal Meaning, one can further distinguish between Structure-Function and Components. From the perspective of *structure and function*, the following aspects are offered: Meaning as an explanatory theory at the personal and interpretative level; Meaning as personal motivation; Meaning as justification of thoughts and behaviour; Articulated Personal Meaning; Implied Personal Meaning; Emotional Meaning; imagination's contribution to Meaning and intuition's contribution to Meaning. Under *components* of Personal Meaning, one can distinguish Meaning as a set of values, as beliefs, as religious beliefs and as the provider of Ultimate Meaning.

Personal Meaning is often sustained and reinforced also by the social interactions and by the cultural artefacts (Cultural Meaning). While the persons absorb the Meaning from the culture, they, at the same time, help to maintain and/or change the Cultural Meaning. It is a two

<sup>8</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>9</sup> Cfr. M. HOLLIS, *Models of Man. Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, 106; E. ERIKSON, *Identity: Youth and Crisis*, Norton, New York 1968, 295-320.

<sup>10</sup> For more details see J. VALLABARAJ, *Faith-focused Mentoring as a Paradigm for Youth Catechesis. Towards the Articulation of a Frame of Reference*, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 2012, 145-152.

way process. The *Cultural Meanings* are involved in the communication of beliefs, either to give meaning to the needs of the members of the community, or with a view to securing the continuity and the effective functioning of the organisation. Within the *Cultural Meanings*, persons also need to recognize the influence of power that exists within human and social relationships and activities. The contextual influence over *Personal Meaning* can derive also from the *Political Meaning*, *Ideological Meaning* and the *Hegemonic Meaning*.

The composition of *Meaning* includes knowledge, understanding, interpretation, belief, attitudes, emotions and values; all these interact with the personal dispositions, interests, needs and prejudices of a person. While it is possible to analytically distinguish these aspects, if the division is exaggerated, the unity and the coherence of the human person can be compromised. In other words, *Meaning-Making* is “the activity of composing a sense of the connections among things: a sense of pattern, order, form and significance. To be human is to seek coherence and correspondence. To be human is to want to be oriented to one’s surroundings. To be human is to desire relationship among the disparate elements of existence”.<sup>11</sup>

#### 4. Christian Faith as Meaning-Giving and Meaning-Making

The Quest for *Meaning* is a phenomenon as old as humanity. Only humans can ask questions about the meaning and purpose of their lives. Providing meaning and purpose in life is a fundamental role of every religion or ideology.

If *Christian Faith* is the grace-filled human response to the Word of God who interpellates it, then it becomes the primal force that frames, colours, orders and relates 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 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 Truth and Trust. Such a Faith “involves a change of life, a «*metanoia*», that is a profound transformation of mind and heart; it causes the believer to live that conversion... Adhering to Jesus Christ, in fact, sets in motion a process of continuing conversion, which lasts for the whole of life”.<sup>12</sup> *Christian Faith as Meaning-Making*, conveys both its infinitely transcendent and profoundly immanent nature. “Faith is an activity that at once reaches infinitely beyond and intimately within the particulars of existence”.<sup>13</sup> *Christian Faith as Meaning-Making* also orients one’s life as vocation and therefore becomes guiding mover of life, for ethics and moral life. As such, it engages both the cognitive, affective and behavioural dimensions of life. *Christian Faith as Meaning-Making* is both a noun and a verb.<sup>14</sup> “«Faith» is a noun. It is a *thing*. It is that understanding of life’s ultimate meaning that is central to every person’s sense of identity and purpose for his or her life. But «faith» is *also* a verb

---

<sup>11</sup> S. PARKS, *Big Questions, Worthy Dreams. Mentoring Young Adults in their Search for Meaning, Purpose and Faith*, Jossey-Bass, San Francisco 2000, 19.

<sup>12</sup> CONGREGATION FOR THE CLERGY, *General Directory for Catechesis*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1997, nn. 55, 56.

<sup>13</sup> PARKS, *Big Questions, Worthy Dreams*, 25.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, 20-26, 31-33.

in the sense that it is never static and is always in process”.<sup>15</sup> Thus Christian Faith changes, develops over time, undergoing transformation and growth towards mature authentic Faith, which “composes meaning in self-conscious engagement with the repeated dissolution and re-patterning of one’s perceptions of the fabric of life, in the dynamic re-conceiving of the assumed connections among persons, things, ideas, events, symbols, the natural and social order, space and time”.<sup>16</sup>

It is very evident that the Reign of God represents perhaps the most important crossroads of all the dimensions of Christian Meaning: theological, Christological, ecclesiological, ethical, and hence the summary of the temporal and definitive rapport between spiritual and material, between the initiative of God and human action, between the unlimited bounds of salvation and the ordained and visible structuring of the Church.<sup>17</sup> Hence, the Reign of God represents the economy of salvation as such, and merits to be made the *guiding meaning and principal and principle* of the Gospel Lifestyle of every disciple of Jesus Christ.

## 5. Christian Identity as Becoming Authentic Disciple of Jesus Christ

The formation of Christian Identity is a dual process that involves on the one hand, the process of identification and on the other, a process of negotiability. The term «negotiability» refers to the capacity to negotiate meanings as well as to have control of the conditions that make negotiation possible.

Identification is, at the same time, participative and reificative (a process with which one gives form to experience by producing objects that freeze that experience into a material entity). The reificative process consists of «identifying as» *disciples* of Jesus Christ or with the Catholic Church. The participative process, instead, involves «identifying oneself with» Jesus Christ.

Identification as disciples of Jesus Christ often begins with religious socialization within the family. This religious socialization necessitates a process of appropriation or re-appropriation which ought to oblige the individual to an evaluation of goals, the values and the convictions transmitted by the Christian family living in a secularized society, influenced by various explicit and hidden factors. The process of appropriation or re-appropriation ought to give rise to and affirm a «radical conversion» by initiating a process of permanent transformation towards an authentic encounter with Jesus Christ that leads to an unconditional discipleship within a community of disciples.

Believers in Jesus Christ confess their Faith, not only through an intellectual consensus, but also in committing their lives for the cause of Jesus and His Reign through various vocations. “According to God’s plan, all of us Christians are to find fulfilment as human beings. This is our *human vocation*. We are also to find fulfilment as Christians, living out our 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 our *Christian vocation*. Finally we must discover the *concrete vocation* (as lay person, consecrated religious or ordained minister) that will enable us to make our specific contribution

<sup>15</sup> K. STOKES, *Faith is a Verb. Dynamics of Adult Faith Development*, Twenty-Third Publications, Mystic Connecticut 1989, 7.

<sup>16</sup> PARKS, *Big Questions, Worthy Dreams*, 33.

<sup>17</sup> C. BISSOLI, *Regno di Dio*, in J. GEVAERT (Ed.), *Dizionario di catechetica*, Elledici, Leumann (TO) 1986, 533-534.

to the construction of the Kingdom. This is our specific Christian vocation. In this way we will carry out our evangelizing mission in full and organic way”.<sup>18</sup>

To configure oneself truly to Jesus Christ, it is necessary that the individuals assume responsibility of becoming authentic disciples, a commitment that endures the whole lifetime. In a society that is disintegrating, the primary programme of authenticity and of development aims at the significance of personal integrity (Creative Interiority). In a pluri-centric society, in which the hierarchical structure is substituted by the structure of network, it becomes necessary to re-learn the rules of relationships, being aware of the authenticity of the subjective uniqueness, recognizing the value of the others precisely because they are different. Such relearning calls for new modalities in order to construct the “we” wherein the individual re-evaluates his/her own autonomy (Horizon of Sharing). In a society subject to risk of exasperated individualism, the paths of authentic and mature discipleship passes through a sense of responsibility towards others, above all, towards the least and the most needy (Horizon of Responsibility).<sup>19</sup>

## 6. Beyond Mere Commuting – Core Features of Christian Identity

The reality of commuting implies that the commuters do seek or sustain either explicitly or implicitly certain ideals or goals or objectives for which the individuals are willing to sacrifice and forgo many of less important aspects. Such ideals or goals of Christian Identity in a commuting world are manifested through the following central features.

- *A disciple who seeks continuously to embrace a holistic personal faith:* Christian Identity will not be merely due to a tradition passively received or sociologically imposed. A holistic faith demands one’s who being – head, heart and hands. It is lived at personal, interpersonal, community and world levels.
- *A disciple who is culturally inserted:* Authentic discipleship is possible only when the disciple knows the essential components, their significant expressions and respects one’s cultural values and riches.
- *A disciple who is constantly proactive:* A proactive disciple perceives the gradation of values and lives these values coherently with wisdom. The disciple conducts him/herself with realism and responsibility and constantly acknowledges the animating presence of the Holy Spirit.
- *A disciple who cherishes Scripture and Tradition:* An authentic disciple acknowledges and values Scripture and Tradition as symbiotic sources of God’s revelation and draws on them with critical and creative application while interpreting them within the community and in dialogue with life in the present world.

---

<sup>18</sup> P. HOLLAND, *Vocation*, in J. KOMONCHAK et al. (Eds.), *The New Dictionary of Theology*, Theological Publications of India, Bangalore 1999, 1091-1092. Italics added.

<sup>19</sup> G. SALONIA, *Maturità*, in J.M. PRELLEZO – G. MALIZIA – C. NANNI (Eds.), *Dizionario di Scienze dell’Educazione*, LAS, Roma 2008<sup>2</sup>, 716.

- *A disciple who fosters and lives the positive understanding of personhood:* A Christian anthropological vision encourages the disciple to affirm and celebrate the whole person and all people.
- *A disciple who develops a sacramental outlook:* An authentic disciple cultivates the habit of sacramental imagination by acknowledging all life is good and is a gift and an invitation to a covenantal relationship with God. Such a disciple is called to be a good steward of the earth and nature.
- *A disciple who is committed to the Christian community and to its mission:* A «private» disciple is a self-contradiction since to be a disciple is to be in relationship with other disciples of the community and to be engaged in the mission of the community.
- *A disciple who is committed to justice and to social responsibility:* An authentic disciple upholds both the person and the society without favouring one over the other, but holding them in mutuality. Such a discipleship is characterized by cultural openness and the spirit of collaboration, ethical sensibility and social consciousness, commitment to social and political values and solidarity with the poor.
- *A disciple who is open to intercultural and inter-religious dialogue:* In the current pluralistic context, Christian Identity is to be manifested and practised in the midst of diverse religions and cultures. This requires an openness to accept others and their differences without compromising one's own identity.
- *A disciple who is truly «catholic»:* To be «catholic» demands that the disciple reaches out with love to everyone, that is to care and to love beyond one's borders.<sup>20</sup>

Such ideals or goals of authentic Christian Identity ought to initiate a process of continuous transformation.

## 7. Transformation as Profound Change towards Authentic Christian Identity

Transformation as profound change combines inner shifts in people's values, aspirations and behaviours with «outer» shifts in processes, strategies, practices and systems. The word «profound» stems from the Latin *fundus*, a base or foundation. It means, literally, «moving towards the fundamental». “In profound change there is learning”.<sup>21</sup> Hence transformation towards authentic Christian Identity can be envisaged as the ongoing process of profound change by which Christians examine previously uncritically assimilated assumptions, beliefs, values and fundamental frame of reference acquired or assimilated through religious socialization so as to make them better validated, more inclusive, judicious, open, reflective and emotionally able to change or reorder one's thoughts, emotions, actions and practices.

This process involves four basic closely interrelated movements: 1) a movement that questions the present perspective; 2) a movement that explores alternatives; 3) a movement

---

<sup>20</sup> For more detailed explanation of each of these see J. VALLABARAJ, *Educazione Catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, LAS, Roma 2009, 138-143.

<sup>21</sup> P. SENGE et al., *The Dance of Change. The Challenges of Sustaining Momentum in Learning Organizations*, Doubleday, New York 1990, 15.

that seeks to apply the transformed perspective, and 4) a movement that reintegrates and grounds the new perspective.<sup>22</sup> Transformation towards Authentic Christian Identity becomes transformative when Christians acknowledge the promotion of the *Reign of God* as their *Meaning Perspective*, *Jesus Christ* as their *Definitive and Decisive Frame of Reference*, *Discipleship* as their personal and community *Identity* and *Diakonia, Koinonia, Martyria* and *Leitourgia* as signs of being at the service of the *Reign of God*.<sup>23</sup>

Transformation towards Authentic Christian Identity has both a personal and a community dimension. The *individual* or *personal* dimension is envisaged as becoming *empowered* disciples of Jesus Christ, the Word, who interpellates, i.e. growing or maturing in Christian Faith as the ultimate source of Meaning-Giving and of Meaning-Making. The *community* dimension, according to Rademacher, maintains that “the Church is in its inner core community (*Gemeinschaft*); in its outer core, however, it is society (*Gesellschaft*). The society is the outward manifestation of the community; and the society exists in order to promote the realization of the community”.<sup>24</sup> Hence promoting Christian Identity from the community dimension implies promoting Authentic Disciples-in-Community and becoming a genuine Community-of-Disciples.

## 8. The Process of Transformation towards Authentic Christian Identity

The process of transformation as profound change towards Authentic Christian Identity essentially consists of three fundamental movements: Identification through Engagement, Identification through Imagination and Identification through Alignment.

*Identification through Engagement* – Engagement means the active involvement in mutual ongoing process of negotiation of meaning through practices which give and promote Identity. Identification begins and grows through engagement in Christian practices (liturgical, para-liturgical and private devotions) which call for active and meaningful participation in those practices. Hence, at the basis of the Identification Process through Engagement there is a direct experience of mutuality characteristic of communities of practices. Identification through Engagement is a two-way process of giving and receiving which can be very fulfilling.

*Identification through Imagination* – Imagination is an important source of identification, a source that extends the process beyond engagement in various ways. Imagination refers to a process of expansion (self and community) through transcendence of one’s time and space and creation of new images in accordance with Authentic Christian Identity. Imagination consists of three dimensions that are fundamental to understand the formation of identity. Imagination is a process; it is an act of naming and is participation in the ongoing creation of life itself.<sup>25</sup> Imagination does not connote a fantasy or a flight from the reality or an erroneous conclusion that contradicts the sense of reality and Faith. Imagination is not merely an individual process. The creative character of imagination is anchored to the social and to the community experience.

*Identification through Alignment* – Alignment is a modality of identification and belonging. The process of alignment binds time and space towards an extensive construction, in such a

---

<sup>22</sup> Cfr. P. CRANTON, *Understanding and Promoting Transformative Learning*, University of Michigan, Wiley 2006, 67-76.

<sup>23</sup> Cfr. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti*, 124-135.

<sup>24</sup> As cited in A. DULLES, *Models of the Church*, expanded version, Doubleday, New York 2002, 41.

<sup>25</sup> Cfr. PARKS, *Big Questions, Worthy Dreams*, 104-105.



manner that the participants enter into connection through a coordination of their energies, of their actions and their practices. Through alignment, individuals agree to be part of something big, because one does what is needed to interpret one's role within the bigger picture. Alignment combines often loyalty and submission and hence produces a delicate mixture of participation and non-participation.

Formation of Authentic Christian Identity becomes more meaningful through the modes of belonging, which, in turn, promote a learning Christian Community. Engagement, Imagination and Alignment are important ingredients of any Christian Community. The task of Engagement basically pertains to the work of forming Christian Communities of practice. The task of Imagination is to explore, take risks, etc. by enabling one to move back and look at one's Engagement through the perspective of an outsider. Alignment, instead, promotes the ability to coordinate perspectives and actions in order to direct one's energies to a common purpose, the promotion of Reign of God as proclaimed and manifested by Jesus Christ.

The interaction between Engagement and Imagination results in *reflective* Christian practices. The combination between Imagination and Alignment produces the ability to act as disciples of Jesus Christ, keeping in mind the broader and richer perspective of the being *in the world and for the world at the service of the Reign of God*. The combination of Engagement and Alignment brings about coordination of the various Christian perspectives (*diakonia, koinonia, martyria* and *leitourgia*).

## 9. Emblematic Types of Christian Identity

The process of Christian Identification in today's world passes through a free combination of four (community, ethical, cultural and emotional) typical dimensions that constitute the Collective Religious Identification which, in turn, offer six Christian Religious Identity profiles.

*The Community Dimension* (indicators that define the specific, local and particular): It concerns a set of social and symbolic demarcations that define the confines of the Christian Disciples and Christian Communities and offer the possibility of distinguishing «those which do not form part of» from «those who form part of» the Christian Community. This Community Dimension recalls and affirms the formal and practical definition of the belonging, for example, being baptized. These community definitions can be more or less extensive or intensive, for example, the Church that fixes minimum obligations for its faithful, while demanding a radical change of life for its new members.

*The Ethical Dimension* (universal values, individual conscience): This second dimension concerns the acceptance on the part of the individual the values attached to the Christian religious message that the Catholic tradition carries with it, legitimised by Jesus Christ, the Truth and rooted in a long history. This ethical dimension of identification can also be disassociated from the previous dimension. The values of the message, inseparable from universal values that are recognised, can be endorsed even without belonging to a particular community of faithful clearly identified. For instance, the ethical value of love proposed in the Gospels can be recognised and endorsed by a person as a value even without necessarily belonging to a Catholic Faith Community.

*The Cultural Dimension* (the collective memory of knowledge, art, etc.): It embraces a set of cognitive, symbolic and practical elements that constitute the patrimony of Christian tradition – the doctrines, the books, the knowledge and its interpretation, the practice and the ritual codes, the intellectual history and legends of the group, the representations and the modalities of thought resulting from the practices of the community, the food, clothing, sexual and therapeutic habits etc. associated to the belief system, the arts, the aesthetic productions, the scientific knowledge developed in connection with such beliefs etc.

*The Emotional Dimension* (an affective awareness of a «We»): The fourth dimension concerns the affective experience associated with the process of Christian Identification: the feeling of fusion of knowledge or a deep emotion. The new fact that is experienced emotionally, that produces a collective sentiment of «we», the result of which does not always measure up to the community belonging that guarantees, through a cycle of feasts and other events, a reactivation of customs, etc.

The articulation of these four dimensions is normally controlled by the Church; at least ideally, it becomes the guarantor for maintaining an equilibrium among these four dimensions against the tendencies of a single dimension to dominate over the others. The interaction and tensions among these four fundamental dimensions can promote six facets of Christian Religious Identity. We shall describe them briefly.

*Affective Christianity*: This first type of identification establishes itself on the axis that binds the *emotional dimension* and the *feeling of community belonging*. Feasts (Christmas, Easter, Good Friday celebrations, parish feast, pilgrimages, the World Youth Day, etc.), with a strong emotional content, play a vital part, offering intense moments of sharing with the others in the community. In such a Christian Religious Identity, one finds wide range of Christian attitudes that can, at times, be more or less questionable, given the fact that the spiritual search often remains at the level of emotions and dependent on them. Nevertheless, the collective enthusiasm and exaltation produced by the grandeur of the gathering are, for some definitive moments, the prime reference of a religious identification left behind by the event.

*Patrimonial Christianity*: This type of identification establishes itself on the axis that connects the *cultural dimension* and the *community dimension*. It unites the awareness of a community belonging and that of having a cultural heritage. This awareness creates a radical separation between the hereditary group and the others. The Christian Identity claimed here does not primarily correspond to an ethical commitment or a faith conviction but expresses, above all, the search of a togetherness that is social and cultural; those concerned aspire to preserve this as they consider it the bearer of values, which binds them to each other.

*Humanitarian Christianity*: This type of identification emerges in the encounter between the *emotional dimension* and the *ethical dimension*. It is sensitive, above all, to the injustices in a world, which multiplies the marginalized, and in response, appeals to the active charity of the individuals. These persons represent a tendency that is strongly open to a preference for concrete action towards a militant commitment to truth and justice. Their sensitivity is generally a-political, if not sometimes even anti-political. The religious identification explicates itself on the plane of action, where values recognized as religious can be concretely put to work.

*Humanistic Christianity*: In this type, enter into play the *ethical* and *cultural dimensions* of identification. Particularly present among the intellectuals, this type allows a strongly

individualized identification with the Christian Tradition that can entirely escape a mediation of a strong community. The recognition of the cultural roots, combined with the acceptance of a set of universal values, is at the root of this identity. The problem of acceptance of the Church and more in general the acceptance of the Christian belief (in God, sin, salvation, the divinity of Christ and so on) is, at times, pushed to a second place within this perspective, sometimes even totally ignored. This type of religious identification does not define certain concrete community belonging, except the attachment to the human family that assumes a universal meaning of Gospel ethics.

*Political Christianity:* Rising from the axis that connects the *community* and the *ethical dimension*, this type implies and calls for an active intervention of the Christian Community as such on the public scene in order to defend, promote and realize the values which require their attention. It holds together the people who consider themselves heirs to a particular mission, a militant mission of the Church in the world that, not only does not coincide very often, but even enters into contradiction with the so-called Catholic identity.

*Aesthetic Christianity:* A special combination of the *cultural* and *emotional dimensions*, gives rise to this type of religious identity. One inserts oneself into the fascination exerted by the great heights of the spiritual history of a country, where one finds the traces of a cultural and symbolic universe to which one can have access through the contemplation of the artistic and architectural masterpieces that this universe has left us. In these cases, the bond of attachment to the other believers or a community insertion is often subtle and less explicit, but nevertheless an importance is attached.<sup>26</sup>

Naturally these above descriptions of profiles of Christian identity do not tend to provide an exclusive and exhaustive framework of Religious Identity. But the essential point here is to remember that, when one dedicates oneself to a trajectory, one does not work on a substantive or stabilized identity, but it is necessary that one provides oneself with a sufficiently flexible tool to indicate the steps of a process that by definition cannot be fixed into a definitive description.

The Christian Religious Identity today is in movement or in commuting stage and hence, all are invited to make efforts to understand and engage this movement or commuting process.

## Conclusion

One can say that Jesus was no stranger to commuting. His commuting through Galilee, Samaria and Judea had the ultimate goal of reaching Jerusalem where His culminating acts of passion, death and resurrection would take place which would transform the whole world and its history. This same Jesus invites everyone to a profound change that will manifest one's authentic identity as His disciples in a Community of Disciples. Fostering an Authentic Christian Identity is possible only when disciples are willing to move away from compliance to commitment. Compliance is often confused with commitment. People in a state of compliance generally support vision and fulfil merely what is expected of them. Instead, commitment

---

<sup>26</sup> The following description is a re-elaboration of the thoughts expressed in D. HERVIEU-LÉGER, *Il Pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, 49-70.

“describes a state of not only enrolled but feeling fully responsible for making vision happen”.<sup>27</sup> The differences between the varying states of compliance (genuine, formal, grudging, non-compliance, apathy) can be subtle. Genuine and formal compliance induces a behaviour that is similar to enrolment and commitment. In a word, people who are genuinely compliant, perceive the benefits of the shared Christian vision and do everything expected of them, but are prone to follow the «letter of the law». They tend to play by the «rules of the game» both formal and subtle rules. The committed person brings an energy, passion, and excitement that cannot be normally generated if the person is only compliant, even if genuinely so. The committed person shares the responsibility for the Christian Identity and Vision, and so does not play by the «rules of the game»; but he/she is even prepared to change the rules if they stand in the way of becoming authentic disciples with the Christian identity and vision. A genuinely compliant person *accepts* the vision, while the committed individual *truly wants and creates* the Christian Identity and vision.

vallabaraj@gmail.com ■

[Versione italiana: [www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)]

---

<sup>27</sup> P. SENGE, *The Fifth Discipline. The Art and Practice of the Learning Organization*, Century Business, London 1992, 218.

## «Nel cuore della città» La pastorale urbana<sup>1</sup>

---

Gustavo Cavagnari\*

### "In the heart of the cities"

*The Urban Pastoral Ministry*

#### ► SOMMARIO

Superando un approccio meramente demografico-statistico-territoriale-politico, l'articolo riflette sulla pastorale urbana da un punto di vista antropologico-culturale, o meglio, a partire dal modo caratteristico di essere, vivere, convivere, sentire e pensare degli abitanti della città. In questo senso, la pastorale urbana si riferisce non tanto alle azioni che la Chiesa porta avanti nella città ma piuttosto allo stile con cui essa è chiamata a rapportarsi pastoralmente con i cittadini, secondo le loro caratteristiche, valori e immaginari.

#### ► PAROLE CHIAVE

Chiesa e città; Cultura urbana; Pastorale urbana; Teologia pastorale.

---

\* **Gustavo Cavagnari** è Docente Aggiunto di Teologia pastorale speciale nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

<sup>1</sup> La citazione del titolo è da PAOLO VI, *Octogesima adveniens*. Lettera apostolica nell'80° anniversario dell'Enciclica *Rerum novarum*, 14 maggio 1971, n. 10, in «Acta Apostolicae Sedis» 63 (1971) 6, 401-441: 408.

