

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«Ricadute catechetiche dal Convegno di Firenze»

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

GIUGNO 2016

ANNO I ▶ NUMERO 1

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

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

DIREZIONE

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

► CONSIGLIO DI REDAZIONE

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

► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi
Cesare Bissoli
Joseph Boenzi
Cettina Cacciato
Cristina Carnevali
Gustavo Cavagnari
Sergio Ciatelli
Salvatore Currò
Giancarlo Corsi
Antonio Dellagiulia
Cyril de Souza

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

■ *Direttore Responsabile:* Remo Bracchi

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



indice

«Ricadute catechetiche dal Convegno di Firenze»

Editoriale	3
■ CARLO NANNI <i>Per pensare l'educazione oggi</i>	5
■ ANTONINO ROMANO <i>Un decennio di attenzione all'educazione della Chiesa italiana: bilancio intermedio</i>	17
■ JOSÉ LUIS MORAL <i>Umanesimo e fede cristiana. Orizzonte del dialogo dopo il «V Convegno Ecclesiale Nazionale»</i>	33
■ SALVATORE CURRÒ <i>Parlare di fede dopo (la provocazione del Papa a) Firenze</i>	49
■ CESARE BISSOLI <i>Riflessi catechistici del Convegno Ecclesiale di Firenze 2015</i>	59
■ UBALDO MONTISCI <i>Il V Convegno Ecclesiale Nazionale nell'attenzione della stampa</i>	67

- ▶ www.rivistadipedagogiareligiosa.it
- ▶ www.osservatoriocatechetico.unisal.it

- catechetica@unisal.it
- rpr@unisal.it
- 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



ditoriale

«Ricadute catechetiche dal Convegno di Firenze»

L'impegno per l'educazione religiosa e per la catechesi è un elemento essenziale per il carisma salesiano, un'eredità che proviene dallo stesso fondatore don Bosco. Tale impegno è stato assunto anche dall'Istituto di Catechetica (ICA), che da oltre sessant'anni si è dedicato alla formazione di docenti e quadri dirigenti presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione (FSE) dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La collocazione dell'ICA nella FSE ne fa un *unicum* nel panorama catechetico internazionale e la sua scuola di pensiero è conosciuta e stimata per l'autorevolezza dei grandi nomi dei salesiani che ne hanno fatto parte nel corso del tempo. Sono numerosi gli ex allievi che, sparsi per il mondo, condividono il bagaglio di conoscenze e competenze acquisite negli anni di studio romani e divulgano ovunque l'attenzione alla catechesi con la sensibilità pedagogica tipica di quest'istituzione.

Tra gli strumenti di cui si è dotato l'ICA, uno che sta progressivamente affermandosi è il sito online conosciuto come «Rivista di Pedagogia Religiosa» (www.rivistadipedagogiareligiosa.it): nata nel 2001 e rivolta inizialmente ai docenti di religione, nel 2012 si trasforma nell'organo

centrale di espressione dell'ICA. Il sito è composto di cinque sezioni principali: *Catechesi*, *Documenti*, *Formazione*, *IRC*, *Giovani*, ed è corredato di diversi box contenenti molteplici informazioni che riguardano l'area dell'Educazione Religiosa e della Catechesi.

In occasione del Sessantesimo dalla sua nascita, l'ICA ha voluto potenziare la sua offerta digitale: dapprima ha inserito online la nota raccolta *Annale di catechetica*, che ha l'obiettivo di offrire periodicamente una rassegna dei più significativi studi di catechetica e pedagogia religiosa a livello internazionale, e poi ha creato un nuovo sito-Web, l'OCI (Osservatorio Catechetico Internazionale), un'attività di alta ricerca che si pone l'obiettivo di un monitoraggio permanente della produzione catechetica e catechistica mondiale.

La scelta più recente è quella di dar vita a un vero e proprio periodico online. Dopo una prolungata fase di studio, quella che era solo una scommessa è ora realtà: siamo lieti di presentarvi il primo numero della rivista «Catechetica ed Educazione», titolo scelto per indicare l'oggetto specifico della ricerca e la prospettiva che la caratterizza, quella educativa, secondo la tradizione dell'ICA. Il sostegno di numerosi professionisti e amici ci incoraggia a intraprendere l'opera, che avrà una cadenza quadrimestrale con attenzione specifica agli ambiti della pedagogia religiosa e catechetica.

Il primo numero presenta una riflessione sul V Convegno Ecclesiale Nazionale (Firenze, 9-13 novembre 2015) che costituisce una tappa estremamente significativa della storia della Chiesa italiana, ma ancora tutta da decifrare nelle sue ricadute ecclesiali e pastorali. Nel momento in cui si cominciano a tirare le somme e si ipotizzano nuovi scenari e strategie, riteniamo importante non far mancare una parola di commento anche da parte nostra.

Nel primo contributo, il pedagogista Carlo Nanni delinea i tratti essenziali del clima culturale odierno, segnato dalla complessità e dal pluralismo, in cui si sviluppa oggi l'impegno educativo. I tre studi successivi toccano direttamente il Convegno ecclesiale: il catecheta Antonino Romano traccia un bilancio intermedio dell'attività educativa promossa nell'attuale decennio dalla Chiesa italiana; il pastoralista José Luis Moral offre un'acuta riflessione sul tema centrale del convegno: l'umanesimo; mentre il catecheta Salvatore Currò riflette sulle nuove sensibilità comunicative rese necessarie dalla piena accoglienza del discorso del Papa. Un ulteriore apporto di riflessione è dato dal catecheta Cesare Bissoli che, dalla posizione privilegiata di partecipante all'evento, fornisce alcuni punti di riferimento per una catechesi che voglia valorizzare le indicazioni generali del Convegno fiorentino. Chiude la serie di articoli una rassegna bibliografica, curata da Ubaldo Montisci, che mostra l'attenzione data dalla stampa all'iniziativa ecclesiale.

L'augurio è che le riflessioni riportate in queste pagine possano contribuire fattivamente a quel "mettersi in gioco" della Chiesa italiana – come ha auspicato il card. Bagnasco – «in un impegno di conversione per individuare le parole più efficaci e i gesti più autentici con cui portare il Vangelo agli uomini di oggi».

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

Per pensare l'educazione oggi

Carlo Nanni*

Reflecting on Education Today

► SOMMARIO

Nel non facile contesto contemporaneo pieno di ombre e di luci, segnato dagli effetti della globalizzazione, delle nuove tecnologie informatiche e robotiche, della crisi socio-economica e culturale, gli organismi internazionali e nazionali ripensano il diritto all'educazione permanente nella prospettiva di una società e di una pedagogia dell'inclusione. Ma, a livello di vissuti relazionali e sociali, in questi ultimi tempi si fanno rilevanti anche l'esigenza di crescere e liberarsi insieme, la ricerca dell'incontro e della reciprocità "simbolica" relazionale, la collaborazione e il perdono interpersonale, sociale, politico.

In questo contesto si indica pure la prospettiva pedagogico-cristiana di pensare e vivere il "mistero dell'educazione" nell'essere "figli nel Figlio", e in quello più vasto della vita e comunicazione trinitaria. Peraltro ciò suppone approfondimenti teorico-epistemologici relativi all'esigenza di un nuovo umanesimo e alla ricerca di una nuova paideia; e richiedono inderogabilmente una proficua interazione tra una razionalità dilatata e un serio impegno di ricerca dell'intelligenza della fede.

► PAROLE CHIAVE

Emergenza educativa; Intelligenza della fede; Nuova paideia; Nuovo umanesimo; Pedagogia cristiana; Pedagogia inclusiva; Razionalità dilatata.

* **Carlo Nanni** è professore ordinario emerito di «Filosofia dell'educazione» della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'università Pontificia Salesiana di Roma.

1. Globalizzazione ed emergenza educativa

Con il 2000 si è fatta evidente quella che in termini comprensivi diciamo “globalizzazione”. Il mondo è diventato veramente un “villaggio globale”;¹ e con il diffondersi della cultura digitale viene permessa al contempo l’universalizzazione e la localizzazione, la comunicazione in tempo reale e la personalizzazione delle idee e delle prospettive.

Peraltro, la globalizzazione ha messo in risalto tutte le sue ambivalenze, le sue cicliche crisi che si fanno scontare a intere parti mondo, sia a livello di vita che di cultura, facendo patire ad una parte le sofferenze più dure e profonde mentre all’altra si fanno balenare all’orizzonte i successi più ampi e isperati.²

All’interdipendenza di fatto si impone, a livello etico, la solidarietà e la corresponsabilità, se non si vuole cadere nella disumanizzazione e nella perdita di speranza nel futuro e di una vita umanamente degna, diritto fondamentale di tutti e ognuno.³ A fronte di queste nuove situazioni storico-sociali, il dialogo inter-culturale (e interreligioso) è diventato oggi, un’esigenza inderogabile per la convivenza umana. Infatti nell’incontro con l’altro multietnico e multiculturale – sia fisico che “virtuale” (cioè tramite media elettronici, computerizzati, telematici, multimediali) – è possibile instaurare un’interazione, uno scambio e un arricchimento reciproco, oppure lo scontro, la dominazione, l’assoggettamento, l’invasione culturale ed economico-politica. Ci si può aprire o ci si può chiudere: fisicamente e mentalmente, emozionalmente, eticamente.⁴

In questo contesto si parla di *emergenza educativa* consapevoli che è difficile educare, cioè prospettare e sostenere forme di vita giusta e buona, come pure sia inderogabile un’azione educativa da parte di tutti, che accompagni e sostenga l’impegno socio-economico per uno sviluppo sostenibile a livello globale e collabori all’edificazione di una cultura dei diritti umani e

¹ Cfr. H. M. MCLUHAN - B.R. POWERS, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, Oxford 1988 (trad. it. *Il villaggio globale – XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Sugarco, Milano 1989); M.P. CARUSO – L. FALVELLA, *La rivoluzione digitale. Come cambia la nostra vita e quali regole per tutelarla*, Rubbettino, Genova 2004; E. ROMANELLI (a cura di), *Tre punto zero. La rivoluzione digitale. Come cambia il modo di scrivere, leggere, informare, comunicare nell’era di smartphone, social network, file audio e libri elettronici*, Audino, Roma 2011.