## 1. Città di ieri e di oggi

Di una «pastorale urbana» intesa come l'azione che la Chiesa svolge nelle città per attuare la missione di Gesù e favorire la realizzazione del Regno di Dio nella società, alcuni trovano delle tracce già nella Scrittura e nella descrizione dei primi secoli della vita della Chiesa. Di fatto, lo sfondo della città è ovunque presente nella Bibbia. E nel Nuovo Testamento, l'annuncio "con parole e opere" (Rom 15,18) della Buona novella si svolge concretamente nella realtà cittadina, prima al tempo di Gesù (cfr. Mc 1,21-29; 6,10; 6,33 e par.), e poi al tempo delle prime comunità (cfr. At 8,40; 13,44; 14,21; 16,4). In ogni caso, è però vero che Gesù stesso riconosce la incredulità di alcune città e il rifiuto che i loro cuori induriti possono presentare al Vangelo e ai rispettivi messaggeri (cfr. Mt 10,14; 11, 20 e par.; Lc 19,41).<sup>2</sup> Senza dire, inoltre, che negli albori ecclesiali diverse città si opposero ad accogliere l'annuncio salvifico (cfr. At 17,16; 2 Cor 11,26; 2 Pt 2,6). Per questo, per quanto riguarda la Bibbia, la prima cosa da evidenziare è che *la realtà urbana ha per l'evangelizzazione e per l'azione dei credenti un valore ambiguo*. Perfino, un riflesso escatologico di questa ambiguità lo si trova nell'Apocalisse, dove una città è proposta come simbolo della dimora celeste dell'Agnello e degli eletti (cfr. Ap 3,12; 21,23; 22,2; 22,14), e un'altra città è presentata come simbolo dei corrotti destinati alla condanna eterna (cfr. Ap 11,8; 17,18; 18,10 18,21).<sup>3</sup>

In modo simile, non si può negare che alcuni testi dei primi secoli legano l'inizio della espansione della Chiesa alle città.<sup>4</sup> "La Chiesa, alle sue origini, si è formata nelle grandi città del suo tempo e se ne è servita per diffondersi".<sup>5</sup> Ma anche in questo caso, *la comprensione dell'azione ecclesiale in contesto urbano va soppesata convenientemente*. Per quanto riguarda gli albori ecclesiali, c'è infatti il pericolo di alterarne la ricostruzione storica.<sup>6</sup> I termini che vengono da tempi lontani "restano, ma hanno altro significato. E noi le usiamo in un significato nuovo e falsiamo la realtà antica. Tra questi termini c'è anche quello di città".<sup>7</sup>

Pertanto, quando si parla di "pastorale urbana" non si dovrebbe cadere in anacronismi, neppure "biblicamente fondati", tenendo presente la *grande varietà di situazioni* che dipendono da tanti fattori. Si può davvero pensare che le città ai tempi di Gesù o le città dell'epoca patristica siano paragonabili alle odierne città? Oggi, "città" evoca piuttosto *la realtà globalizzata e secolarizzata del XXI secolo*. È l'*urbe complessa*, con scenari personali, sociali e culturali inediti, in cui Dio

<sup>2</sup> Poiché il termine «città» viene utilizzato in certi casi in senso metonimico per parlare della popolazione medesima di un'urbe (cfr. Mc 1,33; Mt 8,34; 21,10), l'incredulità delle città è l'incredulità dei cittadini. Per questo tema si può vedere J. B. MATAND BULEMBAT, *L'impatto del Vangelo di Gesù sulle grandi città*, in L. MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, Atti del I Congresso internazionale, Barcellona, 20-22 maggio, 24-26 novembre 2014 – Città del Vaticano, 27 novembre 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 145-165.

<sup>3</sup> Cfr. P. GRELOT, *Città*, in X. LEON-DUFOUR, *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 2002, 104-105.

<sup>4</sup> Cfr. W. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

<sup>5</sup> V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. Documento conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, CELAM, Bogotá 2008, n. 513. D'ora in poi: DA.

<sup>6</sup> Cfr. T. ROBINSON, *Who were the first Christians? Dismantling the urban thesis*, Oxford University Press, New York 2017.

<sup>7</sup> Cfr. A. DI BERARDINO, *Il cristianesimo e le città (I-IV secolo)*, in MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 81-108.

è sempre più distante dalla vita pubblica e dalla vita dei singoli, e che per la Chiesa e per la sua pastorale diviene un “luogo di battaglia” che non va minimizzato né ingenuamente confrontato.

## 2. Una Chiesa urbana per una pastorale urbana

Non ci sono dubbi che la Chiesa vive in città.<sup>8</sup> Ma proprio per la complessità e la novità delle città odierne, quello che è messo in discussione è il fatto che essa abbia imparato ad essere *urbana*. In altri termini, la Chiesa sta nelle città, ma magari mantenendo strutture, linguaggi e consuetudini spesso regolati da criteri rurali, divenuti oggi obsoleti e messi variamente in discussione. Perciò, e oltre ad essere una pastorale geograficamente “di città”, per pastorale urbana si intende piuttosto *uno stile pastorale da vivere con i cittadini secondo le loro caratteristiche*.<sup>9</sup>

Quando si parla di “pastorale urbana”, si devono fare quindi alcune precisazioni prelieve:

- La parola “città” non è univoca. Essa indica *realità molto diverse*, quali le città, le conurbazioni o grandi città o regioni metropolitane, le megalopoli, e altre ancora, ognuna con le proprie dimensioni, fisionomie e problematiche, che non è possibile approfondire in questa sede.<sup>10</sup>
- Con la formula pastorale “urbana” non ci si riferisce solo alla pastorale “nella città” o alla pastorale pensata “per la città”, ma alla *pastorale in, per, da e con gli abitanti delle città contemporanee*, e cioè secondo i loro ritmi, tempi, immaginari, sensibilità e rituali.<sup>11</sup> Suoi destinatari e protagonisti sono le persone. Dio vive infatti nella vita degli uomini della città, “in mezzo alle loro gioie, ai loro aneliti e alle loro speranze, come ai loro dolori e alle loro sofferenze” (DA 514).
- La pastorale urbana non assume *posizioni apodittiche* di totale benedizione o maledizione della città. Consapevole che *la città è contraddittoria*, essa cerca piuttosto di rinegoziare il rapporto tra la Chiesa e la cultura cittadina “all’interno della trama delle azioni che costruisce per continuare la sua operazione di annuncio e di testimonianza della fede cristiana”.<sup>12</sup>

### 2.1. Uno sguardo teologico-pastorale alla cultura urbana

La pastorale urbana si confronta anzitutto con una realtà epocale: stando ai dati del 2014, il 54% della popolazione mondiale risiede in città. Tale popolazione – che in America Latina è già

---

<sup>8</sup> Queste annotazioni sono ispirate dalla riflessione teologico-pastorale argentina e latinoamericana sull’argomento. Specialmente, rimandano all’opera di C. M. GALLI, *Dio vive in città. Verso una nuova pastorale urbana alla luce del Documento di Aparecida e del progetto missionario di Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, con abbondante bibliografia sul tema. Come non capita in altre parti del mondo, la popolazione dell’America Latina è la regione più urbanizzata del mondo, e in questo contesto, spunti di riflessioni sulla pastorale urbana si possono trovare da ormai cinquant’anni. La riflessione è iniziata fin dal 1965 e si è espressa esplicitamente nelle conferenze latinoamericane da Medellín ad Aparecida.

<sup>9</sup> Cfr. F. NIÑO SÚA, *De la pastoral en la ciudad a la pastoral urbana*, in «Cuestiones teológicas» 37 (2010) 88, 399-416.

<sup>10</sup> Cfr. M. CASTELLS, *Globalisation, Networking, Urbanisation: Reflections on the Spatial Dynamics of the Information Age*, in «Urban studies» 47 (2010) 13, 2737-2745.

<sup>11</sup> Già nei primi anni del XX secolo, il filosofo e sociologo tedesco Georg Simmel parlava di un nuovo tipo di “personalità urbana” sorto nelle urbanizzazioni della civiltà industriale: cfr. G. SIMMEL, *Metropoli e personalità*, in G. MARTINOTTI (a cura di), *I classici della sociologia urbana*, Marsilio, Padova 1968, 275-289. Anche: IDEM, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 2012.

<sup>12</sup> L. BRESSAN, *Individuo/persona, collettività/comunità nella grande città*, in MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 124-144: 124.

del 80% e in Europa è del 73% –, si prospetta che raggiungerà nel 2050 il 66%. Di essa, più del 25% abiterà in regioni di più di cinque milioni di persone.<sup>13</sup> Sostanzialmente, la “metropolitanizzazione” del mondo è l’espressione di due grandi processi, la globalizzazione e la rivoluzione nelle tecnologie dell’informazione, che concentrano persone e attività nelle grandi città. Tali concentramenti portano con sé alcuni miglioramenti, quantitativi più che qualitativi, nelle condizioni di vita, ad esempio a livello di servizi sanitari, educativi o assistenziali. Eppure, essi comportano anche dei peggioramenti, tra cui si osserva la distruzione ecologica, il deterioramento della vita quotidiana, la disintegrazione del tessuto sociale o la violenza urbana che ne deriva.<sup>14</sup>

Oltre ai dati statistici, per lo scopo di questo contributo sembra tuttavia importante riflettere sulla *cultura urbana* che da tale fenomeno si è venuta a creare. Seguendo il metodo che la caratterizza, la riflessione teologico-pastorale, di tale cultura: 1. ne descrive le principali caratteristiche; 2. ne offre un’interpretazione alla luce della fede; 3. ne segnala generali orientamenti operativi per rispondere alle sfide emergenti.

### 2.1.1. Connotati sostanziali della cultura delle città contemporanee e le sue sfide

In primo luogo, l’analisi socioculturale mostra che *le città, soprattutto quelle di grandi dimensioni, sono laboratori di una cultura “complessa e plurale”* (DA 509). Proprio perché composta, essa è articolata in *subculture* che “si impongono con un nuovo linguaggio e una nuova simbologia” (DA 510). Tale complessità riflette condizioni inedite “di identità e di appartenenza, di relazioni, di spazio vitale e di convivenza” (DA 58). Senza dire, inoltre, che essa ha delle ricadute su tutte le dimensioni della vita, collocandosi all’origine di ampie trasformazioni socioeconomiche, politiche e religiose (cfr. DA 511).

Da questa prospettiva, è evidente che un tratto distintivo delle città è la loro *multiculturalità* (cfr. DA 42), una diversità che malgrado certe volte assuma nei discorsi e nella realtà i tratti di una *pluralità frammentaria*, converrebbe pensare e facilitare come “*totalità differenziata*, in cui c’è diversità di settori, aree e quartieri e, tuttavia, elementi urbani comuni”.<sup>15</sup>

La cultura urbana è perciò “*ibrida, dinamica e cangiante*” (DA 58). Ibrida “poiché fa un amalgama di molteplici modelli, valori e stili di vita, e coinvolge tutta la collettività” (DA 58). Dinamica perché al suo interno diversi immaginari sociali convivono “in permanente interazione tra di loro” (DA 57) Cangiante perché “in essa coesistono binomi che, quotidianamente, la mettono in discussione: tradizione-modernità, globalizzazione-localismo, inclusione-esclusione, personalizzazione-spersione, linguaggio secolare-linguaggio religioso, omogeneità-pluralità” (DA 512).

### 2.1.2. Tentativo di interpretazione teologico-pastorale

Un’interpretazione teologico-pastorale di tale realtà mira a offrire un *discernimento illuminato dalla fede* diretto a scoprire il mistero di “Dio nella città”.<sup>16</sup> La fede, infatti, percepisce

---

<sup>13</sup> Cfr. DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS OF THE UNITED NATIONS SECRETARIAT, *World Urbanization Prospects. Highlights*, New York, 2014, in: <https://esa.un.org/unpd/wup/Publications/Files/WUP2014-Highlights.pdf>

<sup>14</sup> Cfr. FRANCESCO, *Laudato si’*. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, 24 maggio 2015, nn. 44-45.147-155, in «Acta Apostolicae Sedis» 107 (2015) 9, 847-945: 864.906-909.

<sup>15</sup> Cfr. GALLI, *Dio vive in città*, 180.

<sup>16</sup> P. GALIMBERTI DI VIETRI, *Dios en la ciudad. Sensibilidad religiosa del hombre de la ciudad*, in CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Cultura urbana. Reto para la evangelización*, Ponencias y conclusiones del Seminario sobre «Cultura urbana», Buenos Aires, 30 de noviembre – 4 de diciembre de 1988, CELAM, Bogotá 1989, 95-119: 95.



Iddio anche “nelle grida, nei silenzi, negli occhi, negli sguardi, nelle lacrime e nei gesti delle vittime del male che si moltiplicano nelle case e nelle strade”.<sup>17</sup> Giudicare o discernere il fenomeno socioculturale urbano a partire da uno sguardo di fede che scopre Dio abitando nel tessuto cittadino,<sup>18</sup> porta ad riconoscere che “così come in altri tempi [Egli] si manifestò con volto rurale, oggi si rivela, per così dire, con volto urbano”.<sup>19</sup> E, nella città, i “luoghi d’incontro” con il volto urbano di Dio sono molti (cfr. DA 407-430).

A questo scopo, la Chiesa è sollecitata innanzi tutto a uscire, poiché “lo sguardo di fede ci porta ad uscire ogni giorno, e sempre di più, incontro al prossimo che abita in città”.<sup>20</sup> Essa è poi invitata a “riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo”.<sup>21</sup> Infine, dato che la presenza di Dio è sempre ostacolata dalla presenza del mistero del male, la Chiesa, immersa in questa “permanente ambivalenza” (EG 74) della realtà cittadina, è stimolata ad approfondire la sua capacità di discernimento.<sup>22</sup> In effetti, da un lato, nella città “è possibile sperimentare legami di fraternità, solidarietà e universalità” (DA 514); d’altro lato, il contesto cittadino “spesso si trasforma nel luogo della fuga e della sfiducia reciproca. Le case e i quartieri si costruiscono più per isolare e proteggere che per collegare e integrare” (EG 75).

### 2.1.3. Orientamenti operativi generali

Come lo è stata in altri tempi, così oggi la Chiesa “è al servizio del progetto di realizzazione della Città santa” nelle città attuali, trasformandole in Cristo (DA 516). Sta di fatto, però, che le nuove modalità di vita urbana hanno provocato uno scompiglio nel “bagaglio tradizionale di conoscenze e di strategie elaborate in passato dalla Chiesa per strutturare la sua presenza nelle società tradizionali” e per interpretarne la reale situazione, per cui essa ne è rimasta disorientata.<sup>23</sup> Per questo motivo, davanti alle nuove realtà, essa affronta, sì, l’evangelizzazione delle città “con gioia e coraggio”, ma è piuttosto spaesata, nella consapevolezza che le sfide di oggi sono maggiori di quelle di altre epoche (cfr. EG 75).

<sup>17</sup> GALLI, *Dio vive in città*, 177.

<sup>18</sup> Cfr. J. COMBLIN, *Teologia della città*, Cittadella, Assisi 1971. Il testo originale francese fu scritto nel 1968 a partire da una conferenza pronunciata nel 1965. Cfr. IDEM, *Ciudad, teología y pastoral*, in R. CARAMURU BARROS (a cura di), *La Iglesia al servicio de la ciudad*, Relaciones y conclusiones del Encuentro latinoamericano sobre «Pastoral de grandes ciudades», São Paulo, 17-25 de febrero de 1965, Dilapsa – Nova Terra, Santiago de Chile – Barcelona 1967, 135-167.

<sup>19</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, CELAM, Bogotá 2007, n. 68. D’ora in poi: *DSi*.

<sup>20</sup> J. M. BERGOGLIO, *Dio vive nella città*. Discorso di apertura dell’Arcivescovo di Buenos Aires al Primo Congresso Regionale di Pastorale Urbana, Buenos Aires, 25 agosto 2011, in GALLI, *Dio vive in città*, 377-389: 383.

<sup>21</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, n. 71, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1050. D’ora in poi: *EG*.

<sup>22</sup> L’ambiguità fa riferimento al fatto che, nella realtà urbana, ci sono segni di vita e di morte che realizzano ed esprimono, per presenza o assenza, i significati o i valori salvifici di Cristo. In questo senso, “è possibile rilevare alcune linee di tendenza che emergono nella società attuale. Come nel campo evangelico insieme crescono la zizzania e il buon grano, così nella storia, teatro quotidiano di un esercizio spesso contraddittorio della libertà umana, si trovano, accostati e talvolta profondamente aggrovigliati tra loro, il male e il bene, l’ingiustizia e la giustizia, l’angoscia e la speranza”: GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*. Esortazione apostolica post-sinodale sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30 dicembre 1988, n. 3, in «Acta Apostolicae Sedis» 81 (1989) 4, 393-521: 397-399.

<sup>23</sup> BRESSAN, *Individuo/persona, collettività/comunità nella grande città*, 124.

In questo senso, sono pienamente comprensibili alcuni “atteggiamenti di timore dinanzi alla pastorale urbana” e alle provocazioni che essa presenta. Eppure, essi non giustifichino il “rinchiudersi nei metodi del passato e assumere una posizione di difesa dinanzi alla nuova cultura” (DA 513). Nello stesso tempo, se il pessimismo e l’impotenza possono colpire l’azione ecclesiale, anche l’ingenuità e l’onnipotenza pastorali vanno evitati.

## 2.2. La pastorale urbana come pastorale per, da e con i cittadini e i loro legami

Benché il termine «pastorale urbana» dica il *dove* essa va attuata, abbiamo già accennato che esso si riferisce specialmente al *come* va realizzata. Si tratta infatti di una pastorale da attuare non tanto *nelle* città quanto con uno *stile adeguato* alla realtà urbana e alle configurazioni umane e sociali nate con l’inurbamento mondiale. Una pastorale nella città, “con la città, per la città e dalla città. Con l’uomo, per l’uomo e dall’uomo della città. Con il popolo, per il popolo e dal popolo della città”.<sup>24</sup> In questo senso, essa è “un nuovo modo di fare la pastorale” (DSi 343) che affronta la sfida di una *forma Ecclesiae* adeguata al tempo e al contesto.

Prendendo spunto dalle conclusioni della V Conferenza generale dell’Episcopato latinoamericano e dei Caraibi (cfr. DA 517), una *nuova pastorale urbana* in grado di reagire alle grandi sfide della crescente urbanizzazione è sollecitata a prendere nella dovuta considerazione le linee operative elencate qui di seguito.

1. *Distinguere anzitutto la scala demografica e l’ethos urbano della popolazione.* Come è stato sopra accennato, nel mondo ci sono città piccole, medie, grandi, e delle vere e proprie megalopoli. I problemi psicologici, familiari e sociali che scaturiscono, perciò, sono vissuti in maniera diversa secondo le dimensioni, le idiosincrasie culturali e sociali e l’abitabilità urbana. Inoltre, ogni città si concretizza diversamente secondo i diversi vicinati in cui si riuniscono persone e famiglie con un vincolo di certa prossimità.<sup>25</sup>

Questa realtà spinge la pastorale urbana in una doppia direzione. Da una parte, essa è attenta ai “grandi eventi di massa, che mobilitino la città; che facciano sentire che la città è un insieme, è una totalità; che sappiano rispondere all’affettività dei concittadini” (DA 518). Da un’altra parte, essa sente il bisogno di attuarsi come *pastorale dei quartieri*, considerati nella loro diversità. Nelle grandi urbi, la Chiesa è infatti chiamata a evangelizzare inculturandosi nella cultura dei quartieri, per cui gli evangelizzatori e i pastori devono esplorare la zona, visitare le case e i laboratori, viaggiare *gomito a gomito* con coloro che vivono e lavorano lì, guardare e ascoltare i vicini, apprendere le storie, entrare in contatto con le organizzazioni comunitarie, percepire il

---

<sup>24</sup> C. M. GALLI, *El desafío pastoral de la cultura urbana*, in “SEDOI” 90 (1986) 91, 1-10: 7. SEDOI è l’acronimo per “Servizio di Documentazione e Informazione” dell’Istituto Superiore di Cultura Religiosa di Buenos Aires.

<sup>25</sup> Cfr. P. TRIGO, *La cultura del barrio*, Universidad Católica Andrés Bello – Fundación Centro Gumilla, Caracas 2004. È proprio questo autore che distingue tra *stare-tra*, *stare-con* e *stare-in*. L’abitante del quartiere delle nuove città non solo *sta-in* un posto e neppure *sta-con* altri ignoti abitanti, ma *sta-tra* questi altri cittadini e la loro eterogeneità culturale sviluppando una nuova mescolanza, soprattutto culturale, o *cultura suburbana*. Questo è possibile, però, a condizione che si riconosca la pluri-culturalità e multi-etnicità e si contribuisca a una convivenza più giusta e solidale.

significato delle tradizioni condivise e, infine, riconoscere le immagini che plasmano la convivenza, Solo così, potranno conoscere i simboli, il linguaggio silenzioso, non verbale, del popolo.<sup>26</sup>

2. *Rispondere alle varie e complesse categorie sociali, economiche, politiche, culturali e religiose.* Per quanto riguarda soprattutto l'ultima tipologia, la Chiesa, oltre ad accettare che perfino nelle società di antica tradizione cattolica essa si trova a dover affrontare la "concorrenza" di altre agenzie religiose (dai piccoli gruppi pentecostali alle crescenti comunità musulmane), riconosce che pure tra i suoi battezzati ci sono ormai una molteplicità di credenti: *praticanti* (che preferiscono la regolarità dei riti religiosi), *pellegrini* (che prediligono la partecipazione ai grandi eventi a carattere eccezionali), *visitanti* (che frequentano occasionalmente le assemblee e luoghi di culto del proprio credo), *parrocchiani* (che esprimono in diversi modi la sua appartenenza a una chiesa particolare), *pendolari* (che vengono e vanno con ritmi alterni da una comunità ad altra), *fedeli* (che vivono le esigenze del Battesimo), *lontani* (che "non hanno un'appartenenza cordiale alla Chiesa e non sperimentano più la consolazione della fede": EG 14), "pericolanti" (a rischio di perdere la fede).<sup>27</sup>

Nei loro confronti, la comunità ecclesiale si impegna, soprattutto con il coinvolgimento dei vicini, in un servizio di primo annuncio<sup>28</sup> o di secondo annuncio,<sup>29</sup> da riprendere nel momento presente della modernità (cfr. EG 164). Soprattutto essa va con spinta missionaria (cfr. EG 19-49) verso le periferie, cercando di attirare con il suo avvicinamento gratuito e la sua prossimità cordiale.

3. *Promuovere una cultura dell'incontro, della comunione e dell'integrazione.* La situazione di una maggiore pluralità religiosa, etica e culturale che si è venuta a creare in tante città, sfida la capacità di creare una vera cultura dell'incontro tra gli immaginari tradizionali, moderni, postmoderni, locali, globali e glocali.<sup>30</sup> In tutte le città sorge quindi la sfida di giungere a una nuova integrazione tra la persona, in quanto individuo, e la società, come comunità di persone.

In questo senso, una pastorale del legame cordiale si presenta come una sfida ecclesiale *ad intra* e un servizio comunitario *ad extra*.<sup>31</sup> In effetti, i vincoli di comunione sono alla base di uno stile di Chiesa che, allo stesso tempo, possono aiutare a ricreare quella amicizia sociale indispensabile per sostenere la convivenza civica.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> GALLI, *Dio vive in città*, 187. Dal punto di vista urbanistico, architettonico e antropologico, può essere indicativo per la pastorale l'appello a "tracciare nuovamente la frontiera tra i luoghi" per "ridare la parola al paesaggio" dei quartieri: M. AUGÉ, *Il pianeta come luogo città-mondo e mondo-città*, in MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 37-44: 43.

<sup>27</sup> Cfr. anche PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo agli uomini del nostro tempo, 8 dicembre 1975, nn. 52 e 56, in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 5-76: 40 e 43. D'ora in poi: EN; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*. Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario, Roma, 7 dicembre 1990, n. 33, in «Acta Apostolicae Sedis» 83 (1991) 4, 250-340: 278-279. D'ora in poi: RMi.

<sup>28</sup> Cfr. A. MARAVILLA (a cura di), "Io ho un popolo numeroso in questa città" (At 18,10), Atti delle Giornate di studio su "Primo annuncio di Cristo in città", Roma, 15-21 novembre 2015, Edizione extra commerciale, Roma 2016.

<sup>29</sup> Cfr. E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, EDB, Bologna 2011.

<sup>30</sup> La vita sociale è modellata sulla esperienza di ciò che è globale ma attuato a livello locale. Cfr. C. M. GALLI, *La pastoral urbana en la Iglesia latinoamericana*, in «Teología» 47 (2010) 2, 110-115.

<sup>31</sup> Cfr. J. M. BERGOGLIO, *Intervención de la Conferencia Episcopal Argentina*, in «Pastores» 14 (2007) 3, 32-33: 33.

<sup>32</sup> Cfr. G. BAUTISTA, *La ciudad y el paradigma de comunión: un elogio de lo urbano*, in «Teología» 46 (2009) 3, 503-521.

4. *Sviluppare una pastorale che possa avviare, completare e sostenere la preparazione e l'accesso ai sacramenti* del Battesimo, la Cresima, la Riconciliazione e l'Eucaristia, cercando riformulazioni spirituali, catechistiche e liturgiche volte a condurre la fede verso la pienezza della partecipazione comunitaria, soprattutto nella celebrazione domenicale.

Attualmente, la Chiesa si presenta ben organizzata ed efficace ma spesso con toni *assistenziali*. Essa, però, non può essere ritenuta un'istituzione con sole finalità sociali. La città provoca *bisogni spirituali* che devono essere pastoralmente curati. Occorre garantire l'accompagnamento spirituale e la ricezione dei sacramenti (cfr. DA 518). Bisogna "immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative, più attraenti e significative per le popolazioni urbane" (EG 73). I monasteri, soprattutto urbani, possono giocare un ruolo decisivo nell'iniziazione alla preghiera e alla liturgia.

5. *Aprirsi a nuove esperienze, stili e linguaggi* che possano incarnare il Vangelo nella città.

Per quanto riguarda le esperienze, sarebbe necessario studiare – ma non può essere fatto in queste pagine – le diverse iniziative promosse nei diversi contesti, così come esse continuano a promuoversi nei vari continenti.<sup>33</sup> Queste potrebbero servire di stimolo e modello per altre proposte.

Per quanto riguarda gli stili, la realtà urbana sprona anzitutto la Chiesa a mettersi all'ascolto di tutti, ma specialmente di quelle persone e gruppi che cercano "appoggio e senso alla loro vita" (EG 71) per assisterle mediante l'accoglienza cordiale, l'accompagnamento e la "conversazione amichevole" (EN 14). Data la complessità delle città odierne, questo è tuttavia un "dialogo difficile" (EN 74), per cui bisogna anche saper *accompagnare gli operatori pastorali* che accompagnano gli altri.

Per quanto riguarda i linguaggi, infine, le considerazioni si aprono in molteplici direzioni. a) Per prima cosa, la pastorale urbana ha bisogno di seguire i *nuovi codici* – della vita infantile, giovanile, adulta e anziana; scolastica e universitaria; lavorativa, ricreativa e sportiva; culturale e mediatica – per non rimanere poco significativa o direttamente irrilevante. b) In questo senso, non vanno sminuiti i *mezzi virtuali* che favoriscono la costruzione di «città invisibili» (EG 74), caratterizzate non solo dai codici comunicativi ma anche dagli affetti sentiti.<sup>34</sup> La vita pastorale si

---

<sup>33</sup> Alcune esperienze vissute nelle arcidiocesi di Bogotá, Messico, Santiago e Sao Paolo sono analizzate da: F. NIÑO, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América Latina, como problema teológico y como desafío pastoral*, PUG, Roma 1996, 373-422. A Buenos Aires, una iniziativa interessante è quella delle *missioni popolari* di quartiere, che si realizzano un mese l'anno con intelligenza e creatività: cfr. S. ZALBA, *Las misiones barriales: hacia el encuentro del catolicismo popular*, in "Vida pastoral" 47 (2005) 252, 24-28. Riferimenti alle nuove missioni popolari urbane realizzate in città europee come Lisbona, Parigi, Budapest, Vienna o Ratisbona sono fatti da: W. KASPER, *La nuova evangelizzazione: una sfida pastorale, teologica e spirituale*, in IDEM – G. AUGUSTIN (a cura di), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede*, Queriniana, Brescia 2012, 19-46: 36.

<sup>34</sup> Le «città invisibili» sono conglomerati simbolici di persone che condividono un immaginario culturale simile. Loro sono come dei «vicini simbolici» che vivono dentro una stessa grande città. In essi, l'identità è configurata da forti appartenenze simboliche a settori umani che non possono essere disegnati sulle mappe delle moderne metropoli. Cfr. B. BRAVO, *Il tessuto ecclesiale e i tessuti urbani*, in MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 109-122: 111. Il termine è stato creato da I. CALVINO, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972; insieme ad altre espressioni simili, il concetto è stato ulteriormente assunto per indicare la diversità di concrezioni, simboli, sensi e rituali che «coabitano» in una stessa città. Tuttavia, come spiega lo stesso Calvino con tono pessimistico, dietro questa nozione si nasconde "una discussione sulle città [fisiche]... nel momento in cui diventa sempre più difficile viverle come città. Forse stiamo avvicinandoci a un momento di crisi della vita urbana, e le città invisibili sono un sogno che nasce dal cuore delle città invivibili": *Italo Calvino on Invisible Cities*, in «Columbia: A Journal of Literature and Art» 8

sta già esprimendo mediante questa inter-connettività complessa. Vi sono comunità e istituzioni che evangelizzano attraverso la rete. Ma c'è ancora tanta strada da fare. c) Oltre a ciò, è necessario passare da un codice nettamente verbale a uno che integri la parola, i gesti, i simboli e le azioni; da un tono lamentoso a uno che anima, incoraggia e mobilita; da un discorso di routine ad uno gioioso e riconoscente.<sup>35</sup>

6. *Puntare più decisamente sulle piccole comunità, comunque integrate a livello parrocchiale, trans-parrocchiale, sovra-parrocchiale e diocesano.*<sup>36</sup> Come espressioni differenziate di una comunione, la funzione primordiale delle molteplici presenze territoriali e socioculturali della Chiesa (le diocesi, le parrocchie, i decanati, i santuari, i centri di spiritualità, ecc., ognuna con un diverso valore ecclesiologicalo) consiste nell'essere ambiti in cui attua lo Spirito di Cristo per *tesere la vita* delle persone e delle comunità in un modo tale che la comunione e la partecipazione siano garantite al servizio della missione. Quanto più piccole sono le comunità ecclesiali, tanto più sarà possibile stabilire rapporti di vicinanza tra le persone e le famiglie e la decentralizzazione pastorale.

Una capillarizzazione in unità minori (cappelle, comunità, gruppi, settori) non deve essere tuttavia una scusa per la ghettizzazione o una occasione per atomizzare la vita ecclesiale. Né la Chiesa si limita a una comunità né una comunità è riducibile alle sue forme minime. Insieme al valore di queste unità pastorali, è dunque necessario scoprirne anche i loro limiti, in modo di favorire una pastorale d'insieme al servizio dell'intera città. In questo senso, un piano pastorale organico aiuta a superare l'isolamento e a rafforzare la corresponsabilità e il lavoro in rete. Bastino come esempi l'azione coordinata delle Caritas, delle associazioni a favore delle vittime della tossicodipendenza o del gioco, o alla promozione del discernimento giovanile vocazionale.

7. *Integrare i vari elementi della vita cristiana:* la comunicazione, la liturgia, la comunione fraterna e il servizio, rivolto soprattutto a quelli che soffrono la povertà. L'evangelizzazione, infatti, passa attraverso l'annuncio, la celebrazione, la testimonianza personale e comunitaria, e la diaconia. Ma, come ricorda papa Francesco, nelle città lacerate dalle sofferenze (cfr. EG 74), diventa indifferibile "l'impegno con gli altri" (EG 177), in particolare con le persone che sono escluse dai beni della città: gli ultimi, i "non cittadini", i "cittadini a metà", gli "avanzi urbani" (EG 74), "i gruppi umani più marginali e isolati" (RMi 37b). Tale impegno "esige creatività e audacia affinché la città sia per tutti".<sup>37</sup>

8. Inoltre, *dedicare una particolare attenzione al mondo della sofferenza urbana.* La Chiesa si prende cura dei soli, degli anziani piazzati negli ospizi, dei malati che non hanno famiglia o sostano negli ospedali, dei rifugiati, dei carcerati, degli esclusi, dei tossicomani, degli abitanti delle nuove periferie e dei nuovi inurbamenti, delle famiglie disintegrate, ecc. Questo impegno concerne l'attenzione di tutti e la solidarietà di molti.

---

(1983), 37-42. Alcune città, infatti, sono diventate così grandi e pluraliste che è stato necessario generare micro-spazi abitabili, a misura umana, entro cui condividere gli stessi valori e paradigmi.

<sup>35</sup> Cfr. GALLI, *Dio vive in città*, 286.

<sup>36</sup> Cfr. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, «Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre». Documento conclusivo, Santo Domingo, 12-28 de octubre de 1992, CELAM, Bogotá 1992, n. 257.

<sup>37</sup> Cfr. A. BORRAS, *La comunicazione del Vangelo nella grande città: spazi, agenti, condizioni*, in MARTÍNEZ SI-STACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 166-202: 200.

9. *Realizzare la formazione di laici*, in modo tale che possano rispondere alle grandi domande e aspirazioni di oggi e s’inseriscano nei vari ambienti, strutture e centri di decisione della vita urbana. Non è sufficiente che siano i ministri ordinati a possedere una forte identità evangelizzatrice. Anche i laici devono averla. “La città è fecondata evangelicamente solo quanto l’appartenenza ecclesiale si irrobustisce... quando sacerdoti e laici sono uniti in quanto ‘discepoli missionari’ del Vangelo”.<sup>38</sup>

10. *Rafforzare la pastorale dell’accoglienza* per quelli che arrivano in città e per quelli che già vivono in essa, passando dall’atteggiamento passivo dell’attesa a quello attivo di cercare e di raggiungere la quotidianità delle persone. L’*accoglienza* è un aspetto fondamentale (cfr. EG 63, 70) che esprime un *interesse autentico* per la *persona* degli altri e, in uno spirito di gratuità, la riceve nel loro itinerario di vita o di fede per sanarla, liberarla e incoraggiarla a maturare (cfr. EG 169).

Tutti i fedeli dovrebbero mettere in pratica l’*ospitalità* nei confronti di tutti. Essa, comunque, chiama in causa in modo particolare la situazione dei *migranti*, non solo quelli che vengono dall’estero ma anche quelli che si spostano all’interno dello stesso paese. La situazione, che merita un’analisi approfondita, stimola a ottenere *nuove forme di convivenza*, all’interno di una cultura dell’ospitalità, che comunque salvaguarda l’integrazione e la legalità dei processi.

11. *Adattarsi alla mobilità spirituale* che si è generata a causa della nuova configurazione dello spazio e del tempo. Oggi le persone abitano vari spazi in un giorno e trascorrono il loro tempo tra la mobilitazione e la simultaneità, con grande stanchezza fisica e saturazione spirituale. Ovviamente, il fenomeno ha delle ripercussioni religiose.<sup>39</sup> In questo scenario, la creatività pastorale è invitata a pensare *nuovi calendari, orari e simboli*. Inoltre, la Chiesa è chiamata a rendersi visibile con la costruzione di parrocchie, cappelle, comunità cristiane e centri di pastorale in *nuovi ambiti*; ad esempio, nelle periferie urbane, nei luoghi di maggiore transito umano – in cui le chiese possono offrirsi come spazi di silenzio, pausa e calma per quelli che vivono nella fretta e nell’immediatezza quotidiana – e nei centri commerciali. Pure chi non vede la necessità della Chiesa sente comunque il bisogno di chiese in cui esternare la propria religione.<sup>40</sup>

In questo contesto, la *parrocchia territoriale*, per quanto sembri non essere una risposta specifica alle nuove caratteristiche delle città, rimane “l’unica struttura evangelizzatrice vicina alla gente su cui si basa oggi la Chiesa. È per tanto necessario esaurire tutte le loro possibilità”.<sup>41</sup> Rinnovare una istituzione antica come la parrocchia per una *pastorale urbana mobile* è tuttavia una sfida enorme. Oltre a questo compito, si pone anche la necessità in aree urbane di creare “*nuove strutture pastorali*, tenendo presente che le attuali sono nate in altre epoche, per rispondere alle necessità di un ambiente rurale” (DA 173).

Per concludere: nell’impegno per evangelizzare la cultura urbana si costata l’esigenza di un *modo urbano di essere Chiesa*. Perciò, la *conversione pastorale* e il *rinnovamento missionario* sono il nucleo di una spiritualità e di una azione ecclesiale che cambiano le persone, le comunità,

---

<sup>38</sup> A. PUIG I TÀRRECH – J. PLANELLAS I BARNOSELL, *Documento di sintesi*, n. 16, in MARTÍNEZ SISTACH (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, 245-286: 272.

<sup>39</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 2000, 89-118.

<sup>40</sup> Cfr. IDEM, *La società ha ancora bisogno di chiese?*, in G. BOSELLI (a cura di), *Chiesa e città*, Atti del VII Convegno liturgico internazionale, Bose, 4-6 giugno 2009, Qiqajon, Magnano 2010, 29-46.

<sup>41</sup> B. BRAVO PÉREZ, *La parroquia urbana*, in J. B. LIBÂNIO – B. BRAVO – J. COMBLIN, *La iglesia en la ciudad*, Dabar, México 1999, 136.

le strutture e le proposte.<sup>42</sup> Con esse, la pastorale urbana procura di attuare un “processo missionario, mobilizzatore, centrifugo, estroverso, mobile – estatico, non statico –” che muove la Chiesa verso tutti.<sup>43</sup>

### Bibliografia essenziale

---

- BERGOGLIO Jorge Mario, *Dio nella città*, San Paolo, Milano 2013.
- BOSELLI Goffredo (a cura di), *Chiesa e città*, Atti del VII Convegno liturgico internazionale, Bose, 4-6 giugno 2009, Qiqajon, Magnano 2010.
- BRAVO PÉREZ Benjamín (a cura di), *¿Cómo hacer pastoral urbana?*, México, San Pablo 2013.
- BRAVO PÉREZ Benjamín, *Pastoral urbana*, Credo, [s.l.] 2013.
- COMBLIN Joseph, *Teologia della città*, Cittadella, Assisi 1971.
- FRANCESCO, *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, Roma, 24 novembre 2013, in «Acta Apostolicae Sedis»105 (2013) 12, 1019-1137.
- GALLI Carlos María, *Dio vive in città. Verso una nuova pastorale urbana alla luce del Documento di Aparecida e del progetto missionario di Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Dios en la ciudad: ciudadanía y cristianía*, Sígueme, Salamanca 2013.
- LEGORRETA ZEPEDA José de Jesús (a cura di), *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*, Verbo Divino, Estella 2007.
- LIBÂNIO João Batista – BRAVO Benjamín – COMBLIN Joseph, *La iglesia en la ciudad*, Dabar, México 1999.
- MARTÍNEZ SISTACH Lluís (a cura di), *La pastorale delle grandi città*, Atti del I Congresso internazionale, Barcellona, 20-22 maggio, 24-26 novembre 2014 – Città del Vaticano, 27 novembre 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.
- NIÑO SÚA Francisco, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América Latina, como problema teológico y como desafío pastoral*, PUG, Roma 1996.
- TRIGO Pedro, *La cultura del barrio*, Universidad Católica Andrés Bello – Fundación Centro Gumilla, Caracas 2004.
- V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. Documento conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, CELAM, Bogotá 2008.

cavagnari@unisal.it ■

---

<sup>42</sup> Cfr. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – DEPARTAMENTO DE CULTURA Y EDUCACIÓN – SECCIÓN CULTURA, *Dios vive en la ciudad*. Conclusiones del Encuentro sobre “Cultura urbana y conversión pastoral, a la luz de Aparecida, en el horizonte de la misión continental”, Buenos Aires, 1-5 marzo 2010, in «Teología» 47 (2010) 2, 209-215.

<sup>43</sup> GALLI, *Dio vive in città*, 132.



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



# MASTER DI 1° LIVELLO PER EDUCATORI DI ADOLESCENTI

IN COLLABORAZIONE CON



## OBIETTIVI FORMATIVI E ORGANIZZAZIONE DELLA PROPOSTA

### OBIETTIVI FORMATIVI

Il Master, con finalità di aggiornamento nelle scienze dell'educazione e di formazione specifica nella metodologia catechetico-pastorale, intende abilitare le persone indicate dall'Ordinario all'assunzione di responsabilità e coordinamento a livello diocesano e parrocchiale della pastorale e catechesi con gli adolescenti. In particolare, intende qualificare l'Educatore in percorsi di maturazione umano-cristiana degli adolescenti, che:

- Possiede conoscenze catechetico-pastorali di tipo teologico-pedagogico-comunicativo aggiornate sullo specifico mondo degli adolescenti.
- È capace di accompagnare e facilitare i processi di apprendimento, inserimento e integrazione degli adolescenti in contesti di educazione permanente.
- È capace di applicare i principi della progettazione catechetico-pastorale ed è in grado di elaborare programmi concreti di azione nello specifico ambito dell'adolescenza, assumendo anche ruoli di coordinamento.
- È informato ed è capace di utilizzare in modo appropriato e critico le strumentazioni catechetico-pastorali elaborate per accompagnare itinerari formativi per adolescenti.
- È in grado di cooperare alla pianificazione e alla gestione di servizi di rete nel territorio e le esplica presso servizi pubblici e privati educativi per lo sviluppo della persona e del territorio.

### ORGANIZZAZIONE FORMATIVA

Il Master, che prevede lezioni di didattica frontale e formazione a distanza, con forte accentuazione applicativa, con relative ore di studio personale documentato su testi, dispense, materiale didattico fornito dai docenti, è strutturato in **1.500 ore**, pari a **60 Ects**, di cui:

- **20 Ects di didattica frontale con incontri residenziali.**
- **16 Ects di integrazione con formazione a distanza («e-learning»).**
- **14 Ects di Tirocinio.**
- **10 Ects per il lavoro finale.**

Il Master prevede delle aree tematiche e contenuti della formazione, offerti nelle lezioni frontali, approfonditi e sperimentati poi nei laboratori e nel tirocinio, realizzati in modalità blended, tesa a valorizzare nel progetto didattico sia i punti forza della formazione in presenza che la specificità della formazione a distanza (blended learning - asincrona - quale modalità di erogazione didattica). Le «lezioni frontali» (20 ECTS, pari a 500 ore di cui 160 frontali) toccheranno le aree tematiche e argomenti citati nel «programma didattico».

.....



## Stare in mezzo, fra ragazzi che corrono ovunque

Michele Falabretti\*

### Staying with Young who Run about Everywhere

#### ► SOMMARIO

Riflessione analitica e racconto esperienziale si uniscono per identificare i nuovi spazi della vita e la corrispondente nuova identità antropologica. Nel caso delle nuove generazioni si sentono spinte verso l'individualismo e i diritti ad esso associati. In questo contesto, la Chiesa deve sentire la chiamata a riscoprire la vocazione educativa della comunità cristiana. Infine, il «da fare» si potrebbe riassumere attorno a tre questioni fondamentali (1/ Ricupero della dimensione del gruppo dei pari; 2/ Costruire una nuova alleanza educativa; 3/ Progettare un sistema educativo integrato) e altrettanti atteggiamenti (1/ Lo sguardo sui giovani; 2/ Costruire esperienze di senso; 3/ Riprendere la staffetta).

#### ► PAROLE CHIAVE

Adolescenti-giovani, Alleanza educativa, Esperienze di senso, Gruppo, Individualismo, Territorio.

\* **Michele Falabretti** è Direttore del Servizio Nazionale per la Pastorale Giovanile presso la Conferenza Episcopale Italiana.

Sono entrato in seminario a quattordici anni; l'Italia aveva da poco vinto il campionato di calcio del mondo in Spagna. Eravamo in tanti e la vita era ordinata e piena di regole; le figure educative erano diverse e sempre presenti. La giornata iniziava presto e non finiva mai troppo tardi: le ore di sonno necessarie dovevano essere assicurate. Negli ultimi anni di liceo (addirittura) eravamo i primi ad alzarci la mattina in tutto il seminario, perché bisognava tener dentro in ogni giornata le ore di scuola, di studio e di preghiera: il gioco era una breve pausa che serviva a rifari per fare bene le cose importanti.

Undici anni dopo sono andato in parrocchia con l'incarico di occuparmi di oratorio. Sorridendo, ho sempre detto di essere finito "ai confini dell'impero": in una parrocchia più vicina ai confini della diocesi che alla città e – pur non essendo troppo distante dal capoluogo – bisognava percorrere una strada costantemente trafficata (giorno e notte, anche se per ragioni diverse...). Animato dalle migliori intenzioni educative, forgiato da undici anni di cammini di seminario, sono andato incontro all'avventura pastorale con la convinzione di essermi guadagnato il "diritto/dovere" di dirigere l'oratorio dopo aver affrontato il lungo (e faticoso) cammino di preparazione.

Si sa: le ingenuità convinzioni di un giovane prete sono destinate a squagliarsi di fronte alle prime, vere giornate trascorse in mezzo alla propria gente e tra i ragazzi a cui si è mandati. Un velo di stupore era sceso su di me quando, nell'arco di pochi giorni, avevo scoperto che i ragazzi che frequentavano le scuole superiori in città (la maggior parte), dovevano sottoporsi a levate antelucane per affrontare l'odissea di trasporti che erano vere e proprie peripezie. Dai racconti che ne facevano, si passava dall'attesa alle fermate, all'avventura di riuscire a salire su dei bus dove solo una piccola parte poteva affrontare il viaggio stando seduti. Per qualcuno il silenzio era una necessità impellente (nel tentativo di recuperare briciole di sonno appoggiati da qualche parte), per altri ridere e scherzare, chiacchierare con gli amici era invece più spontaneo. Ho sentito storie di ragazzi che prendevano autobus anche mezz'ora prima per dei mesi, pur di stare vicini alla ragazza che avrebbero voluto abbracciare, ma alla quale non avevano ancora il coraggio di rivolgere la parola.

Insomma: ero stato ingenuamente convinto che l'unica ragione per cui ci si dovesse alzare presto al mattino, fosse per raggiungere la chiesa ripetendo gesti dal sapore monastico. In realtà scoprivo che fuori dal mio mondo tutti si alzavano presto per raggiungere la città. Gesto che – tra le altre cose – stava effettivamente cambiando la generazione dei miei ragazzi rispetto ai loro genitori: entrare in contatto quotidianamente con il contesto urbano, infatti, li rendeva (silenziosamente e poco per volta) molto diversi da mamma e papà. Era lo scambio con persone che venivano da paesi e vallate diversi, era il confronto con insegnanti e dirigenti che dovevano governare scuole di migliaia di studenti, era l'attraversare le vie della città e doversi arrangiare per ogni necessità quotidiana. Quel percorso era fonte di legami e relazioni: saliva sull'autobus ogni giorno la solidarietà tipica degli studenti che sanno, in fondo, di condividere la stessa fatica.

Cominciavo a fare i conti, tra l'altro, con l'idea che a me erano bastate poche rampe di scale per passare dall'aula scolastica, al refettorio, al campo da gioco: non avere necessità dei tempi di trasferimento mi aveva permesso di godere di una qualità di vita molto più alta (anche se "chiusa" in uno spazio più limitato): soprattutto mi aveva permesso di attraversare gli anni dell'adolescenza e della prima giovinezza attraverso un percorso fatto di tempi molto regolari e scanditi, mentre a uno dei miei ragazzi sarebbe bastato un minuto di ritardo al passaggio dell'autobus e non avrebbe incontrato i suoi amici e forse avrebbe avuto problemi a vivere una serie di cose per il resto della giornata.

Tutto questo cominciava a mettere in discussione anche l'immaginario legato all'educazione che mi ero fatto in seminario. Mi sembra che questa cosa sia ancora molto presente nei preti giovani di tutte le latitudini italiane: quella di pensare che si possano educare adolescenti e giovani strutturando incontri e cammini sull'idea di una "regolarità" che è – ormai – riservata solo ai seminari. Perché doversi spostare ogni giorno, questo genera nella vita di chi sta crescendo: la necessità di vivere le esperienze quando è possibile, quando se ne presenta l'occasione. Perdere un incontro in parrocchia è percepito spesso come un segno di sconfitta per il prete che ha convocato i ragazzi, ma per loro è solo la necessità di chiudere lo studio di una materia o il tentativo di recuperare un ritardo mattutino che li fa decidere di continuare a stare nella propria stanza piuttosto che raggiungere la convocazione parrocchiale.

Scoprire che il pendolarismo non è un fenomeno solo dei lavoratori, era solo l'inizio di qualche cosa che negli anni successivi si è ampliato sempre di più.

## 1. Lo spazio e le ricerche (la città e i suoi movimenti)

C'è stato un tempo, nemmeno troppo lontano, dove gli uomini erano pochi e disponevano di molti spazi da occupare. Poi la crescita demografica ha iniziato a esplodere: oggi gli uomini che abitano la terra sono moltissimi e gli spazi (gli stessi di prima) sono diventati limitati.