² Cfr. L. GALLINO, *Globalizzazione e diseguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2000; N. KLEIN, *No Logo*, Baldini e Castoldi, Milano 2001; W. ELLWOOD, *La globalizzazione*, Verso, Urbino 2003; D. ZOLO, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004; F. CARDINI, *La globalizzazione. Tra nuovo ordine e caos*, Il Cerchio, Rimini 2005; M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L’epoca delle passioni tristi* (trad. di E. Missana), Feltrinelli, Milano 2005; C. MONGARDINI, *Capitalismo e politica nell’era della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano 2007; U. GALIMBERTI, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007; G. BATTISTON (intervista a), *Zygmunt Bauman. Modernità e globalizzazione*, Edizioni dell’Asino, Roma 2009; M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1993; A. HELLMANN, *Decadence Lounge. Viaggio nei non luoghi del nostro tempo*, Zona Editrice, Arezzo 2010.

³ Sono appena da accennare i molti studi del sociologo Z. Baumann. Di tale autore si vedano ad es.: Z. BAUMANN, *La società dell’incertezza*, il Mulino, Bologna 1999; *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001; *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001; *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

⁴ S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster New York 1996 (trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000).

di stili veramente e universalmente democratici: avendo come “piattaforma comune di comunicazione” (come condizione previa) l’orizzonte del mondo come contesto e l’umano come orizzonte di senso.⁵

A fronte della complessità, del mutamento accelerato e dell’innovazione continua, delle contraddizioni e delle polarizzazioni esistenti (tra globale e locale, tra universale e individuale, tra tradizionale e innovativo, tra modernità e post-modernità, tra efficacia e rispetto delle persone, tra benessere e trascendenza, tra materiale e spirituale, tra cognitivo ed emotivo, tra ideale e reale, tra perennità e moda, tra memoria e futuro...), diventa centrale l’educazione delle persone (individui, gruppi, comunità).

Oltre alle competenze di ruolo (che permettono di assolvere compiti sociali o un lavoro produttivo), è necessario acquisire competenze umane più generali che permettano di vivere la vita in modo dignitoso e umanamente realizzato. Di fronte alla velocità dei mutamenti e alla molteplicità delle stimolazioni, diventa fondamentale educare alla capacità di scelta (ed in particolare a saper selezionare, discernere, essere critico, capace di distinzione, di resistenza e d’altro canto di com-posizione, di col-laborazione).

In tal senso la responsabilità (verso sé stessi, verso gli altri, verso la storia, verso il futuro, verso i valori) appare più che mai come il fine educativo per eccellenza. Essa porta a farsi carico, a prendersi cura, ad impegnarsi solidalmente, dialogicamente e criticamente, “di tutto e di tutti” (come direbbe quel grande educatore che fu don Lorenzo Milani). Ma è anche necessaria una capacità previa di sapersi orientare, di aprire cammini senza perdersi, anzi facendo strada insieme verso mete di maggiore umanità e di migliore qualità di vita, per tutti e per ciascuno.⁶

2. Tra nuove speranze e pesanti irrigidimenti

Peraltro, si può affermare che in questi ultimi tempi si assiste a dei trend socio-culturali che viaggiano vistosamente in diverse – e contrapposte – direzioni.

Nonostante l’emergere di esperienze discutibili, si può constatare un accresciuto interesse per la qualità della vita, per la difesa dei diritti umani e per lotta per quelli civili e politici, sostenuto da una viva coscienza della dignità personale. Crescono nuovi movimenti per la promozione umana e civile di tutti, per la protezione dell’ambiente e degli eco-sistemi o per città dal volto

⁵ A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁶ A. NANNI, *Una nuova paideia. Prospettive educative per il XXI secolo*, EMI, Bologna 2000. Mi sembrano interessanti le indicazioni che offre J. MARITAIN in *L’educazione al bivio*, Brescia, La Scuola 1976¹⁹, 59-61. Egli indica cinque disposizioni fondamentali, che vanno propiziate fin dalla prima età e che non bisogna trascurare di coltivare nell’educazione intenzionale scolastica e formativa: 1) l’amore alla conoscenza della verità; 2) l’amore del bene e della giustizia (e anche l’amore delle imprese “eroiche”); 3) la semplicità della vita e l’apertura all’esistenza (al mondo, al tempo, alle cose...), curando che non sia disturbata da chicchessia (famiglia, società, istituzioni sociali...); 4) l’apertura verso il lavoro e il senso del lavoro ben fatto. A riguardo di quest’ultima Maritain afferma espressamente: «Non intendo per questa disposizione lo zelo di lavorar sodo. Parlo di qualche cosa di più profondo e di più umano: un rispetto per il lavoro da fare, un senso di lealtà e di responsabilità nei suoi riguardi... se questa disposizione fondamentale, che è la prima inclinazione naturale verso l’autodisciplina, se questa proibità nei confronti del lavoro è guastata, viene a mancare una delle basi essenziali della moralità umana (60-61); 5) l’apertura agli altri e al senso di cooperazione, «che in noi è altrettanto naturale e contrastato, quanto la tendenza alla vita sociale e politica» (61).

umano; cresce l'attenzione e l'impegno per la protezione e la solidarietà nei confronti delle persone a rischio, per le categorie deboli (donne, bambini, anziani, persone disabili), per le situazioni di sofferenza della società (sacche di povertà, emarginati, drogati, malati di Aids, migranti, extra-comunitari), per le minoranze linguistiche, etniche e religiose. Si è affermata una maggiore coscienza, nella interdipendenza socio-economica mondiale, una solidarietà più impegnata per uno sviluppo storicamente ed effettivamente "sostenibile" a vantaggio di tutti ed ognuno: ricucendo privato e pubblico, intervenendo direttamente per cambiamenti positivi "a portata d'uomo"; con un'attenzione alla realizzazione di sé e, allo stesso tempo, alla buona qualità della vita comune, agendo personalmente ma in modo cooperativo; promuovendo nuove forme di imprenditorialità e di mutuo aiuto; sviluppando forme di interculturalità e partecipazione.

Ma la crisi economica mondiale, che ha messo in luce i limiti di un modello di sviluppo quasi tutto incentrato sulla finanza mondiale, ha portato alle dure politiche di "spending review" che non sempre si compensano con quelle scelte che rendono possibile la ripresa, la produzione e occupazione. Ne risente soprattutto l'Europa, che deve fare i conti non solo con l'alleato statunitense e il suo neo-capitalismo liberaleggiante, e con i paesi in via di ascesa e in special modo con i nuovi attori politico-economici entrati con prepotenza nella scena mondiale della produzione e del potere economico-politico, India e Cina in particolare.

Non meno preoccupante, per il mondo politico e culturale europeo, si va dimostrando il risveglio cultural-politico dei paesi islamici. Esso dà colore particolare alle migrazioni multietniche e multiculturali e ai problemi dell'integrazione e dell'inclusione socio-culturale europea. Inoltre, a motivo di alcuni gruppi estremistici interni, che operano a livello locale, ma presenti anche nel contesto europeo e occidentale con un minaccioso e aggressivo terrorismo, si teme quasi uno "scontro di civiltà" che spinge a irrigidimenti socio-politici e a misure restrittive delle libertà civili.

Appare abbastanza chiaro come l'Europa – che si faceva vanto di essere faro di umanità e di civiltà – stia soffrendo sempre più ai diversi livelli della vita istituzionale e politica, con episodi vistosi e dilaganti di corruzione e di ricerca del "particolare" che vanno a scapito del bene comune e dei bisogni di vita di tutti. La difesa a oltranza dei livelli di benessere raggiunti localmente e generazionalmente, è sostenuta dal soggettivismo teorico ed etico tipico della modernità occidentale.⁷ In ogni caso la "questione morale" è sempre più riconosciuta come una delle questioni fondamentali e prioritarie per la convivenza civile e comunitaria.⁸

3. Le prospettive internazionali

Negli anni a cavallo del secolo, l'attenzione all'educazione non è venuta meno negli Organismi internazionali per il ruolo che essa può giocare a favore dello sviluppo e di una buona qualità della vita societaria: «Di fronte alle molte sfide che ci riserva il futuro – afferma il "Rapporto

⁷ A riguardo si può leggere utilmente l'acuta analisi sull'Europa contenuta nel Discorso di papa Francesco in occasione del conferimento del premio Carlo Magno, Città del Vaticano, Sala Regia, venerdì 6 maggio 2016 in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html

⁸ Cfr. il Rapporto UNESCO del 2010: *Education for All 2010*, che mette in risalto come la crisi economica minacci anzitutto l'educazione. Si può vedere in proposito <http://www.unesco.org/en/efareport/reports/2010-marginalization/>

Delors”⁹ – l’educazione ci appare come un mezzo prezioso e indispensabile che potrà consentirci di raggiungere i nostri ideali di pace, libertà e giustizia sociale». Qui l’educazione è considerata in senso lato per cui è sinonimo di alfabetizzazione, di istruzione scolastica, di formazione professionale, di apprendimento, di “cura” della buona qualità della vita personale, individuale e comunitaria.