Però. Gli uomini oggi dispongono di tecnologie che allargano in modo significativo il loro orizzonte di azione e anche di interazione. Così accade che le case sono diventate sempre più piccole, ma stando seduti di fronte a uno schermo che occupa pochi centimetri quadrati, si è connessi con il mondo: si può fare la spesa, gestire il proprio conto in banca, entrare in un centro commerciale, visitare un museo. Non solo: è possibile incontrare delle persone, vederle e parlare con loro anche se stanno dall'altra parte del mondo. Ci si chiede, giustamente, come definire relazioni di questo tipo, ma i sociologi della comunicazione affermano che (soprattutto per i giovani) queste sono vere e proprie relazioni che non vanno definite "virtuali" perché sono del tutto reali; e le neuroscienze ci stanno dicendo di quanto lo schermo e la rete influiscano sui nostri comportamenti e sulle nostre connessioni cerebrali.<sup>1</sup> Dalle Internet Companies di fine anni '90, popolate da ragazzetti che dormivano nel sacco a pelo per non lasciare nemmeno un minuto gli open space dove si progettava il futuro, siamo arrivati alla tendenza alla bolla: quel correre a comprare qualcosa perché oggi vale più di ieri e si pensa che domani varrà più di oggi. Non c'è dittatura più proterva del Web, che vede come grandioso palinsesto truffe commerciali, violenze, manie, pornografia, trabocchetti pubblicitari. Così, per sapere cosa succede fuori, bisogna chiudersi dentro casa e accendere il computer: non più viaggiatori che esplorano il mondo, ma ospiti sedentari di un mondo che si offre in tutta la sua falsa completezza.

Queste osservazioni rendono molto diversa la percezione (e l'idea stessa) di ciò che noi chiamiamo "territorio", intendendolo non tanto come area fisica in cui uno sta, quanto come insieme delle condizioni strutturali che permettono a ogni persona e a ogni gruppo di vivere secondo i propri progetti e le proprie possibilità.

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento sintetico, si veda C. GIACCARDI (a cura di), *Abitanti della rete. Giovani, relazioni e affetti nell'epoca digitale*, Vita e pensiero, Milano 2010. Si tratta di una ricerca commissionata dall'Ufficio Comunicazioni sociali della CEI sulle modalità relazionali dei giovani fra i 18 e i 24 anni attraverso la rete.

Come se non bastasse, si pone la questione dei trasporti: oggi è possibile raggiungere ogni angolo del pianeta in pochissimo tempo e a costi in genere accessibili a molti; non si potrà certo fare un viaggio intercontinentale ogni anno, ma è possibile raggiungere capitali europee più volte all'anno a costi davvero risibili.

Ultimamente a me accade una cosa curiosa: quando ero più giovane, un viaggio era davvero un evento e in seminario mi avevano abituato a prepararlo con cura. Prima di partire bisognava aver visto e sentito parlare delle cose che si sarebbero incontrate. Oggi il pensiero di poter (eventualmente, se mi piacerà) tornare in quella città, mi fa partire più "leggero", con meno ansia di non perdermi nulla, con l'idea di tornare (magari la sera stessa) ad approfondire ciò che ho visto utilizzando la rete. Il risultato è che quando devo partire per un luogo, non so più bene cosa aspettarmi (appunto, desiderare): il rischio è che sarà l'esperienza stessa a dirmi cosa è possibile desiderare e io smetto di coltivare attese.

È interessante ascoltare la cronaca delle gite fatta dagli studenti delle superiori, anche di quelli dell'ultimo anno. Si mettono in cantiere giornate in capitali europee che costituiscono aree metropolitane di grande interesse. L'investimento economico non è indifferente, soprattutto in tempi dove l'onda lunga della crisi economica si sta facendo sentire ancora. Da una parte adolescenti alla soglia della giovinezza con tutta l'intenzione di gustare giorni di libertà finalmente lontani da casa, dall'altra insegnanti che devono fare i conti con questa percezione della gita scolastica e non sanno da che parte prendere i propri studenti. Ho sentito racconti davvero impressionanti: monumenti conosciuti in tutto il mondo saltati a piè pari, poche e superficiali visite ai luoghi "da catalogo", grandi tempi di autogestione offerti ai ragazzi pensando che lasciarli sfogare in lunghe ore di passeggio libero potesse servire a contenerli meglio. I coffee shop ringraziano...

È questa, in estrema sintesi, la cronaca recente di una gita di studenti italiani di una classe quinta di liceo classico: gli insegnanti tornano a casa sollevati pensando di aver limitato i danni; gli alunni con la percezione di aver fatto a Barcellona quello che possono fare ogni sabato sera a casa. L'idea che la scuola sta offrendo loro è che esistono posti raggiungibili e visitabili, l'idea che i ragazzi portano a casa è che (forse) un giorno potranno anche tornare per visitare finalmente la Sagrada Familia. Insomma: il fatto di poter avere a portata di mano mete più volte raggiungibili, ci porta – paradossalmente – a viaggiare senza aspettarsi nulla dal viaggio stesso, senza farsi domande, senza lasciarsi provocare da una cultura, una lingua, un popolo.<sup>2</sup>

## 2. Individualismo e diritti

In passato le persone vivevano in piccole comunità, ma avevano la percezione di grandi spazi a disposizione, perché occorreva molto tempo per percorrere le distanze e perché le informazioni erano più lente dei mezzi di trasporto. Progettare la propria vita in quelle condizioni significava inserirsi in un sistema sociale che plasmava tutta la vita secondo un ordinamento autoritario e fortemente etico. L'ideale della vita era stare al proprio posto, anche perché il controllo

---

<sup>2</sup> Il racconto citato nel testo è una testimonianza diretta raccolta da me in questi giorni da uno studente dell'ultimo anno di liceo classico. È molto più interessante il racconto di un'esperienza fatta da A. BAJANI e raccontata in *Domani niente scuola*, Einaudi, Torino 2008. L'autore ha deciso di guardare al mondo dell'adolescenza non attraverso le osservazioni scientifiche dei ricercatori, ma partecipando a tre gite scolastiche tra i ragazzi. Ne è venuto fuori un racconto che ha il valore di una restituzione qualitativa di una indagine sociologica.

sociale era fortissimo e scandito dalle regole del gruppo familiare in cui ognuno viveva e che gli forniva le condizioni di esistenza e di tutela.

La tecnica, oggi, ha completamente cambiato la situazione: ha accelerato gli spostamenti e ha rimpicciolito gli spazi, allargando gli interessi e le possibilità. Con due conseguenze molto forti che un po' alla volta hanno cambiato le caratteristiche sociali e culturali.

La prima, neanche a dirlo, è l'individualismo. Le possibilità personali sono esaltate: cosa non è accessibile, quando per un telefono se ne può andare buona parte di uno stipendio mensile e si fa la coda dormendo la notte prima nel centro commerciale? Per circa vent'anni (in Italia) è stato offerto come modello di vita l'uomo che "si è fatto da solo", nascondendo il fatto che anche a lui qualcuno avrà scaldato la minestra. Ma in molti, forse in tutti, si è impiantata sempre più la convinzione di bastare a sé stessi con relativa facilità coltivando il proposito di raggiungere il benessere come scopo di vita.

La seconda conseguenza è stata l'occupazione selvaggia e lo sfruttamento delle risorse dello spazio. Fa sorridere pensare a come oggi pochi metri quadrati di verde vengano difesi con le unghie e con i denti nella convinzione che – ormai – è tutto quello che rimane per sperare di respirare un refolo di aria buona. Fino a ieri, quando l'edilizia ancora era la locomotiva dell'economia, tutto era buono per poter costruire e cementificare: oggi guardiamo desolati alle nostre città che offrono (tutte) migliaia di unità abitative a prezzi che tendono a scendere sempre di più. Così il paesaggio è diventato un'immensa città dove tutto ha un nome, un cancello, un diritto, una regola: ne sanno qualcosa i "poveri martiri" che accettano di fare gli amministratori condominiali.

Ognuno progetta la propria esistenza a partire dalla certezza che l'insieme dei rapporti sociali di base funzioni sempre: cibo, vestito, sicurezza sociale, il diritto e le leggi, la circolazione della moneta... Tutto questo è però frutto dell'organizzazione sociale e non avviene spontaneamente: il luogo che dovrebbe organizzare e gestire tutto questo è la politica che oggi vive una fase di profonda crisi. Discorso complesso che ci serve semplicemente a ricordare che tutti, in una condizione come questa, si sentono autorizzati a pensare agli "affari propri", alle cose che possono dipendere da lui in vista del benessere suo e di chi appartiene al suo gruppo.

E soprattutto che è in questo contesto di relazioni che vivono e crescono adolescenti e giovani oggi. Un contesto che il mondo degli adulti contribuisce a far crescere, un contesto che genera stili di vita contro i quali la predicazione ecclesiastica si scaglia spesso senza tener conto di quanto le giovani generazioni tendano a subire più che a scegliere. E soprattutto senza essere capace, la predicazione, di offrire percorsi alternativi o di indicare come concretamente vivere il Vangelo nella storia. Certo, adolescenti e giovani vivono immersi in questo mondo in simbiosi: a loro un contesto del genere offre opportunità che vengono percepite come belle e interessanti. Fino a quando la vita presenta il conto e – all'improvviso – anche i giovani sentono di non abitare in contesti che corrispondono esattamente al paese dei balocchi che si erano immaginati.

### 3. La Chiesa e il compito dell'educazione

Dunque: le giovani generazioni oggi crescono in un contesto che porta i ragazzi a uscire presto e spesso dal contesto familiare. La città è il loro vero punto di riferimento: lì convergono i servizi e il tempo libero, lì vanno anche utilizzando i loro dispositivi elettronici stando chiusi nella loro camera. Una città dove vige l'impero del mercato e dove ciascuno pensa a sé: i legami sono

scelti o di convenienza e i propri affari coincidono spesso con i propri diritti.

Il campanile del mondo di don Camillo genera forti nostalgie ed è diventata un'immagine poetica in bianco e nero, buona per tornare a sorridere ogni tanto davanti alla tivù. Perché le cose, rispetto al concetto di territorio, non sono molto diverse se pensiamo all'idea di parrocchia, cioè a quella presenza capillare della Chiesa in mezzo alle case capace di costituire quella che da sempre chiamiamo "comunità". Con una differenza fondamentale: il territorio, in fondo, non si dà altri obiettivi che quello di permettere una convivenza civile; il resto lo fa il mercato offrendo tutti i servizi di cui abbiamo bisogno.

Ma la Chiesa (e la parrocchia in particolare) si propone come istituzione che vuole garantire una fedeltà etica agli ideali della fede cristiana e secondo le forme della sua tradizione che la Chiesa stessa custodisce. Ciò significa che il primo compito della parrocchia è quello di dare coscienza etica alla vita delle persone secondo il modello della fede cristiana che non può ridursi alla coscienza individuale, ma deve arrivare alla confessione pubblica della fede: questo crea il problema della difficoltà odierna a costruire una comunità che persegue e trasmette consapevolmente un ideale condiviso di bene.

È qui, mi pare, che oggi siamo chiamati a riscoprire la vocazione educativa (dunque generativa) della comunità cristiana ed è esattamente con questo scarto (la differenza tra ciò che il mondo vuole e la Chiesa crede) che dobbiamo fare i conti. Senza rinunciare al compito educativo semplicemente perché oggi è più faticoso di ieri, ma nemmeno invocando tempi da età dell'oro che, in fondo, non sono mai esistiti. Ciò che è accaduto nel secolo scorso, infatti, ha dimostrato ampiamente che l'annuncio del vangelo era sì sostenuto da un contesto sociale che ne condivideva i valori e l'impianto, ma lo stesso contesto era destinato a sciogliersi come neve al sole nell'arco di pochi decenni perché (tra le altre cose) l'indottrinamento non è sufficiente a far crescere le coscienze e a suscitare decisioni di libertà.<sup>3</sup>

È innegabile che il percorso della catechesi nel secolo scorso sia stato il frutto più maturo della riforma tridentina che attorno alle Scuole della Dottrina cristiana aveva costruito il perno di tutta la formazione cristiana. Il catechismo di Pio X e tutta l'attività catechistica fino a poco oltre il Concilio Vaticano II sono stati una sorta di esplosione finale di quel percorso che ha attraversato i secoli. Non è un caso che il criterio fondamentale (per i bambini e i ragazzi) di riferimento alla vita cristiana siano state le gare di catechismo: frequenti e caratterizzate dalla possibilità di offrire piccoli riconoscimenti concreti attraverso momenti di festa pubblica.

Tutto questo, dicevo, ha sicuramente offerto conoscenze del catechismo migliori di quelle che oggi sanno dimostrare molti bambini e ragazzi. Ma non ha fatto crescere un'idealità

---

<sup>3</sup> La riflessione in questa direzione si è aperta in modo significativo già negli anni Novanta, quando i Vescovi italiani hanno affrontato i cambiamenti in una serie di documenti forse ancora troppo poco tenuti in considerazione non solo come lettura della situazione, ma anche come percorso da attuare e nuove forme pastorali da acquisire. Penso anzitutto ai due documenti del decennio degli anni '90: *Evangelizzazione e testimonianza della carità, orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per gli anni Novanta*, 1990 e *Con il dono della Carità dentro la storia*, 1996 dopo il Convegno di Palermo del 1995. In questi documenti c'è uno spostamento importante della pastorale giovanile dal mondo dell'annuncio al mondo della carità proprio in considerazione dei grandi cambiamenti epocali. Da citare sono anche i documenti degli anni 2000 (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, orientamenti pastorali 2000 e *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Nota pastorale 2003), fino agli orientamenti del decennio *Educare alla vita buona del Vangelo*, 2010 che hanno portato al Convegno di Firenze del 2015. Durante quel convegno Papa Francesco, nel discorso di apertura nella Cattedrale di Firenze, disse: "Si può dire che oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca". Insomma: non mancano lucide letture della situazione, ma stiamo ancora cercando un varco per stare dentro questa situazione nuova.

etica forte e radicata del cristianesimo: ne è testimonianza tutto ciò che è accaduto negli ultimi decenni, quando la secolarizzazione non ha certo trovato grandi ostacoli nel travolgere le coscienze dei più che in gran parte erano battezzati e già avviati alla vita cristiana.

Ricordando ciò che è avvenuto dentro la Chiesa nei suoi rapporti con la contemporaneità, non intendo certo invocare (come dicevo) un passato che non solo non torna più, ma probabilmente così come spesso è descritto, non è nemmeno mai esistito. La vocazione educativa della Chiesa è una delle sfide più affascinanti che il Vangelo chiede al cristiano: è la consegna di ciò che arde nel cuore, al quale – però – dovremmo semplicemente rendere testimonianza senza la pretesa di vedere conversioni repentine o cambiamenti di rotta improvvisi. Le cadute da cavallo appartengono ad altri tempi: là accadevano cose che, nel tempo, sono davvero cambiate e per certi versi finite.

Questo vuol dire che accettare di educare i ragazzi nel tempo della post-modernità, nella situazione dove sembra regnare il nichilismo e il pensiero debole, dove la società è caratterizzata dalla liquidità (ma sì, vale la pena ricordare in sintesi anche le grandi riflessioni che effettivamente ci hanno aperto gli occhi) – accettare di educare è dunque una sfida che non va considerata impossibile, ma è la prima grande testimonianza da dare al Vangelo che ci insegna a non smettere di credere alla misericordia di Dio, ma anche alle possibilità che ogni persona ha nel cercare di realizzare il proprio desiderio di umanità vera e piena.<sup>4</sup>

#### 4. Cose da fare

Può sembrare ingenuo titolare un paragrafo in questo modo. E sono convinto anch'io che l'educazione non avviene come accade spesso in cucina, quando le massaie aprono un libro, raccolgono gli ingredienti e iniziano a seguire le istruzioni.

Ma è bene ricordare le possibilità che ci sono. Che qualche volta sono anche delle urgenze che rischiamo di dimenticare presi dalle geremiadi sui tempi che cambiano o dal grande equivoco di pensare che essere cristiani possa significare la possibilità di godere di corsie preferenziali.

##### **La prima questione è quella del recupero della dimensione del gruppo dei pari**

Ricordo il tempo della mia adolescenza e giovinezza, quando il gruppo era da tutti considerato come un già dato sul quale – semplicemente – era possibile fare leva per smuovere le coscienze. Una specie di strumento sotto gli occhi di tutti: i giovani uscivano dagli anni della contestazione dove si erano fortemente organizzati attorno a gruppi che prendevano anche le denominazioni più diverse. Finite le contestazioni sociali, arrivarono gli anni del vero benessere: quelli che spingevano i giovani a organizzarsi attorno ai locali frequentati, ai vestiti che portavano, alla musica che ascoltavano.

Oggi continua a permanere l'istinto naturale a cercare amicizie e relazioni, che però si fanno e si disfano con grande rapidità. E soprattutto oggi i giovani riescono a tenere insieme più appartenenze: gli amici della propria comunità/parrocchia, quelli dell'università, quelli del tempo libero, quelli dell'attività che si frequenta (sportiva, artistica) ... Tutto questo può esserci senza che si sia fatta una vera scelta di elezione per una categoria particolare di amici: tanti amici, tutti

---

<sup>4</sup> I riferimenti qui vanno almeno a due testi noti a tutti: U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante, il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, e Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, a cui sono seguiti altri studi che usano il concetto di liquido/solido per descrivere la società post-moderna.

amici. In questo gli strumenti social della rete fanno la loro parte.

Eppure il bisogno di relazioni sta scritto nel nostro essere persone e su questo fronte avremmo bisogno di recuperare la voglia di affrontare la fatica di raccogliere, mettere insieme, suscitare legami che vadano al di là del semplice frequentarsi o del fare qualcosa insieme. La dimensione dell'amicizia, degli affetti e delle relazioni è la prima grande e vera fatica educativa. Necessaria perché solo facendo qualcosa di importante è possibile crescere davvero. E farlo insieme aiuta molto: dà alle esperienze di vita uno sguardo e un sapore diverso.

Sono partito dalla dimensione del gruppo, perché il rischio più grosso che corriamo è quello di pensare a delle strutture che ci risolvano i problemi: qualcuno che si faccia carico, una nuova organizzazione territoriale, nuovi linguaggi e attività. Tutte cose di cui parlerò fra poco e che sono oggi decisive. Ma non prima di aver affrontato la questione di aiutare i ragazzi a uscire dal tema dell'individualismo a cui la cultura contemporanea sembra condannarli irrimediabilmente. L'idea che la vita sia un bene di consumo e che la questione sia la realizzazione esclusiva del sé. A fronte di questa deriva penso che i giovani abbiano bisogno realmente di fare esperienza di fraternità: si può parlare di fede e di vocazione solo se si apparecchia il contesto umano necessario, cioè la fraternità. Qui si apre il tema decisivo dei legami e degli affetti.

Di cosa avrebbero bisogno i giovani oggi? Certamente di testimoni o di padri. Di qualcuno che faccia loro vedere il lato promettente della vita senza del quale non si accende nella coscienza nessuna condizione per la fede. La fede nasce per trasmissione, d'accordo. Ma oggi se la trasmissione non è assicurata dalla famiglia, a quali esperienze affidarsi? I giovani hanno bisogno di esperienza-casa che li aiutino ad elaborare ciò che vivono, di qualcuno che davvero li ascolti per quello che sentono e vivono. Troviamo qualcuno che abbia voglia di stare con loro e vivere con loro. Con un parterre di adulti rivolti al proprio ombelico e alla propria autorganizzazione è tutto molto più complicato. E le loro relazioni non possono ridursi all'occupazione del tempo libero, o all'entrare nel mondo come se fosse una giungla nella quale farsi largo a gomitate: altrimenti non potremo lamentarci se da adulti vedranno la comunità degli uomini solo come una minaccia e non come la vera possibilità di esercizio della propria umanità. Tutto questo può essere generato solo in un contesto serio e vero di relazioni.

Un adolescente è molto ripiegato su sé stesso, concentrato in uno sforzo titanico che lo riempie di paura; deve abbandonare il mondo sicuro dell'infanzia per raggiungere una terra verso la quale si sente fortemente attratto ma che non conosce. È questo il tempo dove l'accompagnamento dovrebbe farsi più certosino: perché il punto non è cosa dire ai ragazzi, ma come dirglielo e soprattutto quando può essere il momento giusto. Questo richiede una pazienza e una capacità di "stare" costantemente in ascolto che è resa difficile dai tempi e dagli impegni a cui sono costretti sia gli adulti che i ragazzi stessi e dai rapporti con gli ambienti che quotidianamente si trovano a frequentare con una frenesia che assomiglia sempre più a quella degli adulti.

### **Rileggere il territorio**

Come vivere questo compito, visto che oggi non è più possibile incarnarlo nella figura organica e rassicurante della parrocchia stretta attorno al campanile? È necessario rimodellare il tipo di cristianesimo che si propone, perché sia insieme unitario e diversificato. La velocità dei cambiamenti sociali che caratterizza la nostra società porta a cambiare frequentemente i luoghi di incontro con le persone che vanno cercati e compresi a partire dalle caratteristiche più profonde della vita sociale. Essa non si gioca più solo attraverso i rapporti fra i cristiani, ma fuori dal territorio dove arriva il suono delle campane e tra coloro che (pur avendo casa vicino al campanile) non si sentono di appartenere alla comunità cristiana.



### **Si apre, dunque, la seconda questione che è quella delle alleanze educative**

L'esperienza del post-concilio ha visto nella Chiesa una grandissima fioritura di gruppi che si sono dati i più diversi compiti. Alcuni, all'interno di una stessa comunità, si sono preoccupati dell'animazione della comunità stessa: ciò che prima faceva capo all'organizzazione dell'Azione Cattolica, è poi diventato il gruppo liturgico, caritativo, missionario; il gruppo dei catechisti, degli allenatori sportivi, degli animatori di oratorio e moltissime altre cose. Sono poi nate nuove associazioni, i movimenti, le nuove comunità che talvolta continuano a fare riferimento alla parrocchia, altre volte no. Spesso tutto questo mondo rischia di diventare più che una ricchezza un grande centro commerciale dove (pur sotto lo stesso tetto) ciascuno lavora per se stesso, preoccupato della propria bottega e non dell'interesse di tutta la comunità.

Ricuperare questo sguardo di servizio alla comunità significa, anche, riconoscere che i ragazzi che vi crescono non sono un bacino a cui attingere, buono per rinfoltire la schiera dei propri adepti. Troppo spesso parliamo di educazione di adolescenti e giovani cercando di contenerli dentro un'esperienza alla quale loro devono adattarsi e fare riferimento. Fare alleanza educativa significa accettare di mettere loro al centro di ogni azione, preoccupandosi della loro crescita più che del luogo che andranno a frequentare una volta "agganciati".

E poiché di alleanza educativa abbiamo parlato, è bene ricordare che la Chiesa è chiamata a uscire da un certo isolamento, facendo alleanza anche con chi non esercita attività educative all'interno della comunità stessa, ma appartenendo a quel mondo che noi chiamiamo laico: la scuola anzitutto, ma anche tutto il mondo dell'associazionismo non cattolico che dentro i territori si propone di fare animazione sociale ed educativa. Spesso alcune attività (pensiamo allo sport, per esempio) sono talmente coinvolgenti da prendere molto tempo alla vita dei ragazzi, creando legami e amicizie molto significativi. Fare alleanza dentro un territorio vuol dire sicuramente riuscire a costruire una rete più forte capace di contenere e custodire meglio la vita di chi sta crescendo.

Infine (e non meno significativa) c'è la questione della rilettura delle strutture ecclesiali: oggi siamo in una fase di grande riorganizzazione dei territori. Unità pastorali, pastorale d'insieme, rapporti fra parrocchie che sono in uno stesso comune o appartengono a un territorio ben riconoscibile (vallate, pianure...); tutta questa rilettura dovrebbe comprendere almeno un grande sforzo comune: quello di offrire percorsi formativi agli educatori, ai catechisti, agli animatori che li aiutino a rileggere la situazione dei propri ragazzi offrendo loro gli strumenti adeguati per essere educatori all'altezza.

Vale la pena ricordare che la riorganizzazione delle strutture territoriali, apre oggi a possibilità nuove. Infatti molte sono le strutture che appartengono alle parrocchie e spesso si trovano nel raggio di pochi chilometri. La costituzione di nuove Unità pastorali (o comunque vengano chiamate), permetterebbe di dedicare spazi a fasce d'età diverse. Soprattutto per adolescenti e giovani. Se è necessario, infatti prevedere ovunque le aule per gli incontri di catechismo dei bambini, è un'opportunità molto interessante quella di individuare "poli educativi" che facciano casa per le fasce d'età successive, che richiedono l'organizzazione di attività diverse. È un discorso interessante e nuovo che meriterebbe di essere preso in considerazione valutando le diverse possibilità legate ai territori.

### **La terza questione è quella della progettazione di un sistema educativo integrato**

Educare in un territorio ormai composito e che fa sempre più riferimento a un mondo complesso come quello urbano, significa offrire una serie di azioni. Anzitutto allo stesso gruppo di persone. Ma anche a persone che non possono fare tutto, sia per ragioni di tempo che per altri

motivi. Ad esempio: non dobbiamo rinunciare alle attività catechistiche (a tutte le età, riprendendole soprattutto durante l'adolescenza), ma dovremo accettare che non tutti quelli che si raggiungono riescono a sostenere percorsi catechistici di lunga durata. L'esempio più eclatante sta nei percorsi educativi che si offrono agli adolescenti durante l'inverno che vedono la partecipazione di un numero più esiguo rispetto a quelli che si offriranno per il servizio di animazione estiva dell'estate ragazzi. Sono entrambe grandi opportunità educative che devono essere percepite in continuità accettando anche il fatto che diversi ragazzi non sapranno essere costanti nella partecipazione.

Per riuscire in questo difficile esercizio (anche di pazienza con i ragazzi) di tenere le persone anche quando non rispondono con continuità, è necessario far crescere l'arte della progettazione che prevede di diversificare le azioni in base ai bisogni di un gruppo di persone e agli obiettivi che ci si pone.<sup>5</sup>

Un buon sistema educativo integrato, infine, sa offrire non solo un insieme di azioni, ma anche utilizzare una molteplicità di linguaggi. Non è questa la sede per approfondire questo argomento che mi pare piuttosto complesso e articolato, ma nello stesso tempo dovrebbe apparire sufficientemente chiaro a tutti coloro che hanno un minimo di competenza educativa.<sup>6</sup>

## 5. Per chiudere

Arrivati al termine di questi ragionamenti, mi sembra non superfluo richiamare alcuni atteggiamenti che possono suggerire anche altre urgenze rispetto allo "stare accanto" ai giovani oggi. L'accompagnamento, infatti, a tutti i livelli, rimane l'urgenza più importante. Ma questo chiede sguardi e atteggiamenti sempre rinnovati sui giovani.

### Lo sguardo sui giovani

Bando agli equivoci: non si tratta di benevolenza a basso costo. Ma nemmeno di adulti prigionieri dei propri pregiudizi. Quello che gli adulti sono chiamati a fare nei confronti delle nuove generazioni, è un cambiamento di sguardo: è necessario esercitarsi a sospendere il giudizio e ogni forma di generalizzazione indiscriminata. Non si può avere la pretesa di conoscerli a prescindere, nemmeno se si è letto e studiato le numerose ricerche dei sociologi della religione: chi li avvicina chiamandoli per nome, scopre quanto le persone siano davvero uniche e irripetibili. Soprattutto abbiamo bisogno di non inquadrare i giovani attraverso uno specchietto retrovisore, applicando a loro le categorie che andavano bene per noi adulti. Per esempio: tutti noi siamo cresciuti secondo certe logiche di apprendimento di tipo sequenziale, graduale. Oggi è sempre più diffuso un apprendimento simultaneo, intuitivo, rapido: negli apparecchi elettronici non ci sono più i libretti delle istruzioni; si fa da soli, si apprende attraverso l'esperienza. Questo ci deve insegnare a cercare nuovi linguaggi per parlare di valori: sarà decisivo abitare il contesto della complessità, armarsi di pazienza e pensare di offrire senso e valori attraverso la condivisione e la rilettura di esperienze.

---

<sup>5</sup> A livello nazionale è stato fatto recentemente (febbraio 2015) un convegno a Brindisi di cui si è dato conto ampiamente in *Il cantiere & le stelle. Pensiero e pratiche della progettazione educativa*, Numero speciale di «Note di Pastorale Giovanile» (2015) 4, 5-80.

<sup>6</sup> Per approfondire, si veda un bel testo che raccoglie gli atti di un convegno fatto presso la sede di Piacenza dell'Università Cattolica: V. IORI (a cura di), *Animare l'educazione. Gioco, pittura, musica, danza, cinema, parole*, FrancoAngeli, Milano 2015.

### **Costruire esperienze di senso**

I giovani, quando coinvolti, sanno sorprendere. Per esempio, quando li si coinvolge in processi di trasformazione reali, si rimane stupiti dal pragmatismo e dalla consapevolezza che anima la loro partecipazione. È come se sapessero che il loro immediato non ha il carattere della definitività, ma sanno appassionarsi anche a imprese temporanee. Che però, se sono intelligenti, sanno rivelare loro il senso profondo delle cose. Ma questo richiede che si costruiscano contesti di senso, tirandoli fuori dai banali criteri della *fiction* e del *talent*.

Cosa imparano i ragazzi che attraversano esperienze di spessore? E se lo fanno partecipando a imprese collettive? E se facessimo loro scoprire il valore della solidarietà e della gratuità? Quanto tempo spendiamo per far rileggere loro le esperienze fatte?

Ecco: abbiamo bisogno di smettere di essere sfiduciati rispetto alla possibilità di poterli mettere alla prova e di farli crescere. Di sicuro dobbiamo accettare di spenderci nello stare accanto a loro.

### **Riprendere la staffetta**

Se continuiamo a immaginare l'educazione come un meccanismo di trasmissione di valori o modelli di condotta, effettivamente continueremo a respirare un clima da emergenza. Al massimo finiremo per chiederci quali ingranaggi dobbiamo riparare o sostituire. In gioco non c'è semplicemente la "trasmissione" di qualcosa: il contesto è troppo frammentato perché i giovani possano "ricevere" serenamente. Non è chiusa, finita – però – la loro domanda di percepire il senso della vita che li aiuti a costruire persone e storie. E dunque è urgente che accanto a loro ci siano educatori capaci di offrire uno sguardo che li aiuti a vedere "oltre" la precarietà, per rielaborare le esperienze e coglierne con spirito critico limiti e possibilità.

Questo chiede adulti che non si ritraggano, abdicando al dovere di non presentarsi come degli eterni adolescenti, imprigionati dal mito di una giovinezza che passa per tutti. Se è vero che i giovani cercano contesti reali dove crescere fra pari, dall'altro gli adulti devono accettare di essere l'elemento "dispari" fra questi pari: il testimone è portatore di un'esperienza degna di essere raccontata e vissuta non come esempio da riprodurre, ma come stimolo per attivare altre esperienze altrettanto degne. Dunque un adulto che passa il testimone trasmettendo un'eredità autenticamente animata dal desiderio di Senso.

[m.falabretti@chiesacattolica.it](mailto:m.falabretti@chiesacattolica.it) ■

- ▶ [www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)
- ▶ [www.osservatoriocatechetico.unisal.it](http://www.osservatoriocatechetico.unisal.it)

- [catechetica@unisal.it](mailto:catechetica@unisal.it)
- [rpr@unisal.it](mailto:rpr@unisal.it)
- [osservatoriocatechetico@unisal.it](mailto:osservatoriocatechetico@unisal.it)



UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA  
Facoltà di Scienze dell'Educazione  
**ISTITUTO DI GATECHETICA**



ISTITUTO DI GATECHETICA

**ATTIVITÀ**  
**SITI-WEB**

ANNO ACCADEMICO 2016-2017

ROMA

## **La formazione degli operatori in comunità cristiane al passo coi tempi**

---

**Ubaldo Montisci\***

### **Formation of Pastoral Agents in Christian Communities Abreast the Times**

#### **► SOMMARIO**

*In comunità cristiane abituate a dare risposta ai problemi solo quando questi hanno assunto dimensioni macroscopiche, è di vitale importanza imparare a cogliere da subito alcune mutazioni socio-culturali in atto per anticiparne gli esiti e iniziare quanto prima a qualificare gli operatori pastorali. È questa l'ipotesi che anima l'articolo nel quale si riflette sulle condizioni che rendono possibile una formazione adeguata dei catechisti, implicati nell'impegno evangelizzatore con una nuova diffusa e provocante tipologia di interlocutori: i pendolari.*

#### **► PAROLE CHIAVE**

*Formazione come trasformazione; Formazione dei catechisti; Modello laboratoriale; Pendolarità urbana.*

\* **Ubaldo Montisci** è Docente Aggiunto di Teologia dell'educazione nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La riflessione sulla pratica catechistica parrocchiale e il conseguente coerente intervento operativo hanno portato in questi anni indubbiamente a diversi miglioramenti nella qualità della proposta educativa ecclesiale. Si è ovviato a non pochi inconvenienti, a livello di contenuti, metodologie, coinvolgimento dei soggetti implicati, formazione degli operatori pastorali, e si può guardare con soddisfazione a quanto si va già facendo nelle comunità cristiane del nostro Paese.

La scelta di parlare della *formazione di catechisti capaci di operare in una società dal dinamismo marcato* – cosa che può comprensibilmente sconcertare chi è abituato a ragionare in termini di educazione alla fede secondo le modalità «consuete» – non intende mettere in discussione quanto di buono si va realizzando nella pastorale ecclesiale, ma nasce dalla convinzione che ci sia bisogno di una più evidente mentalità «preventiva», di una più spiccata attitudine ad anticipare i tempi, superando le logiche del semplice dare risposta ai problemi solo quando questi si presentano in forma eclatante.

In particolare, sembra finora del tutto trascurato o colpevolmente sottovalutato il fenomeno massiccio dell'accentuata mobilità cui sono soggette oggi le famiglie. Chi lavora nella catechesi parrocchiale è ancora abituato ad «attendere» i potenziali interlocutori che desiderano fare percorsi di maturazione nella fede: grossomodo sempre la stessa tipologia di persone, negli stessi ambienti, con gli stessi orari di sempre, riproponendo quello che si è sempre fatto ..., mentre cresce la lamentela per la diminuzione del numero dei partecipanti, per la saltuarietà della loro presenza, per la demotivazione diffusa.

Ancora una volta, i responsabili di settore e gli stessi studiosi appaiono in ritardo nel prendere atto del cambio radicale che sta avvenendo nella nostra società. Che cosa si può fare quindi per venire incontro alle esigenze di quelle famiglie che, per motivi legittimi e non per mera trascuratezza o indolenza, si trovano in difficoltà nel percorrere in maniera continuativa cammini di maturazione nella fede? Soprattutto, quali attenzioni andrebbero poste nella qualificazione degli operatori pastorali di base, quelli che devono confrontarsi ogni giorno in forma diretta con le nuove esigenze provenienti dall'inedita situazione di mobilità?

Si offrono qui, senza pretesa di completezza, delle riflessioni su quest'ultimo specifico aspetto, elemento parziale ma rilevante di una problematica sicuramente molto più ampia. Dapprima si ricordano alcune caratteristiche tipiche del fenomeno della pendolarità urbana, con le conseguenze per la qualità della vita cristiana, quindi si elencano alcune delle attenzioni che si rendono necessarie per la formazione di operatori pastorali idonei a lavorare nell'attuale contesto socio-culturale e religioso.

## 1. Rilevanza e caratteristiche del fenomeno della pendolarità

Nel linguaggio della sociologia e della geografia umana, il *pendolarismo* indica il fenomeno del duplice spostamento quotidiano di coloro che si muovono ogni giorno per ragioni di lavoro o di studio, e di norma riguarda solo quelli che viaggiano fuori dal comune di residenza. Tuttavia, la cosa interessa pure gli spostamenti urbani nelle grandi città e, sempre di più, il fenomeno si è esteso anche all'area dello svago (ad esempio, c'è chi ogni giorno o quasi va in palestra, va a visitare parenti, fa la spesa negli stessi negozi, ecc.), coinvolgendo praticamente tutti i giorni della settimana. Toccando la vita quotidiana di un numero considerevole di cittadini, principalmente delle maggiori agglomerazioni urbane, il fenomeno ha assunto un particolare rilievo socio-

economico: “È tornato ad occupare una posizione centrale nell’agenda politica («una priorità») e nel diario sociale («un’emergenza») del Paese”.<sup>1</sup>

Se il pendolarismo offre delle indubbie opportunità – talvolta è l’unico modo per frequentare la scuola che piace o che sembra offrire maggiori vantaggi formativi e di successivo impiego, oppure per fare il lavoro che soddisfa, o comunque un lavoro – in generale, se ne evidenziano le ricadute negative: genera normalmente logorio fisico con conseguente stress, e avviene spesso a costo di numerose rinunce, ad es. agli svaghi, agli hobby e, in alcuni casi (i più estremi), anche alla propria famiglia.

Accanto alla tipologia «classica» – la mobilità urbana – vanno oggi considerate nuove forme di pendolarità:

- Innanzitutto, quella che va sotto il nome di *deteritorializzazione*, che indica il venir meno della relazione profonda delle persone con la terra su cui vivono. Il fenomeno riguarda le grandi masse che emigrano alla ricerca di lavoro o di sicurezza personale, le quali, pur distanti geograficamente, soprattutto tramite i mezzi di comunicazione mantengono stretti legami con i luoghi di origine, in un continuo «andirivieni» con l’immaginario del loro paese. Sui confini territoriali prevalgono le «comunità di destino o di sentimento»,<sup>2</sup> che favoriscono un deciso passaggio dalle «appartenenze» forti e stabili alle «affinità» successive, simultanee e, molte volte, effimere.<sup>3</sup>
- C’è, poi, quella costituita dai *social media* mobili (ad es. *smartphone*, *iPad*). La tecnologia, infatti, ha introdotto dei mutamenti nell’esperienza soggettiva e uno dei più vistosi riguarda il concetto di luogo, che da fisico è diventato «ibrido»: “L’interazione intuitiva con i nuovi media spinge il soggetto a non valutare più opportunità e vincoli in relazione al luogo fisico in cui si trova ma al luogo digitale esteso reso possibile dai mezzi di comunicazione a sua disposizione”.<sup>4</sup> In questo ambiente ibrido, che va oltre la classica distinzione reale/virtuale, luogo fisico/digitale, il soggetto – in modo quasi permanente e sovente inconsapevole – può essere presente/assente in un determinato luogo a seconda delle connessioni che ha attivato al momento.
- Non va trascurato neppure il cosiddetto *nomadismo religioso*, praticato in maniera consistente da persone in ricerca di sempre nuove esperienze ed emozioni religiose, di una spiritualità soddisfacente per il proprio stile di vita; in bilico tra tradizione cristiana e forme diversificate di esprimere la propria fede, esse si «inventano» la propria filiazione religiosa.<sup>5</sup>

Sta di fatto che il pendolarismo, di qualunque natura esso sia, ha degli influssi sempre più marcati anche sulle prassi ordinarie di iniziazione e di formazione permanente messe in atto dalle comunità cristiane: è in aumento la discontinuità della presenza agli incontri; quando pure c’è partecipazione, ne appare compromessa la qualità; occorre rapportarsi con persone eterogenee per provenienza, etnia e cultura... Tutto ciò, evidentemente, obbliga gli operatori pastorali a

<sup>1</sup> [http://www.isfort.it/sito/statistiche/Fermate\\_audimob/Testi\\_fermate/Fo8\\_Pendolarismo.pdf](http://www.isfort.it/sito/statistiche/Fermate_audimob/Testi_fermate/Fo8_Pendolarismo.pdf) (consultato il 13.04.2017).

<sup>2</sup> Cfr. A. APPADURAI, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

<sup>3</sup> Cfr. S.P. ARNOLD, *La Era de la Mariposa*, Edicción Claretiana, Buenos Aires 2015.

<sup>4</sup> G. RIVA, *Nuovi media e identità: l’impatto delle nuove tecnologie sulla soggettività dell’individuo*, in C. PASTORE – A. ROMANO (a cura di), *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale*, Elledici, Torino 2015, 71-81: 73.

<sup>5</sup> È ancora di attualità la riflessione di D. HERVIEU LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, traduzione italiana di M. Offi, il Mulino, Bologna 2003.

crescere nella propria identità cristiana, a raffinare la qualità dell'intervento educativo, ad acquisire nuove competenze e conoscenze specifiche. Si rende necessaria, pertanto, una formazione che li abiliti a fronteggiare adeguatamente una situazione in gran parte inedita.

## 2. La formazione dei catechisti a confronto con i «pendolari»

Come si sa, la formazione dei catechisti dipende dall'ideale di catechista che si vuole realizzare, a partire da una determinata idea di catechesi. Per questo motivo, si offrono prima alcune succinte precisazioni sui concetti di «catechesi» e di «catechista» per passare poi a delle considerazioni sulla formazione di questi specifici operatori pastorali.

### 2.1. I catechisti a servizio dell'educazione alla fede

Delle diverse prospettive con cui si può guardare alla *catechesi*, si privilegia qui quella educativa, una dimensione presente da sempre nell'attività ecclesiale,<sup>6</sup> ratificata da autorevoli documenti del magistero ecclesiale.<sup>7</sup> La *catechesi*, che si pone al servizio della riuscita totale dell'uomo, consiste in

qualsiasi attività dialogata, pedagogicamente organizzata, che ha per scopo d'aiutare le persone e le comunità ad appropriarsi della fede e a viverla nelle sue differenti dimensioni. [...] Essa non ha il potere di trasmettere la fede, ma il suo ruolo è di vigilare su tutte le condizioni – cognitive, relazionali, comunitarie, ambientali, ecc. – che la rendono possibile, comprensibile e desiderabile.<sup>8</sup>

Per quanto riguarda l'identità del *catechista*, invece, i documenti di settore italiani precisano che è “una persona trasformata dalla fede che, per questo, rende ragione della propria speranza instaurando con coloro che iniziano il cammino un rapporto di maternità/paternità nella fede dentro un'esperienza comune di fraternità”;<sup>9</sup> è un credente autentico capace di annunciare

---

<sup>6</sup> Cfr. E. ALBERICH, *Catechesi ed educazione: uno stretto e collaudato rapporto*, in F. KANNHEISER-FELIZIANI (a cura di), *Catechesi ed educazione: un rapporto possibile e fecondo*, Elledici, Leumann (TO) 2011, 113-127.

<sup>7</sup> L'attenzione all'attività educativa è intrinseca all'annuncio del Vangelo e la *catechesi* ne costituisce una forma essenziale; essa è considerata “il primo atto educativo della Chiesa”: CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, 28 ottobre 1965, n. 4, in *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1985<sup>13</sup>, 450-475: 459. Il binomio trova conferma ufficiale nel documento della CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC), 15 agosto 1997, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, n. 147, dall'indicativo titolo «Evangelizzare educando ed educare evangelizzando». L'intera terza parte dell'autorevole testo è dedicata alla «pedagogia della fede», intesa come pedagogia intrinseca al dato di fede in cooperazione con la pedagogia dell'uomo.

<sup>8</sup> “Celle-ci consiste en toute activité dialoguée, pédagogiquement organisée, qui a pour but d'aider les personnes et les communautés à s'approprier la foi et à la vivre dans ses différentes dimensions. [...] Elle n'a pas le pouvoir de transmettre la foi, mais son rôle est de veiller à toutes les conditions – cognitives, relationnelles, communautaires, environnementales, etc. – qui la rendent possible, compréhensible et désirable”: A. FOSSION, *La compétence catéchétique*, in H. DERROITTE – D. PALMYRE (sous la direction d'), *Le nouveaux catéchistes. Leur formation, leurs compétences, leur mission*, Lumen Vitae, Bruxelles 2008, 15-32: 15.

<sup>9</sup> UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE (UCN), *La formazione dei catechisti per la comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'Iniziazione Cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, 4 giugno 2006, n. 19, in [http://banchedati.chiesacattolica.it/cc\\_i\\_new/documenti\\_cei/2006-09/22-54/Formaz2006.pdf](http://banchedati.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2006-09/22-54/Formaz2006.pdf)



il Regno di Dio e di accompagnare nella fede;<sup>10</sup> è “un cristiano che porta in sé la memoria di Dio, si lascia guidare dalla memoria di Dio in tutta la sua vita, e la sa risvegliare nel cuore degli altri. In tal senso il catechista è colui e colei che aiuta la persona a discernere e ad accogliere la propria vocazione come progetto di vita”.<sup>11</sup> Sembra quindi appropriata la qualifica di *mediatori* che viene loro attribuita:<sup>12</sup> i catechisti dovrebbero essere degli autentici «catalizzatori», acceleratori dei processi di maturazione nella fede.

## 2.2. La formazione dei catechisti

È utile non trascurare le accentuazioni del magistero ecclesiale sopra indicate, perché il dispositivo di qualificazione dei catechisti si pone al servizio di tale identità, primariamente educativa, relazionale e comunicativa. La *formazione* in generale, pertanto, può essere intesa come quel

percorso che abilita all'esercizio di una dimensione della vita; percorso che ha come soggetto la persona stessa e come scopo la sua trasformazione o acquisizione di competenze; percorso che è frutto di interazioni tra i partecipanti e il formatore in uno stile di ricerca e di condivisione comunitaria; percorso che avviene utilizzando i linguaggi propri della cultura.<sup>13</sup>

Se si accetta la prospettiva «vocazionale» e «missionaria» del catechista, la *formazione in ambito catechistico* potrebbe acquisire il significato di attività intenzionale atta a favorire

la stabilizzazione della propria struttura di personalità attorno a un quadro di valori, valutati come importanti per dire a sé e agli altri la propria identità e la propria reattività di fronte all'esistente, per relazionarsi con gli altri in maniera valida e promozionale, in vista di una gioia che sia “piena” (Gv 15,11). [...] Queste prospettive e questi valori, organizzati in un sistema coerente di significati, determinano il senso dell'esperienza personale, [...] come pure il riferimento attraverso cui sono colte, selezionate ed elaborate le stimolazioni esterne, che spingono all'azione. Essi si traducono, come orientamento continuo e progressivo, nella formulazione, acquisizione, realizzazione di competenze professionali.<sup>14</sup>

La formazione dei catechisti ha il duplice compito di promuovere identità cristiane adulte e persone con una competenza specifica per la comunicazione della fede.<sup>15</sup> È però opinione diffusa tra gli addetti ai lavori che il dispositivo finora utilizzato intanto riguardi solo una minoranza delle persone coinvolte; ma, soprattutto, sia oggi inadeguato per qualità, tempi e modelli pedagogici. Permane lo «scollamento» – ed è questo il vero problema – tra obiettivi pastorali e formativi, che ha come esito la preparazione di catechisti formati per interventi generici e comunque obsoleti rispetto alle attuali esigenze di un'autentica evangelizzazione.

<sup>10</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* (IG), 29 giugno 2014, n. 73, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 197-313: 268-269.

<sup>11</sup> IG, n. 74, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 269.

<sup>12</sup> Il catechista “è intrinsecamente un *mediatore* che facilita la comunicazione tra le persone e il mistero di Dio e dei soggetti tra loro e con la comunità”: DGC, n. 156.

<sup>13</sup> L. MEDDI, *Formare cristiani adulti. Desiderio e competenza del parroco*, Cittadella, Assisi 2013, 11.

<sup>14</sup> C. NANNI – P. DEL CORE, *La formazione dell'operatore pastorale*, in F.-V. ANTHONY et al., *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, Elledici, Leumann (TO) 2003, 351-374: 356.

<sup>15</sup> UCN, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti* (OIFC), 2 aprile 1991, Prima parte, cap. III, nn. 1-2, in «Notiziario UCN» 20 (1991) 2, 81-148: 94-97; IG, n. 81, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 274-275.

Senza pretese di esaustività, si indicano qui alcuni punti di riferimento che si ritengono utili per delle opzioni che migliorino la prassi formativa nelle comunità cristiane.

### 2.2.1. Il modello formativo: il «laboratorio mitigato»

La scelta del modello formativo non è mai neutra: il concetto di *formazione*, infatti, si presta a una pluralità di significati – peraltro consolidati e compresenti nella prassi – non tutti ugualmente adeguati a descrivere la realtà cui si riferiscono.<sup>16</sup> La pedagogia utilizzata nella formazione ha un'importanza fondamentale; come criterio generale occorre sottolineare la necessità della “coerenza tra la pedagogia globale della formazione dei catechisti e la pedagogia propria di un processo catechistico”.<sup>17</sup> In tal senso, la formazione dei catechisti va intesa come “un processo completo, sistematico e organico che [...] assume l'esigenza dell'incarnazione e della personalizzazione come scelte pedagogiche fondamentali”.<sup>18</sup>

Per quanto detto finora sull'identità dei catechisti e sulla qualità relazionale-comunicativa della catechesi, sembra da privilegiarsi un modello formativo che si realizzi attraverso la ricerca e il confronto interpersonale e attraverso l'alternanza di teoria e prassi.<sup>19</sup> Tali caratteristiche sembrano essere ben rappresentate dal cosiddetto «modello *laboratoriale*». Comparso per la prima volta nel documento dell'UCN del 1991,<sup>20</sup> il termine «laboratorio» ha acquisito sempre più consensi negli anni successivi, fino a essere proposto come modalità formativa di riferimento nei più recenti documenti catechistici italiani.<sup>21</sup>

Alla base del metodo vi è la teoria dell'*apprendimento trasformativo*,<sup>22</sup> una prospettiva che pone al centro l'esperienza dell'educando e valorizza il suo apporto originale e indispensabile

<sup>16</sup> Si veda, ad es., C. NANNI, *Formazione*, in J.M. PRELLEZO – G. MALIZIA – IDEM (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, seconda edizione riveduta e aggiornata, LAS, Roma 2008, 472-475. L'A. distingue tra formazione come attività plasmatrice (riconosciuta come la modalità oggi più obsoleta, per quanto compresente con le altre), come prendere forma umanamente degna, come processo integrativo dello sviluppo personale, tra Bildung e abilitazione a ruoli professionali, come funzione dell'evoluzione umana.