Pur senza indulgere a miracolismi o a formule magiche, la Commissione è convinta che l’educazione possa essere la “carta vincente” o perlomeno “l’utopia necessaria” per promuovere uno sviluppo equo e solidale che faccia arretrare la miseria, impedisca l’esclusione, eviti lo scontro tra i popoli e le nazioni, lotti contro l’oppressione, la dominazione e la guerra come soluzione dei conflitti o come risposta alle esigenze dello sviluppo mondiale.¹⁰

Proceduralmente si è data ampia affermazione e si è stimolato gli Stati a rendere operativa la prospettiva dell’educazione permanente (l’educazione per tutta la vita, di tutta la vita, in tutte le situazioni differenti della vita), come riaffermato nel *Rapporto mondiale sull’educazione dell’UNESCO 2000*.¹¹ Essa viene riferita sia alla promozione della crescita e del consolidamento della personalità (= *educazione di base*), sia – sulla base di una fondamentale evolutività e apprenditività dell’intera esistenza personale e comunitaria pure nella differenziazione delle diverse età, situazioni di vita, delle personalità in sé e delle forme di vita culturali-storiche – alla qualità umanamente degna della vita propria, altrui e comune (= *educazione permanente vera e propria*). L’attuale spostamento di accento dall’educazione all’apprendimento, pone l’attenzione a livello internazionale sul “diritto di tutti all’apprendimento per tutta la vita”.

Un’altra grande idea che è andata diffondendosi è quella della società educante. Con essa si è inteso mettere in risalto che l’educazione non è un fatto solo personale o di relazione interpersonale o di gruppo, ma anche impegno di “soggetti comunitari”, che operano insieme e secondo differenziate responsabilità, per la realizzazione di quelli che sono gli orizzonti finalistici dell’educazione. In questo modo si è evidenziata la necessità di un’azione concordata e integrata tra le varie agenzie formative (famiglia, scuola, chiesa, associazioni, mondo dello sport e del divertimento, vita civile e politica, ecc.) e le molte situazioni sociali di formazione, come ad esempio nel volontariato, nell’alternanza scuola-lavoro, nel servizio civile ed ecclesiale, locale, nazionale, internazionale. In termini strettamente pedagogici si parla di integrazione tra educazione formale (intenzionale e sistematica, come succede a scuola), educazione non formale (intenzionale ma non sistematicamente organizzata, come succede in famiglia), educazione informale (non intenzionale e non sistematica, come succede ad esempio in quella “scuola parallela” rappresentata, nel passato, dai gruppi dei pari, i quali oggi trovano un’ulteriore “rappresentazione” nelle pratiche mass-mediali e new-mediali). Nella linea dell’autonomia e del principio di sussidiarietà, i governi stessi sono chiamati in causa a collaborare con incisive forme di sostegno economico e di riforma del sistema sociale di istruzione, formazione, educazione. In questa ottica si è provato a varare iniziative concrete di collaborazione formativa, evocando quella che è stata variamente

⁹ J. DELORS, *Nell’educazione un tesoro. Rapporto all’UNESCO della Commissione Internazionale sull’educazione per il XXI secolo* (trad. di E. Coccia), Armando, Roma 1997, 11.

¹⁰ Ma sotto un altro punto di vista, quello più funzionalistico allo sviluppo economico e per far fronte all’imponente diffusione delle nuove tecnologie dell’informazione, sarebbe da vedere: E. CRESSON - P. FLYNN (a cura di), *Insegnare ed apprendere. Verso la società cognitiva*, Commissione Europea, Consiglio d’Europa, Strasburgo 1995-1996, in http://europa.eu/documents/comm/white_papers/pdf/com95_590_fr.pdf

¹¹ UNESCO, *Rapporto mondiale sull’educazione 2000. Il diritto all’educazione: la formazione per tutti lungo il corso della vita*, prefazioni di K. Matsuura, T. De Mauro e G. Puglisi, Armando, Roma 2000.

proclamata (e intesa) “alleanza educativa” sociale, “patto educativo”, pensare, progettare e operare “in rete” tra soggetti, agenzie formative, forze sociali del territorio.

Ma negli anni più prossimi all’oggi, la “parola d’ordine” è diventata “pedagogia dell’inclusione”. Come è noto il Consiglio europeo di Lisbona del marzo 2000 ha definito l’inclusione sociale come uno degli obiettivi primari della strategia per la crescita e la competitività europea sul piano mondiale. La “strategia di Lisbona” – con la sua intrinseca caratterizzazione politico-economica – ha tuttavia posto, almeno come vessillo d’avanguardia della lotta all’esclusione, la promozione dell’integrazione sociale, intesa non come assimilazione del diverso, né chiusura contro il diverso, bensì come una vera inclusione in una comunità dai confini aperti a tutti, come ha scritto J. Habermas.¹²

Il concetto di inclusione entra nel lessico pedagogico a partire dagli anni Novanta grazie ad alcuni documenti internazionali, primo tra tutti il Framework di Salamanca dell’Unesco del 1994. Esso si lega al diritto all’*educazione per tutti* (Unesco) e a una educazione di qualità per tutti e si contestualizza in un sistema sociale inclusivo, mettendolo in gioco anche educativamente.

La pedagogia inclusiva si pone inizialmente come un riadattamento delle strategie e dei metodi dell’apprendimento scolastico per aiutare gli individui con bisogni particolari, per assicurare loro una crescita umanamente degna. In questo modo emerge un nuovo modo di “far scuola” in generale. Infatti, proponendo un processo di apprendimento che intenda rispondere alla variabilità degli stili cognitivi degli alunni, nella loro differenziata umanità e condizione esistenziale e sociale, si chiede alle comunità educative di adeguarsi a questa prospettiva.

A questo scopo la pedagogia inclusiva spinge a promuovere le risorse e le potenzialità di ciascuno; chiede e implica dei cambiamenti nel contesto dell’apprendimento, nei contenuti, nelle strutture, nelle metodologie, nelle procedure relazionali e istituzionali. In tal modo si pensa di poter ridurre l’esclusione garantendo a tutti i soggetti in formazione i diritti alla istruzione, alle pari opportunità e alla partecipazione sociale: a prescindere dalle loro caratteristiche e condizionamenti fisici, sociali, economici, etnici, culturali.¹³

4. Stimolazioni antropologico-pedagogiche germinali degli ultimi anni

Mettendomi in quest’ultimo ordine del discorso, vorrei accennare ad alcuni movimenti di tendenza di carattere antropologico-pedagogico, che mi appaiono di grande interesse per l’educazione del XXI secolo.

Il primo è quello già presente nel *Rapporto Delors* («Imparare a saper vivere insieme con gli altri») e ancor prima nella *Pedagogia degli oppressi* di Paulo Freire («Nessuno libera ed educa nessuno, nessuno è liberato ed educato da nessuno, ci si libera e ci si educa insieme nel rapportarsi agli altri, al mondo, alla società, all’umanità»¹⁴ e, aggiungo io, ... a Dio!).

Dopo l’enfasi di un pesante soggettivismo individualistico – che alcuni considerano come l’effetto quasi naturale della modernità e del neocapitalismo occidentale – seppure timidamente,

¹² J. HABERMAS, *L’ inclusione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 2008.

¹³ R. MEDEGHINI - W. FORNASE, *L’educazione inclusiva. Culture e pratiche nei contesti educativi e scolastici: una prospettiva psicopedagogica*, FrancoAngeli, Milano 2011; M. MUSELLO - V. SARRACINO (a cura di), *Una scuola inclusiva. La pedagogia dei BES per una società politicamente giusta*, Cafagna, Napoli 2015; D. IANES - A. CANEVARO (a cura di), *Orizzonte inclusione. Idee e temi da vent’anni di scuola inclusiva*, Erickson, Trento 2016.

¹⁴ P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi* (trad. di L. Bimbi), Gruppo Abele, Torino 2015³.

sta ritornando l'evidenziazione del “noi” e della collaborazione (“insieme”). Le scienze umane e neurologiche evidenziano una nativa inter-soggettività rispetto a una primitiva e isolata individualità soggettiva; e parallelamente mostrano il “dato” di una rete relazionale dell'esis-tenza (che fa ricordare la celebre frase di Martin Buber: «In principio era la relazione»¹⁵). E a livello neuronale si indica nei “neuroni specchio” la possibilità intrinseca della presenza dell'altro nella vita personale. Altrettanto si può dire per l'interattività tra ecosistema personale ed ecosistema ambientale, in tutti i tempi della vita, fin dai suoi primordi. Così pure, rispetto alla già accennata affermazione di una evolutività estesa a tutta la vita, si sta evidenziando sempre più anche l'idea dell'educazione come “compimento” della generazione “naturale” e di quella culturale-spirituale inter-generazionale.¹⁶

Un secondo movimento è quello della “collaborazione” intesa come categoria non solo fattuale e funzionale, ma profondamente etica e socio-politica. Già a livello di pensiero, la complessità dell'esistenza ha fatto diventare esigenza basilare la formazione a un pensiero poliedrico, complesso, sistemico, ermeneutico “glocale” (cioè in simultanea globale e locale), dialogico (rispetto ad un pensiero “chiuso”, “unico”, “anti”). Così, a livello di ricerca e di produzione della conoscenza, si può dire che l'interdisciplinarietà, cioè l'interazione e la collaborazione all'interno del processo conoscitivo, è diventata quasi un presupposto scontato. Oggi si tende a realizzarla non solo tra le discipline scientifiche, ma anche tra scienze umane, scienze naturali e nuove tecnologie, tra scienza e saggezza culturale, tra saperi tradizionali e informazioni innovative, tra scienza-cultura-fede, tra pensiero e azione, tra macro e micro sociale, tra pedagogia e politica, ecc.