<sup>17</sup> DGC, n. 237. Commenta il Direttorio: “Sarebbe molto difficile per il catechista improvvisare, nella sua azione, uno stile e una sensibilità, ai quali non fosse stato iniziato durante la propria formazione” (*Ibidem*).

<sup>18</sup> S. SORECA, *La formazione di base per i catechisti. Criteri, competenze e cenni di metodologia*, LAS, Roma 2014, 87.

<sup>19</sup> Una sintetica raccolta dei principali modelli formativi utilizzati nella catechesi lungo la storia, con attenzione a quelli più recenti, è offerta da G. BARBON – R. PAGANELLI, *Pensare e attuare la formazione*, Elledici, Torino 2016, 13-42.

<sup>20</sup> Cfr. OIFC, Prima parte, cap. III, n. 2, in «Notiziario UCN» 20 (1991) 2, 97.

<sup>21</sup> Ad esso è dedicata la parte V. *Criteri e orientamenti per la formazione*, del documento dell'UCN del 2006, *La formazione dei catechisti per la comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'Iniziazione Cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, nn. 36-50. Con toni più sfumati il modello è ripreso in IG, n. 85, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 276-277.

<sup>22</sup> Si definisce *apprendimento trasformativo* “quell'apprendimento che trasforma le cornici di riferimento divenute problematiche allo scopo di renderle maggiormente inclusive, riflessive, aperte, capaci di discriminare e cambiare”: J. MEZIRROW, *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, a cura di F. Cappa – G. Del Negro, Raffaello Cortina, Milano 2016, 119. L'apprendimento trasformativo è strutturato su tre passaggi: l'autoriflessione critica, il dialogo riflessivo e l'azione emancipatoria; cfr. IDEM, *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 75-91. Alcune interessanti applicazioni catechetiche sono state elaborate in ambito italiano da G. BARBON, *Nuovi processi formativi nella catechesi. Metodo e itinerari*, EDB, Bologna 2003, 217-241, e da J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, LAS, Roma 2009, 115-144. Per quanto riguarda la sua utilizzazione pratica, si vedano, ad es., E. BIEMMI, *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori catechisti di*

all'intero processo formativo. Ciò appare del tutto coerente e funzionale, considerata la figura professionale del catechista che si vuole qualificare: una persona che non espone qualcosa di esteriore, ma che mette in gioco propriamente sé stesso nel dialogo con gli interlocutori.

Il metodo laboratoriale può essere così descritto:

Intendiamo formazione come trasformazione (o "laboratorio") quell'intervento educativo che interviene sulla persona nella sua globalità e che produce un cambiamento non solo e non tanto quantitativo (per accumulo di contenuti o di tecniche), ma qualitativo. È l'universo delle rappresentazioni mentali dei soggetti che viene destrutturato e ristrutturato, attraverso un processo di cambiamento. È una formazione non per accumulo, ma per sempre più grande consapevolezza e trasparenza. Rende le persone progressivamente consapevoli, realiste, comprensive della realtà con i suoi limiti, equilibrate, malleabili, sicure e nello stesso tempo aperte.

Formare in laboratorio in vista di trasformare implica certo l'assimilazione di alcuni contenuti (che non vengono certamente evacuati), ma comporta altrettanto e soprattutto l'attenzione ai processi di apprendimento: in una parola consiste nel trasformare i contenuti in processi di apprendimento. Questa formazione prevede l'entrata in formazione dell'esperienza (quella dei partecipanti e quella dell'ambiente, realmente ascoltate), non solo come pretesto o come punto applicativo della teoria, ma come luogo teologico di apprendimento. Comporta infine la centralità delle persone in formazione, non solo del gruppo indistinto. Il «racconto» della propria storia di vita e della propria prassi catechistica diventa essenziale in questo processo di personalizzazione.<sup>23</sup>

Il laboratorio considera la condivisione in gruppo come spazio trasformativo e si qualifica per una formazione integrata, focalizzata e collaborativa:

È proprio del laboratorio favorire una formazione «integrata» perché tiene conto di quanto già si compie nell'intera dinamica della vita ecclesiale; operare in favore di una formazione «focalizzata», nel senso che aiuta a concentrare le energie sulla vita del soggetto; sviluppare una formazione «collaborativa», nel senso che non è solo un fatto di gruppo, ma un'azione che costantemente è in atto perché generata e sostenuta dalla presenza di altri.<sup>24</sup>

Si preferisce parlare oggi di «laboratorio mitigato» perché le tre fasi del processo (espressione del vissuto dei partecipanti; approfondimento tramite l'accesso alle fonti della fede; rielaborazione personale alla fine del percorso) – presi in considerazione gli obiettivi e tenuto conto delle situazioni specifiche – possono lasciare spazio a proposte di apprendimento, basate piuttosto su esposizione e assimilazione; quando mancano gli elementi di base, infatti, è praticamente impossibile applicare rigorosamente il modello laboratoriale:

Un modello laboratoriale «mitigato» significa appunto, come si fa in alcune diocesi, integrare modelli espositivi con dei moduli laboratoriali, nei quali alcuni elementi assimilati vengono verificati nella vita dei catechisti e rielaborati in vista della comunicazione della fede.<sup>25</sup>

---

adulti e operatori pastorali, EDB, Bologna 2003; S. SORECA, *Il catechista: discepolo e comunicatore. Percorso base di formazione*, EDB, Bologna 2015; oltre al già citato BARBON-PAGANELLI, *Pensare e attuare la formazione*.

<sup>23</sup> E. BIEMMI, *La formazione dei catechisti in Italia. Verso una prassi rinnovata*, in «Notiziario UCN» 28 (1999) 6, 22-43: 39.

<sup>24</sup> BARBON – PAGANELLI, *Pensare e attuare la formazione*, 91.

<sup>25</sup> IDEM, *Il catechista e la sua formazione. Intervento in qualità di responder alla relazione del prof. Pier Paolo Triani*, in «Notiziario UCN» (2011) 3, 71-77: 76. Dal 2009 il Notiziario è reperibile esclusivamente on line consultando la documentazione dell'UCN presso il sito della Chiesa Cattolica Italiana.

Il punto di arrivo del percorso formativo dovrebbe configurarsi come l'abilitazione all'*autoformazione*, che non va intesa come "formarsi da soli, ma significa saper far ricorso a tutto ciò che aiuta a migliorare e a crescere".<sup>26</sup> Siccome si avvale della più grande risorsa, la persona, l'*autoformazione* è sempre possibile e può essere attivata anche in situazioni povere e senza grandi mezzi.

### 2.2.2. Il modello formativo: il «laboratorio mitigato»

Considerata la centralità della testimonianza personale,<sup>27</sup> espressione di convinzioni radicate e sperimentate nel vissuto concreto, che il catechista è tenuto a offrire nella relazione educativa, è sicuramente la dimensione dell'«essere» quella che va maggiormente curata nella formazione, senza tuttavia dimenticare che tutte (anche il «sapere», il «saper fare», il «saper stare con»)<sup>28</sup> necessitano di cura e di modifiche proprio per venir incontro alle criticità suscitate dalla particolare situazione dei pendolari.

#### ■ L'ESSERE DEL CATECHISTA

Quello di contribuire a promuovere identità cristiane adulte è il primo degli obiettivi che si propone la formazione: essa deve portare il catechista a maturare come persona, come credente e come apostolo.<sup>29</sup> In ultima analisi, egli si configura come un *discepolo missionario*.<sup>30</sup>

Per conseguire questa finalità, innanzitutto, va curato l'irrobustimento dell'identità cristiana: la formazione è chiamata a far maturare nei catechisti la consapevolezza che essere battezzati ed essere evangelizzatori è la stessa cosa. Essi vanno aiutati a elaborare e sviluppare un *progetto personale di vita cristiana* che dia coerenza e unità a ciò che credono, a ciò che vivono e a ciò che insegnano.<sup>31</sup> Il tempo della formazione è opportuno per l'acquisizione e il consolidamento di un «ritmo» spirituale, fatto di ascolto, preghiera, vita sacramentale intensa, discernimento dei fatti alla luce della fede, riferimento al magistero ecclesiale. Tutto ciò dovrebbe condurre a rendere i catechisti prima di tutto «credibili» agli occhi dei loro interlocutori.

Tuttavia, in un contesto caratterizzato dalla pluralità di pensiero, andrà pure perseguito l'obiettivo di favorire un'*identità cristiana chiara ma dialogica*, che non si propone in modo integralista ed escludente ma sa confrontarsi enfatizzando ciò che si può condividere, senza tacere delle differenze comunque esistenti. Nella formazione, pertanto, va sollecitato in ciascuno dei catechisti un costante *atteggiamento di ricerca*, che si ritiene sia la «cifra» della condizione del credente contemporaneo, e va sottolineata l'importanza di mettersi in *atteggiamento di umiltà nel servizio all'uomo*, in quanto egli deve far sì che le persone «diventino ciò che devono essere», un profilo ancora sconosciuto perché si riferisce al il mistero della vocazione personale e al credente del futuro.

---

<sup>26</sup> BARBON, *Nuovi processi formativi nella catechesi*, 252.

<sup>27</sup> Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG), 24 novembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, nn. 127-129.

<sup>28</sup> Alle tre classiche dimensioni della formazione descritte dal DGC, nn. 238-245, interdipendenti tra loro, il recente documento italiano sull'annuncio e la catechesi aggiunge il «saper stare con»; si veda IG, n. 82, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 276.

<sup>29</sup> Cfr. DGC, n. 239.

<sup>30</sup> IG, n. 78, in «Notiziario CEI» 48 (2014) 4, 272.

<sup>31</sup> Anche se in prospettiva più ampia di quella propriamente esistenziale, è interessante la proposta di un «progetto personale di formazione» suggerita da SORECA, *La formazione di base per i catechisti*, 170-177.

Senza questa duplice competenza, identitaria e allo stesso tempo dialogica, sarà molto difficile per i catechisti accostarsi a persone che ormai sempre di più – anche a causa della pen-dolarità – vivono accanto pensando, agendo e credendo in modo assai diverso tra loro e rispetto ai valori evangelici.

#### ■ LE COMPETENZE CONOSCITIVE DEL CATECHISTA

La testimonianza della fede cristiana vissuta, per quanto fondamentale e prioritaria specie nell'attuale contesto culturale, non è sufficiente da sola a garantire la qualità professionale di un catechista, che è tenuto non solo a «vivere» ma a «dire» la propria fede, a “rendere ragione della speranza che è in lui”.<sup>32</sup>

Il DGC afferma che la catechesi si propone di “far maturare la conversione iniziale, fino a farne una viva, esplicita e operativa confessione di fede”;<sup>33</sup> questa, in virtù della sua dinamica interna, “esige di essere conosciuta, celebrata, vissuta e tradotta in preghiera”.<sup>34</sup> Da qui scaturiscono i compiti della catechesi, il primo dei quali è “favorire la conoscenza della fede”.<sup>35</sup> In quest'ottica si può intendere correttamente quanto già affermava il *Documento base* italiano: “La testimonianza specifica che il catechista rende alla fede, è quella dell'insegnamento”.<sup>36</sup>

Ecco perché le competenze conoscitive del catechista non possono essere trascurate; anzi, il riconosciuto diffuso analfabetismo religioso dei battezzati, unito al pluralismo delle credenze compresenti nella società, cui si aggiunge la ventata di novità rispetto al recente passato portata dall'attuale pontificato, mette in risalto la necessità di una rinnovata attenzione ai contenuti della fede. Il tema è complesso: ci si limita a raccogliere in pochi nuclei esemplificativi alcuni aspetti che non dovrebbero essere trascurati quando ci si riferisce all'area del sapere dei catechisti.

#### – Possedere un'immagine corretta di Chiesa

Innanzitutto, non si può misconoscere il fatto che Papa Francesco stia lanciando frequenti appelli per un *paradigma ecclesologico rinnovato*,<sup>37</sup> che sottragga la Chiesa all'autoreferenzialità in cui si è spesso rinchiusa e sia in grado di sostenere una missione adatta al tempo che si vive.<sup>38</sup> La EG, cioè il suo discorso programmatico, attesta con chiarezza che il «sogno» del Papa è una Chiesa in “stato permanente di missione”.<sup>39</sup> Alcuni tratti di questa Chiesa “in uscita”,<sup>40</sup> rilevati

<sup>32</sup> 1 Pt 3,15.

<sup>33</sup> DGC, n. 82.

<sup>34</sup> DGC, n. 84.

<sup>35</sup> DGC, n. 85.

<sup>36</sup> CEI, *Il rinnovamento della catechesi* (RdC), 11 aprile 1970, Roma, Edizioni CEI, 1970, n. 187.

<sup>37</sup> Si veda, al proposito A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, EMP, Padova 2005, 225-266. L'A. esamina diversi modelli di Chiesa elaborati finora dalla riflessione ecclesiale. Ne identifica cinque: chiesa come istituzione, chiesa come comunione mistica, chiesa come sacramento, chiesa come banditore e chiesa come serva. Ogni modello presenta allo stesso tempo dei pregi e dei limiti. L'A. ritiene che nessuno tra i paradigmi vada assolutizzato o escluso, ma che sia opportuno integrarli a partire da alcuni criteri condivisi. La sua proposta è di ricomprenderli e articularli alla luce della categoria della sequela.

<sup>38</sup> Cfr., ad esempio, L. MEDDI, *La conversione missionaria della pastorale. Contributo per la receptio di «Evangeli gaudium»*, in «Urbaniana University Journal» 68 (2015) 2, 79-126; J.-L. ARNAUD, *La missione cristiana nel tempo della modernità liquida: una pluralità necessaria*, in «La Rivista del Clero Italiano» 97 (2016) 12, 837-849.

<sup>39</sup> EG, n. 15; cfr. anche i nn. 25.27.30.33.

<sup>40</sup> Cfr. EG, nn. 20-24.

dagli studiosi, possiedono una notevole importanza ecclesiologico-catechetica e non possono non riguardare anche la prassi formativa dei catechisti nell'ambito del sapere.

Il teologo Ch. Theobald, ad esempio, coglie l'immagine di una *Chiesa raddomante missionaria*. La qualifica di «raddomante» la pone in relazione con il mondo non come detentrica di una verità, il Vangelo, da difendere, ma come ricercatrice dell'opera di Dio: il Vangelo è già presente nell'altro ed essa è chiamata semplicemente a riconoscerlo e valorizzarlo.<sup>41</sup> Come osserva ancora qualcuno, si è di fronte a una comunità «ermeneutica»<sup>42</sup> che prende coscienza di essere una Chiesa sinodale e partecipativa, al cui interno si realizzano dinamiche pluridirezionali nella comunicazione della fede e nella fede, che riconoscono e rispettano anche lo specifico laicale. È una comunità che sa di non aver colto una volta per tutte il contenuto del Vangelo e che quindi lo ri-esprime, lo ri-comprende, se ne fa plasmare. Evidentemente, connessa a queste, emerge la prospettiva di una *Chiesa capace di ascolto*,<sup>43</sup> e che *non teme la pluralità*.<sup>44</sup>

Più legata ai bisogni di riconoscimento, di accoglienza, di appartenenza, di intessere relazioni «calde», indotti dal pendolarismo, è l'immagine di *Chiesa che vive la mistica della fraternità*.<sup>45</sup> È una comunità cristiana «corporea», fatta di volti, di contatto fisico, di presenza che interpella il vicino, essa si costituisce, inoltre, come una sorta di processo di apprendimento nel senso che le relazioni diventano luogo teologico nel quale conoscere Cristo: non vi è mai esperienza di Dio al di fuori di un'autentica esperienza di umanità,<sup>46</sup> e la fraternità autentica è già esperienza di Dio.<sup>47</sup>

– *Restituire alla Parola di Dio la centralità che le spetta*

Nelle comunità cristiane il grande dono della Scrittura è stato per troppo tempo nascosto: a un certo punto della storia, soprattutto dopo la diatriba teologica all'epoca della Riforma, la pagina biblica non viene più utilizzata per la conformazione del credente a Cristo, come nelle origini e per lungo tempo, ma a fondamento della speculazione teologica; la Controriforma, poi, accentua talmente la dimensione sacramentale da mettere ai margini la Bibbia nella vita dei cristiani.

<sup>41</sup> Cfr. Ch. THEOBALD, *Annuncio del vangelo e riforma della chiesa*, in IDEM, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, 57-92: 81-84.

<sup>42</sup> Ci si riferisce qui alla riflessione di P. SARTOR – S. NOCETI, *La chiesa e il ministero della Parola*, in G. ZIVIANI – G. BARBON (a cura di), *La catechesi a un nuovo bivio? Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova 8-9 maggio 2009)*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2010, 115-126. Si veda pure lo sviluppo del tema di S. NOCETI, *Educare nella comunità cristiana, co-educarsi come comunità*, in P. ZUPPA (a cura di), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" contesto alla catechesi oggi*, Elledici, Leumann (TO) 2012, 77-93: 83. Il concetto di «comunità ermeneutica» è frutto del rinnovamento ecclesiologico promosso dal Vaticano II, attento più che nel passato alla dimensione pneumatologica; al ruolo centrale della Parola predicata, vista come principio generatore dell'identità del singolo credente e dell'intera comunità, chiamata a essere in tutti i suoi membri soggetto attivo del «ministero della Parola» (sottolineato pure in EG, nn. 112-121); alla storicità della Chiesa, con la conseguente attitudine alla riforma e al rinnovamento permanente.

<sup>43</sup> Si veda, ad esempio, EG, n. 119.

<sup>44</sup> Cfr. EG, nn. 235-237. L'immagine cara a Francesco è quella del poliedro che, a differenza della sfera in cui ogni punto è equidistante dal suo centro, riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità.

<sup>45</sup> Cfr. Ch. THEOBALD, *Mistica della fraternità: chiesa e teologia in stile nuovo*, in IDEM, *Fraternità*, 13-55.

<sup>46</sup> Cfr. EG, n. 87.

<sup>47</sup> Cfr. EG, n. 67.

Il Concilio Vaticano II, con la *Dei Verbum* e la riforma liturgica, ha inaugurato una stagione intensa di iniziative tendenti a restituire alla parola di Dio il posto legittimo che le spetta. La *Verbum Domini* ha confermato questa riscoperta.<sup>48</sup>

Nella formazione dei catechisti va tenuta presente la distinzione tra «contenuto» della fede (e della catechesi) e «contenuti» della catechesi.<sup>49</sup> Il contenuto della fede è una persona, Gesù Cristo,<sup>50</sup> e fonte privilegiata di conoscenza del contenuto della fede è la sacra Scrittura, che racchiude i grandi eventi che hanno preceduto e accompagnato l'incarnazione del Figlio di Dio.

Le comunità cristiane, invece, per dare soluzione ai problemi che sorgevano nel confronto/scontro con le differenti culture con cui entravano in contatto e nel desiderio di approfondire sempre meglio il significato della parola di Dio, hanno dato vita a una riflessione critico-contemplativa (la teologia) e si sono dotate di regole della fede (il Simbolo e i dogmi), di forme per celebrarla (i riti), di orientamenti per viverla (la morale):

La relazione con Dio ha bisogno di tutto questo per donarsi, per dirsi, per alimentarsi, per svilupparsi. Parliamo così dei «contenuti» della fede, delle sue «oggettivazioni» cognitive, celebrative, etiche. Queste possono essere interpretate come mediazioni per vivere la fede, per permettere l'accesso, per favorirne l'esperienza e l'intelligenza.<sup>51</sup>

Non va dimenticato che la Scrittura – in quanto Parola di Dio – possiede un valore permanente intrinseco, mentre la sintesi teologica ne è una semplice mediazione storica che, anche se autentica e necessaria, è per forza di cose transitoria, soggetta com'è all'evoluzione del pensiero del credente. L'attenzione alla distinzione nella complementarità tra «contenuto» e «contenuti» deve diventare criterio irrinunciabile per orientare la catechesi nel futuro.

#### – Nuovi temi generatori

Accanto ai contenuti «classici», riportati in tutti i documenti catechistici sulla formazione, si dovrebbe insistere su alcuni argomenti che caratterizzano il pensiero degli ultimi Pontefici. Temi come la *speranza*, la *gioia*, la *misericordia*, l'*ecologia*, ecc., con ciò che comportano a livello di stile di vita credente, non possono rimanere ai margini della formazione ma necessitano di riflessione puntuale e di esperienze applicative significative. Appare persino riduttivo limitarli a semplici contenuti dell'annuncio cristiano, della catechesi o della pastorale; essi costituiscono in realtà delle dimensioni che orientano globalmente l'annuncio di fede.

<sup>48</sup> BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010. Un sintetico commento in chiave catechetica è offerto da C. Bissoli, *La Parola di Dio è gioia. Senso e portata dell'esortazione apostolica "Verbum Domini"*, in «Notiziario UCN» (2012) 5, 342-348.

<sup>49</sup> Cfr. F. MOOG, *Il contenuto della fede e i contenuti della catechesi*, in IDEM – J. MOLINARIO (a cura di), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC). Parigi, 15-18 febbraio 2011*, Elledici, Leumann (TO) 2012, 115-127.

<sup>50</sup> Il Documento Base lo attesta in modo lapidario: «Il centro vivo della fede è Gesù Cristo. Solo per mezzo di lui gli uomini possono salvarsi [...] La Chiesa, dunque, deve predicare a tutti Gesù Cristo e fare in modo che ogni cristiano aderisca alla sua persona e al suo insegnamento, sino a conoscere e vivere tutto il suo «mistero»»: RdC, n. 57. L'intero capitolo IV. *Il messaggio della Chiesa è Gesù Cristo* (nn. 56-73) è dedicato al tema.

<sup>51</sup> E. BIEMMI, *Spunti per riorientare la catechesi. Contenuti, linguaggi, strumenti e percorsi*, in «Notiziario UCN» (2012) 5, 298-306: 300.

Così pure, i catechisti non dovrebbero ignorare le scelte operate dall'episcopato italiano negli ultimi Convegni ecclesiali nazionali che sospingono la pastorale e la catechesi verso gli ambiti in cui concretamente si svolge la vita.<sup>52</sup>

Accanto ai testi propriamente catechistici, poi, la formazione non dovrebbe trascurare l'approfondimento delle tematiche evidenziate nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*.<sup>53</sup> La padronanza delle principali problematiche che animano la vita sociale, unitamente alla conoscenza non superficiale dei mondi culturali e religiosi diversi dal nostro, dà concretezza operativa al desiderio di un confronto paritario con le diverse categorie di interlocutori, tra cui i pendolari, che attraversano gli ambiti di vita delle comunità cristiane.

– *Essenzialità e creatività*

La catechesi – è noto – si configura come un insegnamento organico e sistematico, il cui contenuto va trasmesso in maniera integrale.<sup>54</sup> Tuttavia il catechista, anche durante la propria formazione e in vista della sua attività, dev'essere sempre consapevole dell'esistenza di una *gerarchia delle verità*,<sup>55</sup> cosa che “vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale”.<sup>56</sup> Merita attenzione anche una riflessione di Papa Francesco, sulla necessità di una riformulazione dei contenuti ispirata a una «fedeltà creativa»:

Non si deve pensare che l'annuncio evangelico sia da trasmettere sempre con determinate formule stabilite, o con parole precise che esprimano un contenuto assolutamente invariabile. Si trasmette in forme così diverse che sarebbe impossibile descriverle o catalogarle, e nelle quali il Popolo di Dio, con i suoi innumerevoli gesti e segni, è soggetto collettivo.<sup>57</sup>

Tutto ciò va tenuto particolarmente in considerazione quando si ha a che fare con persone che non possono garantire una presenza continuativa o la qualità della loro partecipazione, proprio a causa di situazioni come quelle originate dalla pendolarità: i catechisti, in questi casi, devono necessariamente curare l'essenzialità nella scelta dei contenuti, optando per quelli più rilevanti e al tempo stesso capaci di rendere «desiderabile» il cristianesimo.

■ **LE COMPETENZE OPERATIVE DEL CATECHISTA**

In una catechesi che si pensa come educazione e comunicazione, una prima competenza da acquisire riguarda la capacità di «*mettere al centro*» le persone. Va riconosciuto il ruolo essen-

---

<sup>52</sup> Si vedano, ad esempio, le indicazioni pastorali scaturite al convegno ecclesiale di Verona (16-20 ottobre 2006) e condensate nel n. 12 del documento finale: CEI, “*Rigenerati per una speranza viva*” (1 Pt 1, 3): testimoni del grande “*si*” di Dio all'uomo, 29 giugno 2007, in «Notiziario CEI» 11 (2007) 4, 142-172: **154-158**.

<sup>53</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 29 giugno 2004, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

<sup>54</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, nn. 21 e 30, in *Enchiridion Vaticanum 6. Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1980, 1174-1291: 1207 e 1221-1223.

<sup>55</sup> DGC, nn. 114-115.

<sup>56</sup> EG, n. 36.

<sup>57</sup> EG, n. 129.



ziale di tutti gli attori coinvolti nella relazione educativa, la cui libertà e responsabilità costituiscono il presupposto indispensabile per la maturazione umano-cristiana di ogni individuo.<sup>58</sup> I catechisti vanno aiutati a riflettere sulle caratteristiche peculiari dei potenziali interlocutori, sui loro processi di maturazione, sulle condizioni e tendenze delle nuove generazioni; vanno abilitati a interpretare e rispondere alla domanda educativa, o a suscitare se ce ne fosse bisogno; soprattutto vanno resi capaci di esaltare la partecipazione e il protagonismo degli educandi. Andando oltre i modelli di conduzione autoritaria o permissiva, i catechisti andranno aiutati a sviluppare un nuovo tipo di personalità accogliente e aperta, capace di relazioni profonde, impegnata a potenziare al massimo l'apporto di tutti, a suscitare le capacità degli altri piuttosto che a imporre le proprie.

Un lavoro imprescindibile per il catechista, poi, sarà quello di *destrutturare l'immaginario religioso delle persone* perché l'annuncio non viene fatto in un terreno vergine, ma fortemente inquinato da conoscenza presunta, fraintendimenti e pregiudizi rilevanti nei confronti del cristianesimo:

[...] Mi limito a ricordare che noi entriamo in contatto con la realtà, con noi stessi e con Dio non direttamente, ma attraverso le rappresentazioni che ce ne facciamo, cioè le lenti e i filtri con i quali vediamo la realtà. Le rappresentazioni di fede sono dunque il luogo della nostra relazione con Dio e quindi il luogo bisognoso di costante igiene. Il processo mai concluso di destrutturazione e ristrutturazione delle rappresentazioni religiose (di bonifica delle rappresentazioni) è il compito più importante e delicato della catechesi degli adulti, il vero luogo della conversione, della «metanoia» (cambiamento di mentalità). Gli schemi nei quali rischiamo di racchiudere Dio (e con lui noi stessi e gli altri) sono gli idoli da cui ci mettono in guardia le Scritture.<sup>59</sup>

Non può mancare, inoltre, l'abilità di cogliere le occasioni per realizzare esperienze significative, che costituiscono un indispensabile strumento educativo. È convinzione condivisa che «senza esperienza religiosa non c'è comunicazione religiosa»,<sup>60</sup> che la trasmissione della fede avviene tramite la narrazione di esperienze vissute e la proposta di esperienze da fare. Un compito fondamentale per chi fa formazione cristiana, quindi, è quello di «comunicare» esperienze e di «far fare» esperienze, suscitandole, allargandole e approfondendole, aiutando i vari interlocutori a comunicarle a loro volta.

Uno degli aspetti più problematici nella catechesi riguarda la sfera della comunicazione. È particolarmente sentita la necessità del *recupero di tutta l'armonica dei linguaggi della fede*, di un «allargamento» della razionalità che introduca l'intera gamma dei linguaggi umani e della fede. Tra gli altri va riscoperta la «narrazione» in quanto il raccontare ciò che, per grazia di Dio, si è diventati sembra essere un modo realmente rispettoso di annunciare la verità cristiana: la narrazione delle storie di vita personali permette una relazione che si propone senza imporsi. Tra i linguaggi cui prestare attenzione, Papa Francesco indica inoltre quello mistagogico, che dovrebbe/potrebbe guidare il rinnovamento pastorale,<sup>61</sup> e la «via della bellezza».<sup>62</sup>

<sup>58</sup> L'attenzione richiesta alla specifica figura dell'educando e al suo «peso» nella relazione educativa è rimarcata nei documenti ecclesiali. Si veda, ad esempio, CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020* (EVBV), nn. 8 e 10, in «Notiziario CEI» 44 (2010) 7, 252 e 253-254.

<sup>59</sup> E. BIEMMI, *Croire en adulte aujourd'hui. Enjeux théologiques et catéchétiques pour des chrétiens et des communautés adultes dans la foi*, in <http://www.catho-theo.net/spip.php?rubrique29>.

<sup>60</sup> E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica*, Elledici, Leumann (TO) 2001, 113.

<sup>61</sup> Cfr. EG, n. 166.

<sup>62</sup> Cfr. EG, n. 167.

Un'area alla quale prestare attenzione, per la sua rilevanza nella cultura contemporanea, è quella dei *new media*. La formazione dovrà provvedere a dotare i catechisti di una capacità critica nel rapportarsi con questo ambiente di vita, ma garantire anche l'abilità di valorizzare gli strumenti per il contributo che essi possono fornire alla comunicazione della fede.<sup>63</sup>

La *capacità di programmare*, infine, è sottolineata in tutti i documenti sulla formazione dei catechisti: essa suppone l'abilità di conoscere e interpretare la situazione di partenza dei partecipanti, di elaborare un progetto concreto di azione, di portarlo ad attuazione e valutarlo, in ordine al suo miglioramento e ulteriore realizzazione. Questa competenza si rivela indispensabile quando si lavora con i «pendolari»: la necessità di flessibilità, di adattamento alle condizioni reali dei partecipanti, l'urgenza di dare/ottenere il massimo pur operando in condizioni sfavorevoli, richiedono una capacità organizzativa qualificata.

#### ■ LE QUALITÀ RELAZIONALI DEI CATECHISTI

L'attestazione della rilevanza dell'«imparare a vivere insieme, imparare a vivere con gli altri», presente nel *Rapporto Delors*,<sup>64</sup> ha influenzato pure l'ambito catechetico. Così, la formazione si pone l'obiettivo di aiutare i catechisti a maturare delle *autentiche «personalità relazionali»*, a diventare persone capaci di intessere relazioni positive e profonde. Questo perché la comunità ecclesiale, alla quale appartengono, presuppone tutta una trama di dinamismi relazionali; ma anche perché è una qualità cui sono particolarmente sensibili le donne e gli uomini di oggi, bisognosi di legami genuini; e perché l'esperienza dice che, nella loro attività, le relazioni risultano decisive anche per l'accoglienza dei contenuti trasmessi.

In questa prospettiva, assume un ruolo determinante il *gruppo dei catechisti*, in cui è possibile generare un clima, un'atmosfera, uno stile di relazioni, calde e fraterne, intenzionalmente educative. Sono relazioni umanizzanti, cioè nutrite di premura per l'altro, rapporti che tutelano l'originalità di ciascuno perché orientati sempre alla sua maturazione e formazione.

Va acquisita una mentalità di partecipazione e fattiva collaborazione – il *saper programmare «in equipe» l'azione educativa* – da portare con sé poi nell'attività concreta. Costruire relazioni interpersonali all'interno e per mezzo della comunità educante costituisce, allora, uno dei presupposti fondamentali che assicura la crescita individuale. L'attenzione educativa alle persone si manifesta anche nella fiducia nei loro confronti, nella condivisione di un percorso: per quanto è possibile, perciò, i catechisti sono chiamati a maturare “un atteggiamento di ricerca e di ascolto reciproco, insieme ai fratelli a cui è rivolto il loro servizio educativo, convinti che tutti siamo discepoli dell'unico maestro, Cristo”.<sup>65</sup>

La capacità di saper stare con gli altri, unita alla sensibilità educativa, dovrebbe portare gli operatori pastorali anche a superare la cosiddetta «cultura dello scarto»,<sup>66</sup> privilegiando nella loro attività il contatto con *gli «ultimi»*, con le persone in qualche modo svantaggiate, fisicamente

---

<sup>63</sup> Il tema è di scottante attualità e dibattuto da svariati punti di vista. Si segnala, nella prospettiva della formazione dei catechisti, il contributo di U. MONTISCI, *La catechesi e i new media: resistenze e opportunità*, in PASTORE – ROMANO (a cura di), *La catechesi dei giovani e i new media*, 89-100.

<sup>64</sup> Cfr. J. DELORS, *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il XXI secolo*, Armando, Roma 1997, 85-87. Si veda anche A. CHANG HIANG-CHU, *Imparare a vivere insieme. Una sfida educativa per il nostro tempo*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 55 (2017) 1, 67-84.

<sup>65</sup> COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *Orientamenti pastorali La formazione dei catechisti nella comunità cristiana* 25 marzo 1982, n. 21, in *Enchiridion della CEI. Decreti, Dichiarazioni, Documenti pastorali per la Chiesa italiana* 3. 1980-1985, EDB, Bologna 1986, 480-523: 501.

<sup>66</sup> Cfr. EG, n. 53.

o moralmente. Tra queste si collocano anche i pendolari, che non possono essere guardati con diffidenza e fastidio per i disagi che creano, ma accolti con premura e dedizione.

Per maturare questa competenza, i catechisti devono poter contare su una *comunità cristiana «credibile»*, nella quale trovano realizzazione concreta l'insieme di atteggiamenti e comportamenti oggetto di approfondimento negli incontri di catechesi; nel nostro caso, quelli che orientano all'accoglienza e alla collaborazione fino alla corresponsabilità.

In questa linea – solo per accennare a qualcuna delle tante cose da fare – le comunità dovrebbero agire secondo logiche ispirate a una «pastorale integrata»;<sup>67</sup> dovrebbero garantire il funzionamento degli organismi di partecipazione parrocchiali e diocesani; dovrebbero maturare l'attitudine alla «prossimità», estendendo l'azione oltre il rigido principio della territorialità e trovando il coraggio di dislocarsi negli ambienti di vita delle persone; dovrebbero valorizzare le risorse di persone (singoli, aggregazioni laicali e religiose, istituzioni, ecc.) e strutture presenti sul territorio; dovrebbero probabilmente modificare orari inveterati per rendersi disponibili a intercettare i bisogni dei pendolari ... E i catechisti dovrebbe partecipare fattivamente da protagonisti a questa trasformazione qualitativa.

## Conclusioni

La presenza sempre più frequente dei pendolari alle proposte di formazione cristiana obbliga le comunità a una seria e urgente riflessione. Grande cura dovrà essere posta, intanto, nel discernimento dell'autentica vocazione dei catechisti e nell'impegno per la loro formazione e successivo accompagnamento: la nuova situazione pretende catechisti di qualità.

Più in generale, però, si tratta di andare oltre quelle che i sociologi chiamano «categorie zombie», modalità di analisi che si rivelano oggi inadeguate a definire correttamente i mutamenti socio-culturali e religiosi perché non tengono in considerazione il venir meno di tanti elementi di stabilità tipici della modernità e la situazione di dinamismo permanente in cui invece si trova a vivere il cittadino e il cristiano del tempo attuale.

La soluzione non è automatica: ci vogliono la sapienza del discernimento e il coraggio delle decisioni. Solo a queste condizioni si avrà una Chiesa all'altezza delle sfide del terzo millennio.

montisci@unisal.it ■

---

<sup>67</sup> EVBV, n. 41, in «Notiziario CEI» 44 (2010) 7, 283.

# Collana «CER»

(CATECHETICA, EDUCAZIONE E RELIGIONE)

## dell'«ICA»

Editrice «LAS» - ROMA

# 4

**cer**

catechetica, educazione e religione

Giuseppe Biancardi  
Ubaldo Gianetto

# Storia della catechesi

4. Il movimento catechistico



## «Sono cittadino romano» (At 22,26) Il Vangelo nella città: sguardo biblico

---

Cesare Bissoli\*

### “I am a Roman Citizen” (At 22,26)

*The Gospel in the City: A Biblical Vision*

#### ► SOMMARIO

*L'articolo intende illustrare come la chiesa delle origini ha vissuto il suo inserimento nelle grandi città dell'impero, Roma anzitutto. Si può parlare di una collocazione dialettica. Da una parte la città divenne luogo privilegiato di evangelizzazione, accogliendo comunità animate dallo spirito di carità (agape), quindi rispettose di doveri e diritti civili e aperte al servizio dei più poveri e stranieri, non senza una franca critica a stili di vita contrari al vangelo. D'altra parte, erede del popolo di Israele, desideroso di una propria città (Gerusalemme), ma in cammino verso un'altra città, la città futura, la città di Dio, la comunità non separò le due appartenenze, ma cercò di vivere nella città presente i beni della città futura. La Lettera a Diogneto testimonia bene questa originale posizione.*

#### ► PAROLE CHIAVE

*Chiesa delle origini; Città; Evangelizzazione: Forestiero; Migrante.*

\* **Cesare Bissoli** è professore emerito, già Ordinario Bibbia e catechesi nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## Introduzione

“La vita urbana, in quanto forma di esperienza di vita sociale in un certo tipo di civilizzazione, è una realtà umana con la quale la rivelazione biblica non poteva mancare di venire a contatto, sia per apportarvi un giudizio di valore sia per trovarvi un punto di partenza per esprimere se stessa”<sup>1</sup>.

Pierre Grelot, noto esegeta francese, fissa bene l’orizzonte globale in cui si situa storicamente e va compreso teologicamente il rapporto del vangelo con la città dell’uomo, intendendo non una generica relazione del credente nel Dio della Bibbia con il mondo, ma proprio la collocazione che l’uomo biblico, segnatamente il cristiano, ha avuto e pretende di avere con questa costruzione di mani d’uomo che è la città. Ci viene rapidamente alla memoria – restando nel Libro Sacro – Babele di Gen 1,11ss, Babilonia, Gerusalemme, Atene, Roma..., ed ora, in un legame di continuità, New York, Parigi, Rio de Janeiro, Nairobi...

Chiaramente il nostro intento, come appare dal titolo, pur mantenendo sullo sfondo una visione della Bibbia nella sua totalità, si concentra sui tempi del NT, quando la chiesa entra a contatto diretto, e senza paura e diffidenza, con le città del bacino del Mediterraneo con una precisa missione da svolgere: annunciare il Vangelo di Cristo. Un personaggio viene subito alla mente, Paolo di Tarso. Su di lui fissiamo l’attenzione come testimonianza paradigmatica per la nostra ricerca.

Avvertiamo subito la complessità della riflessione: come intendere la “città” di duemila anni fa, rispetto ad oggi; quale poté essere la “cittadinanza” dei cristiani delle origini, rispetto a quella dei pagani; quale incidenza nel compito dell’evangelizzatore (catechista) che vive ed opera nella città...

Il richiamo alla complessità non è un elemento marginale ed estrinseco per lo sviluppo del nostro tema. La complessità è data da una dialettica singolare che sta fra i credenti nel Dio biblico (popolo di Dio) e la terra (la città) in cui vivono. È una *vision* che merita di essere esposta sinteticamente fin dall’inizio come chiave di lettura della relazione tra l’essere cristiano e l’essere cittadino nel contesto sociale in cui la persona viene a vivere. Articoliamo così il pensiero:

- Nel mondo pagano il popolo di Atene, come di Roma, di Alessandria... ritengono le città che portano il loro nome come opera delle loro mani, sia pur sotto il velo di narrazioni mitiche, e ne detengono il dominio fino a quando, per un motivo o un altro, la città non esiste più. Invece nella visione biblica, l’uomo viene alla luce non in una città ma nel suo contrario, in un giardino dentro una steppa, e poi, a causa del peccato, dovrà abitare soltanto nella steppa (cfr. Gen 2,4-8.23). La città per l’uomo sarà sempre dono di Dio, e quindi vi potrà giungere come migrante, radicalmente forestiero, straniero, necessariamente ospitato con diritti e doveri.
- Quando poi l’uomo biblico viene a formare le sue città (Gerusalemme) ed essere cittadino di diritto, con i benefici materiali e sociali, è obbligato da Dio a essere ospitale verso gli stranieri come in precedenza era stato lui stesso ospitato. Ma ecco in agguato i rischi, ed anzi i fatti, di un possesso egoista e razzista che porta alla perdita della città di cui si era fatto conquistatore e padrone.
- Ma non finisce qui la tensione dialettica. L’amarezza della perdita di una propria cittadinanza (ai tempi dell’esilio) non blocca la storia del popolo nel fallimento, nel renderlo schiavo. Qui balena la visione di una possibile nuova città di cui Dio stesso si fa artefice e donatore come

---

<sup>1</sup> P. GRELOT, *Cité*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 173.

fu nei tempi dell'esodo verso la terra. Sboccia una solida promessa profetica per il popolo di Dio. Tale promessa ha una sua realizzazione significativa con la prima chiesa, in ragione della missione di annuncio del Vangelo in tutte le parti del mondo. La città dunque, come ogni altro raggruppamento umano, assume un valore positivo perché è chiamata alla fede e alla vita in Gesù Cristo.

- Il cristiano viene quindi a vivere nelle città dei pagani, all'inizio in minoranza, ma con il diritto di essere cittadino, di godere dell'ospitalità civica ed insieme di esserlo come cristiano. Con la conseguenza, una volta diventato maggioranza, di doversi confrontare con migranti o stranieri, ma purtroppo con esiti non sempre felici.
- In realtà l'esistenza del cristiano nella città è tanto inserita, quanto precaria, sia perché lo stile di vita civile è sovente opposto al vangelo, ma soprattutto perché il cristiano finché non incontra il Signore Gesù Cristo, non è pienamente soddisfatto, non ha qui una "città stabile" (Ebr 13,14), è fatto per un'altra patria, tende ad avere una diversa cittadinanza che completa questa terrena, la cittadinanza celeste (cfr. Fil 3,20s).

Da quanto detto fin qui, annotiamo due paradossali verità che sostanzialmente reggono il rapporto vangelo (annuncio del) e città: il discepolo di Gesù Cristo in quanto testimone del vangelo non può «sfuggire» al rapporto con la gente, deve potere e volere abitare la città, animarla interiormente secondo le qualità del Vangelo, il che delinea la necessità di essere cristiano come cittadino; il discepolo di Gesù in quanto membro del popolo di Dio nel suo urbanizzarsi porta con sé una storica memoria critica che lo fa essere "del mondo ma non del mondo" (cfr. Gv 17,15s), il che comporta l'essere cittadino come cristiano.

Avendo delineata una sintesi del tema nella sua globalità, adesso passiamo all'analisi ponendo l'attenzione sui testi. Come esige l'ambito del nostro argomento, ci interessiamo più direttamente del NT, segnatamente dell'opera di Paolo, la più documentata, rilevando l'influenza dell'AT come contesto storico-teologico. Articoliamo l'esposizione in tre momenti con una conclusione: 1. La città luogo privilegiato di evangelizzazione; 2. La memoria storico-teologica come radice critica; 3. Vivere nella città presente la città futura; 4. Risonanze pastorali.

## 1. La città luogo privilegiato di evangelizzazione

Quando Paolo al centurione che lo stava interrogando dichiarò: "Sì (sono cittadino romano), lo sono di nascita" (At 22,27-28), non disse questo a voce bassa, timorosa, non giocò sul titolo per evitare la prigione insidiosa a Cesarea, ma si comportò secondo coscienza per un obiettivo più alto: perché la sua missione non fosse bloccata nelle raffinate astuzie dei suoi avversari.

La missione, proprio perché comandata dal Signore Risorto, necessitava del riconoscimento dei diritti civili che soltanto una struttura come Roma poteva garantire, e di lì intraprendere il cammino di evangelizzazione che per altro in altre città aveva già intrapreso: Antiochia, Corinto, Tessalonica... Con questo atteggiamento Paolo – e con lui i primi missionari – fecero della città il primo luogo dell'incarnazione del Vangelo. Per quel che riguarda Paolo in particolare, ne ha compiuto una fondamentale.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Classica la descrizione di W. A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, il Mulino, Bologna 1992. Si veda anche G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; M. PESCE,

Le ragioni di questa preferenza urbana, cui conveniva l'azione evangelizzatrice, erano molteplici: l'ordine e la sicurezza, in particolare di tipo legale, anzitutto per la propria persona (vedi l'appello di Paolo al tribunale di Cesare citato sopra; a Roma Paolo poteva "annunciare il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento", At 28,31); la comodità delle vie terrestri e marittime per l'annuncio e l'espansione della fede<sup>3</sup>; un certo livello culturale, che pur di taglio originariamente semita, si trova chiaramente esposto all'influenza ellenistica, per cui era possibile e quindi utile, oltreché inevitabile, il confronto tra visioni filosofiche e religiose pullulanti nelle grandi città (si pensi al discorso di Paolo nell'Areopago di Atene, cfr. At 17,22-33, al discorso sempre di Paolo sulla sapienza della croce nella sofisticata Corinto cfr. 1 Cor 2);<sup>4</sup> il continuo viavai di persone provenienti da regioni diverse dell'impero, che favoriva due importanti novità grazie alla collocazione urbana della missione: il contatto con i cittadini del luogo avveniva contemporaneamente con stranieri e forestieri di ogni condizione,<sup>5</sup> da cui proveniva il grave compito di annunciare il Signore abbattendo il "muro di separazione tra vicini e lontani" (cf Ef 2,13-14); congiuntamente a ciò, la città veniva a favorire a dismisura quella vocazione universalistica del vangelo che da Gesù era stata bene espressa (cfr. Mt 28, 16-20), ma non ancora bene sviluppata nella testa degli apostoli con drammatici momenti di tensione tra comunità ebreo-cristiane e gentili-cristiane (cfr. concilio di Gerusalemme in At 15; Gal 2).

Avvertiamo la vicinanza di questo mondo urbano di duemila anni fa, con il mondo delle nostre città, giacché il mondo di allora era così caratterizzato da "cosmopolitismo" e "mobilità" sia delle persone che venivano sia dei predicatori del vangelo che andavano in un continuo movimento (così Paolo, Timoteo, Tito).<sup>6</sup>

Conviene ora precisare meglio il profilo reale di questo «urbanesimo» cristiano in ciò che il vangelo riceve dalla città e in ciò che la città riceve dal vangelo. Ci aiutano gli autori succitati.

Lo status sociale dei credenti in Paolo appare in prevalenza medio e medio-basso.<sup>7</sup> Le comunità cristiane non si configurano come cittadelle, chiuse in sé, ma come associazioni libere, accanto ad altre esistenti nel tempo, diverse fra loro nella stessa città, ma anche vincolate in

Da Gesù al cristianesimo, Morcelliana, Brescia 2011; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011; IDEM (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2015; E. PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (sec. I-VII)*, Carocci, Roma 2015.

<sup>3</sup> PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del cristianesimo*, 101-103.

<sup>4</sup> Cfr. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, 237-244.

<sup>5</sup> Così il Meeks precisa il volto della società urbana, non soltanto di Roma: "Per lunghissimo lasso di tempo in ogni città avevano continuato ad affluire gruppi di forestieri: mercanti e artigiani al seguito degli eserciti o in cerca di mercati migliori o di un migliore accesso ai mezzi di trasporto; persone ridotte in schiavitù e fuggiasche a causa della guerra o degli attacchi dei pirati e che ora si trovavano restituite a libertà; e poi esuli politici e soldati di ventura. Tutti costoro che risiedevano in città senza esserne cittadini spesso conservavano un certo sentimento della propria identità etnica istituendo in loco il culto dei loro padri oppure dando vita ad associazioni volontarie, che avevano anche carattere religioso"; MEEKS, *I cristiani dei primi secoli*, 55.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, 60-78.

<sup>7</sup> E. Prinzivalli dà queste informazioni: i cristiani continuavano la vita abituale nelle loro case o in quelle dei padroni, per cui vi erano degli schiavi cristiani, e avevano occasione di riunione per la preghiera e cena con la frazione del pane in una casa (*oikos*) data da un possidente, che comprendeva parenti di varie generazioni, schiavi compresi. L'assemblea che vi partecipava era detta *ecclesia*. Fra le pratiche di vita vi erano quelle organizzate da «codici domestici», che raccoglievano prescrizioni per categorie sotto tutela, donne, giovani schiavi con intento di disciplinamento che non tolgono una condizione liberatoria (cfr. Gal 3,27-28). Evidentemente entro questo quadro erano compresi cittadini romani, persone di passaggio o stranieri, soldati: E. PRINZIVALLI – A. SÁEZ, *Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento del III secolo*, in PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. I. *L'età antica (secoli I-VII)*, 97-132: 97-112.



misura notevole in comunità di comunione (*koinonia*) espressa nella carità fraterna (*agape*), sostenute da riti iniziatici in cui spiccano Battesimo ed Eucaristia, animate da un forte impegno missionario o di evangelizzazione. Rappresentavano un fenomeno nuovo nel loro genere dentro il contesto storico del I secolo: “La città dunque era il luogo in cui poteva essere toccata con mano la nuova civiltà, dove era dato di imbattersi per la prima volta nel nuovo; era il luogo in cui si poteva verificare (se mai era possibile) il mutamento e in cui si poteva anche cercare di provocarlo. Lì c’era l’impero e lì ci si apriva sul futuro”.<sup>8</sup>

Ma per avere uno sguardo più completo sul rapporto tra vangelo e città al momento della nascita delle Chiese a Roma e in altre città, occorre tener conto di un fattore sostanziale che qualifica e spiega l’evangelizzazione cristiana: il riferimento alle radici bibliche del passato e la visione a riguardo del tempo futuro. Vedremo che il rapporto tra vangelo e città, tra discepolato cristiano e convivenza umana non vede né una identificazione e nemmeno una netta separazione, ma la possibilità di un reale beneficio per entrambi gli elementi. Il che comportava di restare fra loro come la scala e la ringhiera: sono necessarie per un procedere in modo retto e sicuro. Non fu sempre così e quindi sono da aspettarsi, in particolare nelle città anche perché dotate di scuole e di istituzioni culturali, le «eresie» nel senso di scelte unilaterali o manipolatorie con maggior e minore ampiezza (si pensi ai partiti in Corinto, a tendenze giudaizzanti nelle diverse comunità, come nella regione della Galizia, ai tanti moniti delle Lettere pastorali).