Ma come dicevo, la categoria della collaborazione ha anche una estensione antropologico-politica: con la particolarità che la volontà etico-politica è preceduta e resa possibile da una previa ricerca della *riconciliazione e del perdono*, grazie anche ad una etica e religiosa elaborazione del lutto e di una pacifica risoluzione del conflitto (ad esempio a livello di coppia, ma anche a livello di gruppi, di etnie e di razze, come è stato nel caso di Nelson Mandela, diventato esemplare anche per la chiesa d'Africa, dove è dato sviluppare anche la categoria della fraternità cristiana e della comune creaturalità antropologico-religiosa).¹⁷

Vorrei, infine, insinuare che l'evidenziazione del noi, dell'insieme e della collaborazione, può essere portata a livello dell'incontro e della *riconciliazione tra le generazioni*. Ciò permette di vedere l'educazione come il compimento della generazione “naturale”: il cucciolo umano esce fuori dal grembo materno immaturo, inetto, inesperto, carente di cultura e di competenze per vivere la vita in modo umanamente degno; ha bisogno di essere accolto e di poter continuare la sua generazione nel grembo sociale che lo incultura/accoltura e lo forma al suo modo di vivere dignitosamente in società.

¹⁵ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi* (ed. it. a cura di A. Poma), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 71.

¹⁶ G. RIZZOLATTI- L. VOZZA, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2007; D. DONELLI - M. RIZZATO, *Io sono il tuo specchio. Neuroni specchio ed empatia*, Amrita, Torino 2013; M. GORI, *I miei occhi nei tuoi. Come la scoperta dei neuroni a specchio ha rivoluzionato la neurologia, la psicologia, la sociologia e le scienze dell'educazione*, Kappa, Roma 2014; G. HICKOK, *Il mito dei neuroni specchio. Comunicazione e facoltà cognitive. La nuova Frontiera* (trad. di S. Frediani), Bollati Boringhieri, Torino 2015.

¹⁷ N. MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà. Autobiografia*, Feltrinelli, Milano 2013; N. MANDELA, *Un gesto può cambiare il mondo*, a cura di J. Crwys-Williams, BUR Rizzoli, Milano, 2013; N. MANDELA, *Un ideale per cui sono pronto a morire* (trad. di R. Merlini), Garzanti, Milano 2014; Desmond TUTU, *Non c'è futuro senza perdono* (trad. di E. Dornetti), Feltrinelli, Milano 2001; A. LEIRIS, *Non avrete il mio odio* (trad. di L. Corradini), Garzanti, Milano 2016.

In questa maniera si comprende meglio la valenza formativa ed educativa dell'incontro/dialogo inter-generazionale, pur con i suoi interrogativi di sempre ("gap" generazionale) e con le sue peculiarità problematiche dell'oggi: ma anche con le risorse tipiche di ciascuna età. E si può pensare l'impegno educativo non come opera di singoli educatori adulti, ma come generazione, cioè come responsabilità e opera comune da e tra una generazione e l'altra: quasi una sorta di globale "co-educazione" di tutti e per tutti; fino ad assurgere ad aspetto peculiare dei processi di liberazione e di sviluppo, umanamente degni, che ogni popolo o società organizzata persegue.

In quest'orizzonte l'azione educativa viene a configurarsi come un'espressione particolare di questo vasto impegno storico di umanizzazione e di promozione umana e come un modo d'essere particolare della responsabilità generale di fronte alla vita.¹⁸ Giustamente e correttamente si può quindi parlare di "responsabilità educativa". Infatti l'educazione, si rivela nel suo senso profondo come derivante da una decisione etica, individuale e/o comunitaria, di corrispondere alle esigenze vitali di crescita, propria ed altrui, ed al comune divenire in umanità e libertà "umanizzando l'ambiente" e sviluppando la piena "ominizzazione" di tutti e di ciascuno.¹⁹

A questo proposito possono essere interessanti alcuni sviluppi di figure antagonistiche delle relazioni tra padri e figli del recente passato. Mi riferisco alle figure rivali del figlio Edipo e del padre Laio della contestazione sessantottesca o del "senza padri né maestri" (del figlio-Icaro, che vola per conto suo senza badare ai consigli del padre Dedalo) dei difficili anni Settanta o ancora della deriva e dell'abbandono reciproco (il figlio-Narciso, che ripete il soggettivismo e il giovanilismo paterno e materno, vivendo e centrandosi solo su se stesso) della ripresa degli anni Ottanta. Rispetto ad esse sembra esserci un interessante sviluppo negli ultimi anni. Alcuni, infatti, hanno messo in risalto la figura del figlio-Telemaco che – a fronte dell'oppressione e della malvagità dei Proci che dilapidano i beni di Itaca e cercano di possedere la madre Penelope – va alla ricerca del padre Ulisse; e trovatolo lotta insieme con lui per la liberazione della madre e del suo popolo.²⁰ L'idea "compositiva" del "padre simbolico" di alcuni decenni fa²¹ in alternativa al "padre edipico", viene ad integrarsi in un'unica e collaborativa figura plurale di "padri e figli simbolici", cioè frutto di ritorno e di riconoscimento tra generazioni, accomunati nel fine (che li trascende) della promozione di una vita comune, buona e giusta per tutti e ciascuno.²²

¹⁸ G. QUINZI, *Accompagnare la crescita umana: proposte per l'educazione*, LAS, Roma 2008; G. QUINZI, "Venire al mondo" e "Dare alla luce": riflessioni teologico-educative e spunti per la pastorale, PUL Press, Roma 2010.

¹⁹ E. MUSI, *Concepire la nascita. L'esperienza generativa in prospettiva pedagogica*, FrancoAngeli, Milano 2007; M. MAGATTI - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi*, Feltrinelli, Milano 2014; C. OTTAVIANO, *Generatività(s). La responsabilità di essere figlie e figli*, Lubrina-LEB, Bergamo 2016.

²⁰ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2014; M. RECALCATI, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014; A. DE FILIPPO - Z. FORMELLA, *La solitudine di Icaro. Il disagio dei giovani tra adolescenza e età adulta*, Alpes Italia, Roma 2013. Il mutamento nell'analisi del rapporto genitori figli anche in questi ultimi anni si può cogliere ad esempio attraverso M. AMMANITI - N. AMMANITI, *Nel nome del figlio. L'adolescenza raccontata da un padre e da un figlio*, Mondadori, Milano 2003; G. SCHELOTTO, *Ti ricordi papa? Padri e figli, un rapporto enigmatico*, Mondadori, Milano 2005; M. MORGANTI, *Figlie di padri scomodi. Comprendere il proprio legame col padre per vivere amori felici*, FrancoAngeli, Milano 2009; A. SCIORTINO, *Padri e figli. Guida a un rapporto che cambia*, Mondadori, Milano 2015; M. CACCIARI, *Re Lear. Padri, figli, eredi*, Saletta dell'uva, Caserta 2015.

²¹ Cf. P. RICOEUR, *Il simbolo dà da pensare*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2002.

²² Z. FORMELLA - A. RICCI, *Educare insieme: aspetti psico-educativi nella relazione genitori-figli*, Elledici, Leumann (TO) 2010.

5. Il “mistero dell’educazione”: educare e educarsi come «figli nel Figlio»

Nella tradizione cristiana,²³ educare per i credenti è una collaborazione con i genitori per aiutarli a far crescere i figli, le nuove generazioni – come si dice comunemente – «in sapienza, età e grazia di fronte a Dio e di fronte agli uomini» (Lc 2, 52): come hanno fatto la Madonna e Giuseppe con Gesù.

Peraltro, in un senso più profondo, educare significa essere collaboratori con la volontà creatrice di Dio, che dall’eternità chiama alla vita, nel tempo, Adami ed Eve, mandando il suo Figlio «perché abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza» (Gv 10,10). Non per nulla si parla di “procreazione”. A sua volta, in proiezione di futuro, l’educazione “cristiana” collabora al rinnovamento umano e del mondo dello Spirito, rigenerando la cultura nella “verità che è propria della persona umana” (Benedetto XVI) e in vista di una “civiltà dell’amore” (Paolo VI).

In questa prospettiva, i fini istituzionali del “sistema educativo di istruzione e di formazione” (promuovere il pieno sviluppo della persona, porre le basi personali della cultura sociale, della cittadinanza, della produttività e dello sviluppo sociale, come vuole la Costituzione italiana all’art 3 e 4), vengono allora pensati in un quadro più ampio: vale a dire come specificazione di quella “prima via” del cammino storico della carità della Chiesa, che è costituito dall’uomo e dalla sua cultura (cfr. enciclica “*Centesimus annus*”, di Giovanni Paolo II, art. 62).²⁴ E in un orizzonte di senso più ampio, l’educazione diventa o comunque può essere vista e intesa come un concretizzare la fede nella “carità”, cioè in dono di vita e in speranza, in una promozione del creato: fino ai cieli nuovi e alla terra nuova in cui abiterà definitivamente e pienamente giustizia e verità (che “già” laboriosamente e impegnativamente ricerchiamo).

Svolgendo il suo servizio educativo, il docente/educatore/animatore credente dà forma concreta al “servizio cristiano” ecclesiale, nella linea di quanto dice Gesù ai suoi apostoli: «Chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore e chi vuol essere il primo tra voi, sarà servitore di tutti. Il Figlio dell’uomo [cioè Gesù], infatti, non è venuto per essere servito ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10, 43-45).

E lo stesso servizio educativo agli alunni può essere vissuto secondo l’espressione evangelica di Gesù: «Chi accoglie questo bambino nel mio nome accoglie me; e chi accoglie me accoglie Colui che mi ha mandato [cioè Dio Padre]» (Lc 9,47).²⁵

Ma nelle potenzialità pedagogiche (nelle virtualità di riflessione sull’educazione) del Vangelo si arriva a qualcosa “di più”. Utilizzando come strumento ermeneutico la categoria di “mistero”, si può arrivare a comprendere più a fondo lo stesso “mistero dell’educazione”, cioè quel tanto di “inconoscibilità” intrinseca alla relazione educativa, non mai esaurita (ed esaudita) dalla conoscenza scientifica su di essa, al di là dei pur interessanti suoi contributi e avanzamenti conoscitivi. Grazie infatti al Vangelo e in particolare alla meditazione teologica paolina, genitori, educatori, insegnanti, animatori, catechisti, sono messi nella condizione di vedere e vivere la relazione educativa avendo il figlio/la figlia, lo studente o gli studenti come partner, come persona, o anche come immagine e somiglianza di Dio e come modello dei “piccoli del Regno”, di cui parla

²³ P. BRAIDO, *Esperienze di Pedagogia cristiana nella storia*, 2 voll., LAS, Roma 1981.

²⁴ J.L. MORAL, *Ricostruire l’umanità della religione. L’orizzonte educativo dell’esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014.

²⁵ C. NANNI, *Educare cristianamente*, Elledici, Leumann (TO) 2007; C. NANNI, *Educare con don Bosco alla vita buona del Vangelo*, LAS, Roma 2012.

il Vangelo. Ma, più profondamente, essi sono invitati a vedere l'educazione e provare a sperimentarla come modalità accomunante di vivere e crescere insieme, in quanto tutti "figli nel Figlio": cioè come relazione di fratellanza cristiana resa possibile da Gesù Cristo (pur nella differenziazione personale, di status, ruoli e funzioni). In più, può permettere di sentire e considerare la relazione educativa e la comunità educante familiare, scolastica o parrocchiale come comunione di vita ed espressione del mistero della Chiesa, in quanto tutti e tutte, a vario titolo si è «membri del Corpo di Cristo che è la Chiesa» (come dice in vari suoi scritti san Paolo) o comunque all'interno della sua "missione di salvezza del e per il mondo". E più ancora: essere consapevoli che, seppure tra il già e il non ancora, si vive il mistero della figliolanza e della comunione con il Padre nello Spirito. In tal modo l'educazione viene ad essere congiunta con la vita trinitaria e la Sua volontà di vita, di salvezza e di piena comunione oltre il tempo e le sue limitate misure.²⁶

6. Corollari di ricerca antropologici ed epistemologici

È facile "mettere alle corde" quanto si è detto finora. Infatti non è questione solo di ricerca di nuovi e migliori metodi rispetto al passato o almeno un po' più adeguati alle situazioni culturali particolari o nazionali contemporanee. In questione vengono messi i fondamenti ultimi dell'educazione o perlomeno i capisaldi di quella che era fino ad ora la cultura educativa occidentale: la fiducia nelle capacità soggettive di libertà e di trasformazione umana del reale, la fede nella razionalità, nella scienza e nella tecnica. Una qualche idea di cosa ultimamente significa essere uomini e donne, essere persone insieme con gli altri e le altre non è facile ad aversi.

Si comprende in questo contesto tutto il dibattito attuale sulla ricerca di un "nuovo umanesimo". La crisi e l'innovazione hanno travolto non solo le ideologie tradizionali, ma anche i costrutti teorici che si ponevano alla base di progetti e di azioni sociali per la promozione umana. Il pensiero filosofico-teologico di ispirazione cristiana, sull'impianto classico greco-romano della soggettività e dei ruoli sociali giocati dall'uomo, ha elaborato nel secolo scorso il concetto di «persona», quale modo di intendere l'uomo e cogliere lo specifico del mondo umano. Con esso si intende dire che l'essere umano (individuo, gruppi, comunità) è soggetto capace, radicalmente, di interiorità, autonomia, libertà, responsabilità, auto-trascendenza (prima e oltre ogni assegnazione di genere). Ma in questi ultimi decenni si può arrivare a dire, con P. Ricoeur, che anche il personalismo, come ogni altra ideologia o idea è morto. Peraltro è onesto dire – sempre con Ricoeur – che se il personalismo è morto..., ritorna con forza la persona, quella vivente, nel suo esistere e coesistere con la complessità e le novità della storia e nel desiderio mai del tutto appagato della trascendenza, pur abitando il mondo e riempiendo i giorni e lo spazio di opere fino a ieri impensabili: nel bene e nel male.²⁷

Allo stesso modo la Dichiarazione dei diritti umani ha posto maggiore attenzione ed evidenza all'"umano" e all'"umanamente degno". Ma anche in questo caso, si corre il rischio che sotto l'ombrello dell'umano e della dignità umana si ponga ciò che ognuno vuole, con un consenso manifesto che nasconde però, un dissenso o perlomeno incertezze, ambiguità, differenziazioni pesanti.²⁸

²⁶ Cfr. M. CROCIATA, *Seminare il futuro. La Chiesa di fronte alla sfida educativa*, EDB, Bologna 2015.

²⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, in «Esprit» 51 (1983) 1, 113-119.

²⁸ Cfr. il già citato CASSESE, *I diritti umani oggi*.

In tal senso anche la proposta di “nuovo umanesimo” adeguato all’attuale condizione dell’“uomo planetario” non solo deve integrare e rendere possibili le molteplici interdipendenze che si manifestano nell’esistenza umana attuale: tra locale e globale, tra reale e virtuale, tra identità e differenza, tra empiricità e interiorità, tra novità e perennità, tra contestualizzazione e trascendenza, ecc., ma ha anche il compito di generare l’idea di un essere umano integrale, capace di concentrare, nella singolarità del microcosmo personale, i molteplici aspetti del macrocosmo umano (e quindi cercando di ripensare il rapporto tra persona, persone, cultura, culture, natura, storia, tecnologia, mondi vitali soggettivi, immaginari collettivi, mondi virtuali, simulazione e interventi, umano e post-umano...), come pure di far interagire continuamente e attivamente gli ecosistemi personali con l’ecosistema ambientale; ma anche evidenziando la radicale interiorità e trascendenza, relazionalità, generatività, donazione, solidarietà, fraternità personale, sociale, storica.

Peraltro c’è da dire che queste piste di ricerca vanno portate anche ai livelli dei vissuti educativi e debbono diventare ricerca pedagogica per una “nuova paideia”, cioè per una nuova cultura educativa adeguata al tempo presente e alle sue protensioni sul futuro. Non si tratta solo di riflettere e pensare su e per l’educazione, ma occorre più largamente pensare e ripensare l’educazione nella sua globalità.²⁹

Ma alla fin fine c’è sempre, in fondo, una questione epistemologica. Viviamo in un clima generale di crisi, di innovazione, di pluralismo culturale e ideologico, di globalizzazione della produzione e della cultura, che spesso sfocia nel relativismo e manda ventate di nichilismo. Una verità “oggettiva” – intendendo tale termine, almeno minimalmente, nel senso di un acconsentito orizzonte di valori e di senso condivisibile pur nella differenza, anzi diversità di prospettive culturali e di esistenza – diventa sempre più “merce rara”. È facile essere presi nelle maglie della “macchina” tecnologico-informatica che opera in maniera di logica binaria (sì/no) e sequenziale-numerica; o all’opposto di abbandonarsi all’istinto, agli impulsi personali, alle opinioni soggettive o di gruppo, alle fughe nell’irrazionalismo, nel fondamentalismo, nell’integralismo intollerante e dominativo.

Per uscire da queste polarizzazioni estremizzate, forse occorrerà riguadagnare un tipo di razionalità – e parallelamente di scientificità e di tecnologia – “a misura d’uomo”; occorrerà, come educatori, aiutare se stessi e i giovani a saper integrare i molteplici modi con cui si conosce (impulsi, sensi, intelligenza, intuizione, operatività tecnica); a saper coniugare ragionevolmente i contributi della cultura, dell’arte, della fede con quelli della scienza e della tecnica; a non fissarsi sui dati di fatto, ma a cogliere il possibile, l’ulteriore, il futuribile; a dar spazio a ciò che è proprio, ma insieme anche a ciò che è diverso, facendosi capaci di tolleranza, di pluralismo, di flessibilità storica; a pensare “glocalmente”, vale a dire tenendo sempre presente, pur distinguendoli, il locale, il nazionale, l’internazionale, il mondiale, l’umano.