## 2. La memoria storico-teologica di Israele come radice critica

Come ben sappiamo, il cristianesimo non è eredità pagana ma giudaica. Anche il termine città (*polis*), così proprio del mondo greco e romano, nel primo cristianesimo ha un senso profondamente diverso. Ad Atene, come a Roma, “il significato di polis è vicino a quello di rocca”, presenta una topografia territoriale ben fissata, un governo legalmente stabilito, una determinata filosofia (e culto) di vita, visibili apprestamenti militari, una popolazione con una determinata entità, alla fine polis è coincidente con la figura dello stato.<sup>9</sup>

Invece nel NT, *polis* è sì citata 161 volte,<sup>10</sup> ma “non significa mai «stato». L’uso è assolutamente apolitico. Polis significa semplicemente l’insediamento umano chiuso (delimitato), in contrapposizione alle regioni disabitate, ai villaggi aperti, alle abitazioni isolate”.<sup>11</sup>

È l’ambito in cui si mosse Paolo, autoproclamatosi «cittadino romano», ma senza assumere il significato pregnante che valeva per un abitante pagano di Roma. Piuttosto nella mente e nel cuore dell’Apostolo – e dei missionari suoi contemporanei – era un’altra realtà, Gerusalemme, che meritava il nome di città, anzi di «città santa», di «città celeste». <sup>12</sup> È una titolazione carica di significato che fa da filo che unisce i due Testamenti ed evidenzia una tensione critica

<sup>8</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>9</sup> Cfr. H. STRATHMANN, *Polis* (e derivati), in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 1970, 1274-1275; 1284-1286.

<sup>10</sup> I derivati *polites*, *politeuomai*, *politeia*, *politeuma* nel NT sono presenti insieme nove volte e indicano in generale una condotta condivisa, senza alcun riferimento politico, e precisamente la condotta orientata religiosamente, o anche cittadinanza nel senso concreto di appartenenza ad una istituzione civile (*politeia*) e alla patria celeste (*politeuma*); *Ibidem*, 1311-1328.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1311-1312.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1314-1321.

rispetto a una comprensione di cittadinanza puramente mondana entro cui Paolo e i primi cristiani si trovavano a vivere. Tale tensione compare nell'AT da cui dobbiamo partire e si prolunga nel NT cui dobbiamo arrivare, e oltre esso.

Concretamente si apre una pista di studio concentrata sul rapporto che nel mondo biblico lega gli indigeni dimoranti nelle città con altri tipi di popolazione composta di migranti o stranieri, con conseguente tipo di relazioni che potevano andare dall'ospitalità al rifiuto.

Per inciso, merita sapere che l'ampio studio dei moderni sulla figura dello straniero nella storia del popolo di Dio rispecchia una particolare sensibilità suscitata dall'imponente trasmigrazione di povera gente a causa della fame, della guerra, della dittatura, e di cui si è fatto strenuo portavoce Papa Francesco.<sup>13</sup> Senza dimenticare questo livello di prospettiva così universale e attuale, ci limitiamo qui al tempo delle origini cristiane per conoscere se e come l'ecclesia insediata in città si comportava verso i migranti, gli stranieri e viceversa. Questa indagine ci permette di precisare ancora meglio il modo di essere del «vangelo nella città». La risposta, che sarà succinta, si riferisce anzitutto alla vicenda di Israele (AT).

a. *“Mio padre era un arameo errante” (Dt 26,5)*

Il contesto medio-orientale del I millennio a.C. era caratterizzato da molti spostamenti di popoli, da esodi e migrazioni. Per la Palestina, come luogo di passaggio tra l'Egitto e la Mesopotamia, l'esperienza dello straniero era un fatto quotidiano, ben registrato nella Bibbia ebraica, che lasciò il segno nelle origini cristiane.

Dal punto di vista storico, il credo di Israele nel suo processo di maturazione visse una dialettica complicata riassumibile in tre atteggiamenti mentali e operativi: il sospetto sulla città, il desiderio della città, l'attesa di un'altra città.

*Il sospetto sulla città* costruita da mani di uomo rispecchia un sentire profondo cresciuto nell'esperienza di tanti secoli dopo il fallimento della città-stato dei popoli vicini e che Israele stesso aveva provato. Finalmente tale esperienza venne espressa in modo emblematico nella Torah: la prima città appare costruita dal malvagio Caino (cfr. Gn 4,17), Babele è condannata per il suo tentativo temerario di farsi “una città con una torre alta” fino al cielo (cfr. Gn 11,4). Al contrario Abramo, l'amico di Dio e padre di Israele lascia la città di Ur e si fa perpetuo nomade in terra altrui (cfr. Gn 12,1). Tanti anni dopo, esprimendo il suo credo nel tempio, il pio Israelita confessa: “Mio padre era un arameo errante” (Dt 26,5), dando ai termini quasi una rilevanza biologica. La fine di Gerusalemme e delle altre città di Israele lungo vari secoli fissò la duplice persuasione che la perdita della città era un castigo per il male compiuto in essa e che da Dio soltanto poteva essere costruita la nuova città, la nuova Gerusalemme (qui risuonano le voci dei profeti, fra i quali Amos, Isaia, Geremia, Ezechiele). Vi è immanente un giudizio espresso dai medesimi profeti: una città vale e dunque sussiste nella misura della sua moralità determinata dalla Legge di Dio.

---

<sup>13</sup> Si vedano, ad es., R. FABRIS, *Lo straniero nell'antico testamento*, in «Servitium» 25 (1991) 77, 29-39; A. RIZZI, *Lo straniero nella bibbia. Meditazione teologica*, in «Servitium» 25 (1991) 77, 40-53; C. GALLI, *Cittadino/Straniero/Ospite*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 223-243; A. RIZZI, «Ama lo straniero ...»: *la paradossale identità biblica*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 244-254; A. DINI, *L'altro e lo straniero. Aspetti del pensiero politico dell'età moderna*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 286-292; A. GRILLO, *Per una teologia della cittadinanza. La concezione moderna del cittadino e la «Judenfrage»*, in «Filosofia e teologia» 12 (1998) 2, 293-302; C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina 2002. Si veda pure i numeri monografici della rivista «Parola, Spirito e Vita»: *L'altro, il diverso lo straniero*, (1993) 27; *Chiesa straniera e pellegrina*, (1993) 28; *La città*, (2004) 50.

Eppure vi è un *desiderio ardente* della città. Il deserto fa paura: è isolato, bruciato dal sole, senza ombra di vita, luogo di ladri e demoni. Di qui il desiderio di una terra finalmente propria e coltivata, dove scorre latte e miele, dove vige una stanzialità ben delimitata delle dodici tribù, con le loro città-capo, dove le residenze sono stabili, con una capitale: Gerusalemme, in cui risiedono istituzioni urbane civili, militari e religiose, alla cui testa sta un re come altri popoli (cfr. Dt 6,1s; Gios 24,13; Sal 48, 4; 122,3s). In questo tempo Israele non è più nomade né straniero, ma indigeno e residente. È il filo rosso che dall'entrata nella terra promessa unisce la storia della monarchia fino all'esilio, fino a quando la «città santa» è assediata e distrutta. Quest'ultimo evento in verità non è casuale, ma frutto dei peccati che corrompono questa civilizzazione urbana (cfr. Am 5,712; Is 1,21-23) alla pari di Tiro, Sidone, Babilonia. Ecco l'ambiguità evidente: la civilizzazione urbana è dono di Dio ma anche generatrice del peggio laddove è trascurata la propria identità di dono divino.<sup>14</sup>

Si deve prendere atto che *la città desiderata* si è realizzata per un istante di tempo, circa un mezzo millennio fino al 586 a.C. I tempi successivi del giudaismo vedono Israele straniero in terra propria o in terre straniere (diaspora) sotto il potere di altri regni e città. Sarà così al tempo di Gesù e delle origini della Chiesa. Parrebbe che l'esperienza nomadica extra-urbe dei patriarchi si stia riaffermando imperiosa. Di qui le possibili domande: allora il destino del popolo di Dio è di restare straniero per sempre, la residenza urbana in cui pure deve vivere è coazione intrinsecamente negativa, deserto e caverne devono essere i luoghi di (non) vita dei discepoli del Signore? Che ne sarà del «Vangelo nella città» per la cui realizzazione Paolo e i suoi missionari mettono a repentaglio la vita? È in questa visione melanconica e sterile che sta l'eredità di Israele per i cristiani?

In verità l'aspirazione del popolo di Dio ad una propria città non si spegne. Viene invece orientata e spinta ad essere città in un altro modo, pur accettando le forme delle città terrene e abitando in esse. Tale città alternativa, intesa come nuova Gerusalemme, è annunciata dai profeti del dopo-esilio come segno messianico (Is 54;60; 62). Si deve però dire che rispetto al NT dove il tema si ripropone (cfr. Ebr 11, 9-10.16) si crea una tensione di rottura fra la città celeste luogo di salvezza e le città terrene luogo di condanna. Pure questa visione è ereditata dalla prima chiesa, ma in misura nuova.

#### b. *Una relazione di ospitalità*

Sarebbe errato affermare che dalla Bibbia si ricava una estraneità assoluta, anzi conflittuale tra Israele e i popoli stranieri, sia che Israele vivesse in terra straniera sia che stranieri abitassero nella terra di Israele. Sottolineiamo questo duplice dato che va a determinare l'eredità dei primi cristiani: la ricca nomenclatura con cui vengono classificati gli stranieri nel popolo di Dio e i legami fra questo e quelli.

Per la sua esperienza storica plurisecolare di estraneità alla vita degli altri popoli, Israele – annota il Card. C. M. Martini,<sup>15</sup> biblista e pastore – ha sviluppato una concezione varia e articolata del fenomeno dello straniero, espresso anche dal vocabolario da termini nei quali si può leggere

<sup>14</sup> Cfr. GRELOT, *Cité*, 175.

<sup>15</sup> C.M. MARTINI, *La figura dello straniero nella Scrittura*, Convegno “Integrazione e integralismi. La via del dialogo è possibile?” (Cesano Maderno 19-01-2001), riportata in «Shalom» (dicembre 2012), n. 4; reperibile anche su <http://www.giovaniemissione.it/teologia-della-missione/569/la-figura-dello-straniero-nella-scrittura/>

qualcosa dell'esperienza sofferta e dinamica di Israele e del cammino della rivelazione nel cuore di questo popolo.<sup>16</sup>

Pur dovendo riconoscere nell'AT momenti di urto ed esclusione verso i non ebrei, va rilevato un solido moto di inclusione o ospitalità, partendo dalla verità basilare che «il Signore rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Ama (tu) dunque il forestiero» (Dt 10, 18-19). Pietro Bovati ha accolto esemplarmente la legislazione biblica a favore dell'immigrato suddividendola così: provvedimenti in campo economico; tutela giuridica (disciplina del lavoro e del salario; diritto di difesa in tribunale); accoglienza religiosa (quale massimo segno di partecipazione).<sup>17</sup> Non vuol dire che ogni diversità sia tolta, ma separatezza, esclusione, odio non andrebbero inclusi nella Legge del popolo di Dio verso nessuno. Non sarà facile rispettare tutto ciò specie nel giudaismo alle origini della chiesa.

Un passo avanti decisivo avverrà con la venuta di Gesù.

### 3. Vivere nella città presente la città futura

I primi cristiani, non senza difficoltà,<sup>18</sup> sono costituiti da convertiti dal giudaismo e poi – grazie soprattutto a Paolo – da persone sempre più provenienti dal paganesimo. Si trovano quindi ad annunciare rapidamente il vangelo nel contesto della civilizzazione dell'impero romano, avvertita soprattutto nelle città. Per essere buoni cristiani, i seguaci di Gesù devono mostrare la qualifica di vivere da buoni cittadini. Ne abbiamo visto le modalità esemplari nel primo punto. Ora il quadro va completato tenuto conto dell'eredità vetero-testamentaria ricompresa nella novità di Gesù.

In primo luogo, i cristiani vivono nelle città usufruendo dei diritti e rispettandone i doveri, segnatamente vivendo un comportamento leale, anzi religioso rispetto all'autorità, secondo l'insegnamento di Gesù: «Date a Cesare...» (Mt 22,21), approfondito da Paolo (cfr. Rm 13,1-7) e da Pietro (cfr. 1 Pt 2,13-17). D'altra parte, i cristiani agiscono nella città non da cittadini senza impegni, hanno una missione da compiere: impiantare il «vangelo nella città». Ciò comporta una relazione tanto partecipativa al benessere civico (es. pagare le tasse, cfr. Rm 13,6) quanto non riducibile ai soli interessi umani.

La chiesa vi apporta contributi specifici: contesta e rifiuta fino alla persecuzione buona parte della visione religiosa e della pratica morale in circolazione, denunciandola come peccato e invocando e assicurando il perdono di Dio (si vedano 1 Cor, Rm 1-3, 1 Pt 2,11-17); riconosce e difende la dignità della persona specie dei poveri e degli schiavi (cfr. Lettera a Filemone), contro

---

<sup>16</sup> Tre sono i termini maggiori: la parola *zar* indica lo straniero che abita fuori dei confini di Israele. Di esso si deve avere paura (cfr. Is 1,7) come nemico temibile. Ma non va respinto: nel piano di Dio resta sempre gente da «illuminare», verso cui sentirsi missionari (cfr. Is 42,6; 49,6; Lc 2,32); il secondo termine *nokri* è usato per lo straniero di passaggio per motivi di viaggio, di commercio. Esso non suscita paura, è il forestiero da ospitare, da accogliere (cfr. Gn 18, 1-4); infine, il più usato è *gher* o *thosav* (proselito in greco) è riferito allo straniero sradicato che cerca protezione e la trova nel paese di Israele, dove diventa residente. Esso va ospitato e trattato come membro del popolo di Dio. In questo senso gli stessi Israeliti sono dei *gherim*, ospitati nella terra donata da Dio, quindi hanno radicalmente lo statuto dell'immigrato, che abita in mezzo alla popolazione residente, per essere a sua volta ospitante. V. E. NOFFKE, *Lo straniero nella Bibbia*, in «Protestantesimo» 66 (2011), 151-165.

<sup>17</sup> Cfr. P. BOVATI, *Lo straniero nella Bibbia*, in «La Rivista del clero italiano» 83 (2002) 7/8, 490-501.

<sup>18</sup> Cfr. NOFFKE, *Lo straniero nella Bibbia*, 160-165; C. TASSIN, *Le chrétien est-il un étranger? Une traversée du Nouveau Testament*, in «Spiritus» 225 (2016), 465-476.

ogni diseguaglianza e divisione, in forza della riconciliazione operata da Gesù, “abbattendo il muro di separazione, cioè l’inimicizia” (Ef 2,14), sicché “non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù... siete della discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa” (Gal 3,28-29); i cristiani non si fanno avversari di nessuno, ma vivono la differenza con uno stile di dialogo bene espressa da 1 Pt 2,15-16: “Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché, nel momento stesso in cui si parla male di voi, rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo”. Ed ancora Paolo: “Siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo tenendo alta la parola di vita” (Fil 2, 15-16).

Ma un discepolo di Gesù Cristo, discendente di Abramo (cfr. Gal 3,29), conserva in sé la vocazione di migrante verso la terra promessa, giacché “non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura” (Ebr 13,10). Perciò la chiesa è la comunità che si trova di fatto ad abitare due città, ma non in forma dissociata, antagonista, ma come pellegrina da quella terrena a quella del cielo, non fuggendo però dalla terra, come faranno certi monaci del deserto, ma dando piuttosto futuro alla terra, e futuro migliore. Benedetto XVI parla della “grande speranza” con cui la comunità dei cristiani arricchisce le virtù civili delle “piccole speranze”.<sup>19</sup> Si parla di dimensione escatologica della fede cristiana. Sono cenni della città futura o città celeste, ma non come odio e fuga dalla città terrena. Sono sguardi celesti che danno speranza e consolazione nella pesantezza del presente lacerato da tribolazioni.

Questi sguardi si trovano un po’ ovunque nei 27 libri del NT: da Gesù che va in cielo “a preparare un posto” per i suoi discepoli (Gv 14,2 -3) fino all’Apocalisse con l’annuncio solenne della nuova Gerusalemme che discende dal cielo (cf Ap 21-22). La città nuova, frutto della risurrezione di Gesù (1 Cor 15), è incitamento per il popolo esposto all’accidia (Ebr 11), è conforto per i cristiani perseguitati (1 Pt, 4,12-16), è ragione di vita e regola apostolica per Paolo (Fil 1,23-24) e per i cristiani, cui indirizza le splendide parole: *La nostra cittadinanza infatti è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose* (Fil 3,20-21).

È la vocazione al pellegrinaggio del popolo di Dio, segno inestirpabile del suo nomadismo spirituale, chiamato a vivere non in palazzi compatti e chiusi, ma in tende mobili e aperte, piantate in mezzo alla gente per aiutare la gente e in movimento con essa, come il padre Abramo (cfr. Gn 12,8), a imitazione soprattutto di Gesù, “il Verbo che piantò la tenda in mezzo a noi” (Gv 1,14). Il popolo dei cristiani va oltre la città terrena, non dimenticandola, ma trascinandola in alto.

È il profilo di un nuovo umanesimo che viene portato avanti dal “Vangelo nella città”. Non sarà facile far convivere questo pluralismo delle “due città”, evitando gli estremi della separazione o della identificazione o della contrapposizione. È impresa che dura da 20 secoli e che nella *Gaudium et Spes* del Vaticano II trova la sintesi più autorevole. Ma che nel contesto del largo pluralismo culturale e religioso attuale richiede una rinnovata impostazione. Papa Francesco ne è un assertore ardente. Ma già molto prima di lui, alle origini della nostra questione, verso il 180 d.C., un anonimo scrive così ad un pagano di nome Diogneto:

<sup>19</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, n. 3.

*I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale... Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi... Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani.*<sup>20</sup>

#### 4. Risonanze pastorali

Anche per i cristiani «abitare la città» ha richiesto e richiede di «stare in mezzo» alla gente, promuovendo libertà, dignità e appagante senso della vita. È stata la loro scelta per attuare il mandato missionario di Gesù portando anzitutto il «vangelo nella città». Paolo ne è il testimone più autorevole. Si possono ricavare alcuni riferimenti di notevole portata pastorale in funzione educativa.<sup>21</sup> Ecco una sintesi:

I cristiani vivono nella città come *ecclesia*, cercando la cittadinanza con diritti e doveri come gli altri, ma per loro la *ecclesia* è una comunità di appartenenza religiosa non è uno stato socio-politico come la polis antica.

Fa da legame sostanziale la carità come *agape*, la comunità ne è intrinsecamente animata dallo spirito di Gesù fino alla condivisione dei beni, privilegiando come faceva Lui i piccoli, i poveri, gli indigenti, gli schiavi, i migranti. L'ospitalità diventa un tipico contrassegno cristiano.

Per seguire tale condotta, la comunità annuncia il Vangelo nelle case, celebra la memoria del Signore, vive una intensa e gioiosa esperienza religiosa e gode la «simpatia di tutto il popolo» (cfr. At 2,47).

Inevitabilmente nell'ordine dei principi sia dottrinali che pratici il vangelo non poteva accettare stili di vita intossicati dal peccato diffusi nella città. È dunque critica la posizione cristiana nella città, critica costruttiva, inquieta e sanante, accogliente e trascinante. Di qui una fonte permanente per la comunità di prove fino alle persecuzioni.

In una polis che vive per sua natura una continua mobilità dalla vita alla morte, anche i cristiani vivono tale esperienza ma in modo radicalmente nuovo. Essi fanno, fin dalle loro radici bibliche nel padre Abramo, di essere come stranieri migranti verso un'altra città, cui Dio fa loro dono, ma non fuggendo dalla polis terrena, bensì vivendola con il coraggio della «grande speranza», in modo di vivere nella città presente la città futura.

Come dice il titolo di un libro recente, occorre il coraggio di andare «dalla paura all'incontro».<sup>22</sup>

bissoli@unisal.it ■

<sup>20</sup> Lettera a Diogneto, V,1-VI,1.

<sup>21</sup> B. MAGGIONI, *La vita delle prime comunità cristiane*, Borla, Roma 1983.

<sup>22</sup> G. PANI (ed.), *Sulle onde delle migrazioni. Dalla paura all'incontro*, Ancora-Civiltà Cattolica, Milano-Roma



Università Pontificia Salesiana  
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

# ICEA

## Istituto di Catechetica

Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA  
 institutodicatechetica@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

UPS  
Facoltà di Scienze dell'Educazione

Login

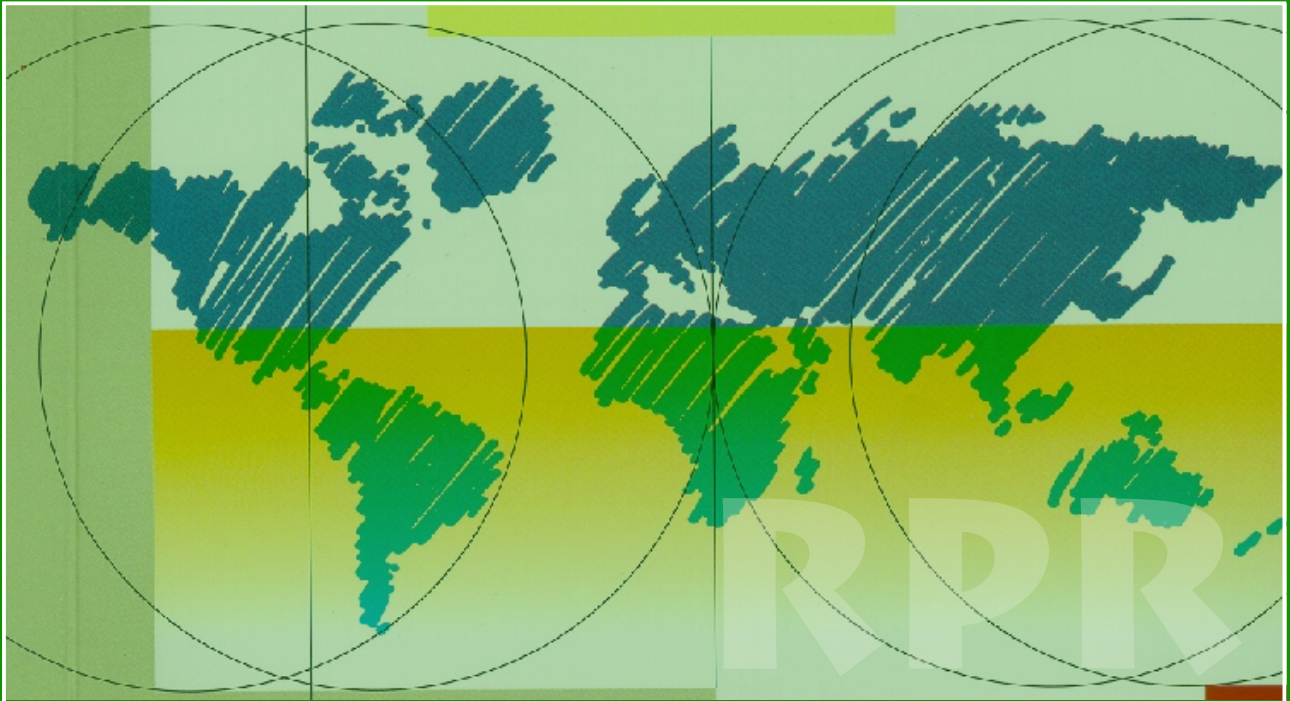





Osservatorio Catechetico Internazionale

**ARCHIVIO** | OSSERVATORIO CATECHETICO | FORUM | CONTATTI

RIVISTA PEDAGOGIA RELIGIOSA | CONDIZIONI D'USO



ICA



**CATECHETICA ED EDUCAZIONE**