Ma altrettanto si dovrà fare da parte di chi è credente: egli non si può concedere il lusso di non ricercare l’intelligenza della fede “che e in cui” crede. Non può non saper “sensatamente”, cioè pubblicamente e comprensibilmente (come una volta si diceva “erga omnes”, cioè di fronte a tutti) dar ragione della speranza a cui è chiamato dalla rivelazione divina a cui si affida e dà credito intellettuale, valoriale, etico, vitale. Sarebbe difficile cogliere il senso della vita propria e

²⁹ Cfr. E. MORIN - C. SIMONIGH (a cura di), *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario. Saggi critici e dialoghi di Edgar Morin con Gustavo Zagrebelsky e Gianni Vattimo*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2012. In particolare C. NANNI, *Pensare l’uomo e l’umano oggi. Nuova Paideia e profezia cristiana sull’uomo*, in A.M. FAVORINI - P. MOLITERNI, *Diversità e inclusione: le sfide dell’università per un nuovo umanesimo*, LEV, Città del Vaticano 2015, 173-191.

comune (e l'umanità del proprio credere), se –come credenti – ci considerassimo ben arroccati nella “cittadella” delle verità di fede; se non ci si aprisse alle stimolazioni che vengono dalla cultura sociale o dalla vita che dobbiamo vivere quotidianamente; se non si sapesse fare opera di discernimento di quanto si pensa e si prospetta nella cultura civile di cui si è parte, accogliendo il vero, il bello, il giusto, il buono, dovunque essi si trovano (che per il credente cristiano sono “visibili” grazie alla luce dello Spirito); se non ci si aprisse al mondo e agli altri e non si sapesse proclamare il “bell’annuncio” avuto in dono, non per meriti propri: con parole comprensibili anche da chi non crede, in “timore e tremore”, ma anche con il vigore del bello e del buono e con il coraggio del vero e del giusto; se non si fosse intolleranti e non ci si sapesse aprire al dialogo; se non si sapesse convergere e partecipare con “tutti gli uomini di buona volontà” alla soluzione dei problemi della città e alla promozione del bene comune comunitario e di ognuno.

Solo in questa convergenza di intenti e di pratiche si potrà fare un globale quadro di idee e valori “sensati”: per sé, per gli altri, per tutti.³⁰

nanni@unisal.it ■

³⁰ Sono idee che ho già espresso nel capitolo secondo di C. NANNI, *Educazione, evangelizzazione, nuova evangelizzazione*, LAS, Roma 2012, 12-17.

Un decennio di attenzione all'educazione della Chiesa italiana: bilancio intermedio

Antonino Romano*

A Decade of Focus on Education by the Italian Church: An Evaluation

► SOMMARIO

Il contributo, attraverso l'analisi dei testi del Magistero ecclesiale, mette in rilievo i vari passaggi gestazionali che hanno portato la Chiesa italiana all'attuale autocoscienza storica sull'educazione. Si evidenzia che, seppure le diverse transizioni siano enunciate in linea di principio e formalmente nei vari pronunciamenti magisteriali (difficilmente sintetizzabili, vista la loro fecondità), il Bel Paese sembri vivere in una situazione parallela rispetto a quella descritta dai testi episcopali. Anche il recente Convegno di Firenze, segnato dalla presenza irrompente di Papa Francesco, pare abbia piuttosto subito questa dura "sveglia", necessaria per catapultare in avanti le comunità ecclesiali locali secondo un nuovo paradigma trasformazionale di chiesa-in-uscita. In sintesi, oltre i facili e ingenui irenismi, il bilancio intermedio denuncia notevoli difficoltà nel vissuto storico ecclesiale italiano.

► PAROLE CHIAVE

V Convegno ecclesiale nazionale; Chiesa italiana; Critica catechetica; Mutamenti ecclesiali; Orientamenti pastorali; Pedagogia sociale.

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

Introduzione

La Chiesa italiana nelle sue multiformi espressioni territoriali ha sempre manifestato un grande interesse all'impegno nel campo dell'educazione.¹ Questa attenzione ecclesiale non è sorta all'improvviso, ma è frutto di una rielaborazione storica continua fino ad oggi e, indubbiamente, il Concilio Vaticano II vi ha impresso un'accelerazione esponenziale.

In effetti, il progressivo interesse della Chiesa italiana per l'educazione si è arricchito nel corso del tempo grazie anche alle nuove comprensioni teoriche che si sono sviluppate sia in ambiente accademico, con le sue notevoli acquisizioni scientifiche, sia nella vita concreta di tutti i giorni. Proprio sul versante teorico ed accademico, i progressi della storia delle nuove pedagogie si affermano dopo gli anni '60 e giungono a noi oggi dando vita a un panorama estremamente complesso e diversificato.

Anche le prassi educative sono notevolmente cambiate in quei "luoghi" strategici che hanno rappresentato fino a qualche decennio fa le istituzioni educative più rappresentative: scuole gestite in gran parte dai Religiosi, università, associazioni educative di ogni tipo (oratori, centri di spiritualità, ecc.), e soprattutto parrocchie disseminate nei piccoli e grandi centri urbani e rurali. In sintesi, l'educazione è stata unita strettamente al progresso culturale. Quest'ultimo ambito teorico-pratico è stato oggetto sempre più accurato e scientifico di nuove discipline di studio come l'antropologia culturale, la sociologia, la psicologia e la stessa teologia, conoscendo solo dopo gli anni '90 una più feconda comprensione. La Chiesa italiana ha seguito il progredire dell'educazione in contesto culturale con le sue lentezze e a volte con i suoi tanti e inescusabili ritardi.

Quest'attenzione della Chiesa italiana affonda le sue radici nel variegato panorama pedagogico e culturale degli Stati Pre-unitari. Nonostante le loro appartenenze locali pre-unitarie, le diverse chiese locali hanno sempre mantenuto viva l'unione tra di loro grazie alla comunione con la Sede Apostolica e in fedeltà al suo magistero ufficiale, anche in materia educativa, oltre che pastorale. La vera unità degli Italiani fu espressione di comunione di fede ecclesiale, prima ancora che unità sociale e politica delle composite provenienze.²

La crisi post-unitaria con il nuovo assetto statale egemonico determinato dal Regno d'Italia (1861-1870) venne caratterizzata dall'irruenza delle Leggi anticristiane, contrarie all'educazione cattolica, per lo scopo più che palese del controllo dell'egemonia culturale con l'imposizione di una lingua nazionale (il fiorentino) rispetto alle importanti lingue (e non dialetti) degli Stati pre-unitari.³ La battaglia contro le scuole pre-unitarie avvenne per un progetto capillare e progressivo di decostruzione culturale dell'identità, secondo una logica di potere ben nota

¹ Cfr. P. ZOVATTO (ed.), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002; L. CAIMI, *Cattolici per l'educazione. Studi su oratori e associazioni giovanili in Italia unita*, La Scuola, Brescia 2006; R. S. DI POL, *Libertà di educazione e scuola non statale in Italia: dal Risorgimento alla parità (1859-2000)*, in CENTRO STUDI PER LA SCUOLA CATTOLICA, *A dieci anni dalla legge sulla parità. Scuola cattolica in Italia. Dodicesimo Rapporto*, La Scuola, Brescia 2010, 231-258.

² Cfr. A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma 2005, 172; M. MELLINO, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005, 113-117.

³ Cfr. B. BORDIGNON, *Scuola in Italia: problemi e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, 1-2.

nell'antichità (distruzione di tutti gli artefatti culturali attorno ai quali costruire la propria identità), degli stati conquistati dal Regno anglofilo dei Savoia.⁴ A complicare il quadro gestazionale del nuovo assetto unitarista è stata la complessa “questione romana” che lacerò l’impegno dei laici cattolici, a livello socio-politico, che difficilmente riuscivano a distinguere l’appartenenza “spirituale” alla chiesa cattolica dalla oramai superata concezione di una chiesa *societas perfecta* edificata attorno al baluardo dell’estinto (e meno male) Stato pontificio (1870). L’educazione formale, che costituiva il centro attivo per la costruzione della cultura italiana, fu oggetto diretto (come capita in ogni forma di potere totalitario) del controllo statale, che inventò il mito di una “scuola laica” (quella statale) rispetto a un’educazione discredita come settaria (quella cattolica). Lo scenario fosco, che non corrisponde alla mistificante enfasi storiografica che il regime delle *fraternità unitariste* ha propinato in modo ideologico fino ad oggi, ha fatto da sfondo alle storiografie di regime, frantumate da un decennio a questa parte da una radicale e documentata critica storiografica antiregime, arrivando pressoché immutato alla fine della Prima Repubblica (1948-1994).⁵

Questo portato storico costituisce grosso modo il quadro eziologico che ha determinato gran parte delle avversità contro l’educazione cristiana (soprattutto quella scolastica), generando di fatto l’illusione che si possa far coagulare attorno alla “laicità” una super-cultura neutrale e asettica dove poter costruire una cittadinanza neutra; ma come ben sappiamo non esistono culture e civiltà neutre ed asettiche. La storia del pensiero antropologico-culturale, gli studi etnologici, sociologici, e le scienze storiche in genere stigmatizzano questa aporia tipica del pensiero idealista, che è radicata su basi totalitariste e sempre protesa a schiacciare ogni diversità culturale. La cittadinanza attiva preserva le diversità, offrendo vie (anche utopiche) di pacifica e costruttiva convivenza comunionale. Se ad ogni processo culturale corrisponde un proprio processo educativo, allora l’educazione si realizza sempre in contesto culturale. La questione corretta non consiste nell’affermare il principio di laicità (fallimentare perché subdolo artificio ideologico di parte), ma nel promuovere la libera convivenza delle identità personali e collettive, prese nelle loro diversità, in un convivio pacifico tra culture e subculture.⁶

Ma venendo alla storia recente, focalizzando l’attenzione sugli orientamenti decennali (2010-2020) rivolti all’educazione, poniamo la *vexata quaestio*: la Chiesa italiana ha cercato di imparare dai suoi errori e dalle sue omissioni circa l’inestricabile rapporto che l’educazione globalmente intesa intrattiene con le culture? Sembra, infatti, che la storia della chiesa italiana abbia lavorato sull’educazione su differenti moduli di realizzazione: da una parte l’episcopato con i suoi insegnamenti ufficiali e, dall’altra, l’esperienza, poliedrica ed eterogenea, delle prassi reali della base laicale. In effetti, non sembra che si possa parlare di un’azione “unitaria” (e meno male) di tutta la Chiesa (laici e chierici), poiché la diversità delle esperienze è stata indice di libera adesione a modi diversi di concepire la propria appartenenza culturale. Si è assistito così a una sorta di

⁴ Cfr. *Dichiarazione del Colonnello Comm. Federico La Salle* (7 marzo 1886), in *Archivio Segreto Vaticano*, Spoglio Leone XIII, b. 82, fasc. 363, ff. 57-74; M. J. CEREGHINO – G. FASANELLA, *Il golpe inglese*, ChiareLettere, Milano 2011, 4-7.

⁵ Cfr. W. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997, 17-25; G. GRASSI, *Sociologia della comunicazione*, Mondadori, Milano 2002, 215-218.

⁶ Cfr. G. BERTAGNA, *Quale identità per la pedagogia? Un itinerario e una proposta*, in «Rassegna di pedagogia» (2009) 1/4, 13-36; G. BERTAGNA, *Ritorno alla pedagogia. Ma quale?* in «Rassegna di pedagogia» (2013) 3/4, 191-209; M. LICHTNER, *Soggetti, percorsi, complessità sociale. Per una teoria dell’educazione permanente*, La Nuova Italia, Firenze 1990, 109-120; M. CERUTI, *Educazione planetaria e complessità umana*, in M. CALLARI GALLI – F. CAMBI – M. CERUTI (edd.), *Formare alla complessità. Prospettive dell’educazione nelle società globali*, Carocci, Roma 2003, 17-23.

“protagonismo” episcopale che ha gestito la regia comunicativa ecclesiale nella vita pubblica del paese: attualmente il pensiero e l’azione ecclesiale sembrano conoscibili attraverso i soli testi episcopali che non sembrano tenere sufficientemente conto del *sensus fidelium*, mentre il paradigma dell’ecclesiologia di comunione vede, invece, la Chiesa costituita dalla comunione delle comunità locali (laici e chierici) che devono avere voce attiva e concorde nel dibattito pubblico. Il semplice ossequio ai testi magisteriali non sembra poi aver inciso granché sulla vita reale delle stesse comunità ecclesiali; dettati dall’alto e consegnati ai pastori in cura d’anime quei testi dovevano essere assimilati dai semplici fedeli, secondo il vecchio schema direttivo di una Chiesa docente maestra di comunità-bambine discenti e incapaci di autocomunicarsi pubblicamente.

Ci chiediamo: su quali fronti è possibile conoscere l’impegno che tutto il corpo comunitario della Chiesa italiana ha espresso nei confronti del progetto educazione/formazione? A questa interrogazione, si è purtroppo impreparati perché strumenti conoscitivi e fonti sono scarsi e frammentati.⁷ Volendo frugare tra i Convegni di Loreto, Palermo, Collevale, Verona, Firenze, non si riesce a cavare un “ragno dal buco”, poiché questi Convegni hanno seguito più uno schema pastorale a “risonanza” del magistero emanato, ma non pienamente corresponsabile e partecipatorio-comunionale di tutto il corpo ecclesiale. Gli incensi celebrativi dei *sequel* convegnistici perdono il loro aroma poco tempo dopo e difficilmente conoscono soluzioni di continuità.

1. Dai testi del magistero ecclesiale ai contesti reali delle chiese locali

Ad onor del vero, riconoscendo il merito dell’impegno episcopale, l’educazione è sempre stata un tema di particolare interesse da parte dei Vescovi italiani. I numerosi interventi che si sono susseguiti dalla fondazione della Conferenza Episcopale Italiana ad oggi hanno messo in rilievo questo profondo e profetico interesse per l’educazione.⁸ Il problema sorge nel momento in cui, interrogando i testi magisteriali, ci si chiede quale sia il concetto di educazione emergente dalla lettura dei tantissimi testi episcopali fino al 2010. Un’ipotesi di studio porterebbe a pensare che il concetto prevalente sia stato quello di “educazione formale”, strettamente dipendente dalla concezione di un’educazione (istruzione) come mera “riproduzione” della cultura (erudizione). In questo caso, la riflessione episcopale potrebbe prendere in considerazione le stimolanti ricerche che sono condotte nell’ambito dell’antropologia culturale e nel settore della sociologia dei processi culturali.

1.1. L’educazione nella storia recente del magistero italiano

Per comprendere meglio l’impegno del magistero ecclesiale sull’educazione, è necessario un veloce *excursus* storico sull’evoluzione degli insegnamenti ufficiali. Attraverso l’analisi dei testi prodotti è possibile comprendere come è mutata la coscienza ecclesiale riguardo all’educazione e alla cultura: si passa progressivamente da un concetto di educazione intesa come mera

⁷ Alcuni miei contributi sono stati enunciativi della questione; si vedano i seguenti: A. ROMANO, *Educare nel segno delle «emergenze religiose»*. Editoriale, in «Itinerarium» 18 (2010) 44, 9-10; ID., *Nuovi Orientamenti per la Chiesa italiana: le speranze dell’educazione*. Editoriale, in «Itinerarium» 18 (2010) 46, 9-12; ID., *Gli orientamenti pastorali della CEI per il decennio 2010-2020 tra flussi e «riflussi pastorali»*, in «Itinerarium» 19 (2011) 48, 27-42.

⁸ Cfr. M. CROCIATA, *La proposta culturale ed educativa della Chiesa italiana: gli orientamenti per il decennio*, in CENTRO STUDI PER LA SCUOLA CATTOLICA, *Educare alla vita buona del Vangelo nella scuola e nella FP. Scuola cattolica in Italia. Quattordicesimo Rapporto*, La Scuola, Brescia 2012, 17-18.

istruzione a quello più elaborato di formazione umana integrale; di contro, si passa anche dal concetto di cultura in senso univoco come frutto di erudizione, alla comprensione attuale di una cultura complessa e in senso olistico.⁹

Se la comprensione del magistero si arricchisce progressivamente, resta però problematica la recezione nella prassi ecclesiale. È necessario capire fino in fondo i motivi di queste lentezze e resistenze; è probabile che queste siano dovute anche ad un *vulnus* intrinseco allo stesso insegnamento episcopale che si presenta spesso come frutto di negoziazioni compromissorie tra differenti e contrastanti modi di leggere la realtà delle prassi ecclesiali. A questo proposito, occorre immediatamente sottolineare il fatto che a livello teologico, lo stesso linguaggio magisteriale si presenta talvolta aporetico e poco coerente. Un esempio di questa trascuratezza riguarda proprio il concetto di “pastorale” rispetto a “prassi ecclesiale”, come anche il concetto di “evangelizzazione” confuso (quasi sempre) con “annuncio esplicito”.¹⁰

La comprensione dell’educazione nei testi del magistero segue un andamento crescente con lo sviluppo delle principali teorie sull’educazione. Il paradigma prevalente è quello tomista, successivamente personalista.¹¹ Poche indicazioni si ricavano dalla lettura di altre pedagogie: pedagogia degli oppressi, pedagogia della libertà, pedagogia della speranza ecc. L’attenzione è ridotta all’educazione dei soggetti in età evolutiva e portata, tardivamente, sui giovani. Un timido accenno al rapporto educazione-cultura in senso costruttivista si evince da quei testi che trattano la questione della comunicazione (perché gli analisti che hanno offerto ai Vescovi i dati dei loro studi erano ben preparati in materia).¹²

■ *L’immediato post-Concilio*

Nella prima fase di transizione dal Concilio Vaticano II (1963-1970), il modello prevalente era quello storico-oggettivo che accentuava l’assoluta trascendenza della fedeltà a Dio a discapito di una concreta fedeltà alla situazione umana; in questo senso, si spiegano i massicci sbilanciamenti sull’educazione intesa come semplice insegnamento manualistico-dottrinale da acquisire, soprattutto, da parte di bambini e di soggetti in età evolutiva. Il paradigma della sacramentalizzazione mostrava l’ancoraggio a una ecclesiologia preconciliare che non riconosceva il protagonismo dei laici nella vita e nella missione della Chiesa (fase di insipienza della prassi cristiana).¹³ È da notare che i destinatari prediletti dell’educazione erano proprio i bambini. Il paradigma pastorale, assolutamente sacramentalista, verrà riconosciuto inadeguato ai tempi e incapace di evangelizzare nel rinnovamento cruciale già agli inizi degli anni ’70. Infine, si comprende per quali ragioni, durante quel periodo iniziale, fu totalmente estranea l’idea di dotare ogni

⁹ Per comprendere scientificamente il problema della complessità culturale, si faccia riferimento all’eccellente sintesi offerta da U. FABIETTI, *Elementi di Antropologia culturale*, Mondadori, Milano 2010.

¹⁰ È inutile nonché improduttivo andare a leggere commenti e interpretazioni sulla questione, disseminati in riviste di settore, decadute dal livello scientifico a quello divulgativo per scopi commerciali. Per un serio approfondimento sulla questione si faccia riferimento alla monumentale opera di M. MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, “Biblioteca di Scienze religiose” 159, LAS, Roma 2011⁵.

¹¹ Cfr. M. MUSAIO, *Il personalismo pedagogico italiano nel secondo Novecento*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

¹² Un caso unico di apertura alle nuove scienze della cultura, nell’insieme generale del magistero episcopale italiano, con tutti i suoi limiti, si trova nel seguente: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA [=CEI], *Comunicazione e missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali*, 18 giugno 2004, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana* [=ECEI] 7, nn. 1506-1723.

¹³ Cfr. R. TONELLI, *Pastorale giovanile*, in M. MIDALI – R. TONELLI (edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Elledici, Leumann – Torino 1989, 670.

Chiesa locale di un piano pastorale generale oltre che di un progetto educativo e pastorale particolare per i giovani.¹⁴

■ *Gli anni '70 e '80 del XX secolo*

La seconda fase tra gli anni '70-'80 è caratterizzata da profonde riflessioni in seno alla recezione del rinnovamento del Concilio Vaticano II. Entrano a pieno diritto nelle considerazioni le varie questioni socio-culturali e si accetta la categoria di cambiamento culturale anche in rapporto all'evangelizzazione. La questione si manifesta nella sua cogenza focalizzando il rapporto tra evangelizzazione, ministero della parola, promozione umana e sacramenti. Una risorsa si presenta con l'accettazione nel corpus magisteriale dei criteri del *vedere-giudicare-agire*, assumendo le analisi socio-culturali come elemento insostituibile per comprendere l'educazione. Contribuisce a questo progresso anche l'emanazione del *Documento Base* della catechesi italiana.¹⁵ In questo senso, risalta la presa in considerazione positiva di alcuni grandi capitoli dell'analisi come quella più ricorrente dell'esame delle possibili cause della crisi dell'educazione dei giovani. Dalla materia analitica si passa a proposte di intervento della Chiesa nell'ambito delle agenzie educative come mondo del lavoro, mass media, scuola, turismo e sport.¹⁶

■ *Gli anni '90 del XX secolo*

Una nuova fase delle transizioni episcopali viene avviata dalla riflessione sulla testimonianza della carità, elemento di coagulo delle varie esperienze ecclesiali nazionali. Il documento principale di questa nuova e decisiva fase di transizione fu *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per gli anni '90. Il modello di pastorale è decisamente mutato in quello di Nuova Evangelizzazione. Si adoperano i termini di "evangelizzazione" e "testimonianza della carità". Per la prima volta il termine *orientamenti* entra in sostituzione di *piano pastorale*, conferendo così alle singole realtà locali la possibilità di procedere

¹⁴ Cfr. PRESIDENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI REGIONALI D'ITALIA, *Lettera collettiva*, Pompei, 2 febbraio 1954, in ECEI/1, 21-24; CEI, *Il Cinematografo*, Comunicazione, Roma, 20 marzo 1961, in ECEI/1, 258; CEI, *Direttorio di pastorale per le migrazioni*, Roma 1 marzo 1966, in ECEI/1, 597-601; CEI, *Appello Educare all'amore*, Roma, 20 gennaio 1967, in ECEI/1, 805-812; CEI, *Dichiarazione finale della III assemblea generale (19-24 febbraio 1968)*, Roma 6 marzo 1968, in ECEI/1, 1625-1627, in questo documento per la prima volta si parla di azione pastorale ed educativa per il mondo dei giovani; CEI, *Dichiarazione sulla stampa immorale*, Roma 25 marzo 1968, in ECEI/1, 1651-1654; CEI, *Comunicato*, Roma 7 giugno 1968, in ECEI/1, 1686; COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA CATECHESI – CEI, *Nota L'insegnamento della religione nelle scuole italiane*, Roma 15 luglio 1968, in ECEI/1, 1705-1735; CEI, *Comunicazioni sociali e gioventù*, Comunicato per la quarta giornata mondiale delle comunicazioni sociali, Roma 23 aprile 1970, in ECEI/1, 3349-3350; CEI, *Nota circa la messa per i giovani*, Roma 23-24 febbraio 1970, in ECEI/1, 2991-3013.

¹⁵ Cfr. CEI, *Il Rinnovamento della catechesi*, Documento pastorale, Roma 2 febbraio 1970, n. 138, in ECEI/1, 2788-2792.

¹⁶ Cfr. CENTRO NAZIONALE PER LE VOCAZIONI, *Piano pastorale per le vocazioni in Italia*, Linee programmatiche approvate dalla Commissione per l'educazione cattolica, Roma 10 luglio 1973, in ECEI/2, 293-372; COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI, *La Chiesa e il mondo rurale italiano*, Documento pastorale, Roma 11 novembre 1973, in ECEI/2, 735-738.744.774.810s; COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI, *La Chiesa e il mondo industriale italiano*, Documento pastorale, Roma 11 novembre 1973, in ECEI/2, 881.898; CONSIGLIO PERMANENTE DELLA CEI, *Comunicato circa i lavori della sessione ordinaria del 21-24 marzo*, Roma 28 marzo 1977, in ECEI/2, 2658; ID., *Comunicato circa i lavori della sessione ordinaria del 5-8 settembre*, Roma 13 settembre 1977, in ECEI/2, 2883; ID., *Messaggio ai confratelli nell'episcopato e alle loro comunità diocesane*, Roma 27 gennaio 1978, in ECEI/2, 2996-2998; ID., *Messaggio ai confratelli nell'episcopato e alle loro comunità diocesane*, Roma 7 aprile 1978, in ECEI/2, 3020.3030.

nella loro progettazione con più autonomia, aprendo di fatto nuove possibilità per i nuovi contesti dell'educazione.

Tra le interpellanze generali dei nuovi orientamenti vi è una via privilegiata: l'educazione delle comunità ecclesiali al Vangelo della carità. Si utilizza molto lo strumentario terminologico desunto dalle Scienze umane. Molto positivo è il salto in avanti compiuto dalla Chiesa italiana, che recepisce i nuovi orizzonti prospettici dell'ecclesiologia dinamica del magistero pastorale di Giovanni Paolo II. Il nuovo modello pastorale è strettamente connesso alla sua inculturazione nei nuovi contesti sociali e culturali. Segno di questo cambio di prassi ecclesiale è costituito dalla nascita del *Servizio nazionale per la pastorale giovanile* (1991-1993). L'educazione dei giovani entra a pieno titolo tra i compiti specifici della prassi ecclesiale di evangelizzazione. Completamente innovativa appare l'idea di correlare educazione non formale (comunità ecclesiali, parrocchie, associazioni, ecc.) con l'educazione formale-scolastica, attraverso il tentativo di un'organizzazione unitaria e globale a livello di pastorale giovanile¹⁷ e a livello di educazione scolastica.¹⁸

In questa fase, caratterizzata appunto dal tema cruciale della carità, il tema dell'educazione è immesso nel settore non ancora pienamente sviluppato dell'educazione informale della testimonianza della vita quotidiana.¹⁹ Sono ormai pienamente recepite le istanze teologico-pastorali rispondenti a quel modello come la dimensione di incarnazione e la profonda inculturazione del messaggio evangelico. I giovani sono considerati la speranza della Chiesa e dell'umanità. Si passa da un atteggiamento periferico nei confronti della pastorale giovanile ad una centralità di essa all'interno della pastorale organica. In particolare, nei numeri 38-40 della Nota *Con il dono della carità dentro la storia*, sono contenute ulteriori specificazioni della questione. «*Con i giovani per testimoniare la speranza*» è il titolo per questi tre numeri dedicati interamente alla pastorale giovanile: a) al n. 38, la speranza appare oggi problematica per l'analisi della situazione veramente grave; l'impegno prioritario è quello di *offrire alle nuove generazioni la possibilità di un incontro personale con Cristo*; b) al n. 39, si fa menzione di molti esperti nel campo giovanile; vi è però l'urgenza di ripensare la pastorale giovanile, conferendole organicità e coerenza in un progetto globale, che sappia esaltare la genialità dei giovani e riconoscere in essa un'opportunità di grazia; i giovani devono trovare una casa accogliente nella Chiesa dove ci sia dialogo; si elencano anche gli ambienti tipici dell'accoglienza; ogni diocesi deve tenere presente il proprio progetto pastorale; c) al n. 40, si reputa necessaria la presenza di guide nel cammino formativo dei giovani

¹⁷ Cfr. CONSIGLIO PERMANENTE DELLA CEI, *Regolamento del servizio nazionale per la pastorale giovanile*, Siena 20-23 settembre 1993, in ECEI/5, 1944-1945. Con grande lungimiranza furono individuate le finalità del nuovo Servizio che dovevano consistere nelle seguenti attività: a) offrire la collaborazione alle diocesi per la formulazione del proprio progetto educativo; b) stimolare il confronto per lo studio e la ricerca nel campo dell'educazione su scala nazionale; c) preparare la Giornata mondiale della gioventù. Le strategie di attuazione furono individuate nelle seguenti: accogliere, studiare, elaborare e proporre le linee generali dell'educazione per la formulazione dei progetti pastorali; sostenere il coordinamento regionale; collaborare con specialisti nel settore educativo-pastorale; tenere i contatti di informazione e collegamento a livello di chiesa universale; lavorare con tutti i vari organismi della CEI per un servizio globale e coordinato.

¹⁸ Cfr. COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, LA CULTURA, LA SCUOLA E L'UNIVERSITÀ, *Lettera per la scuola agli studenti, ai genitori, a tutte le comunità educanti*, Roma 29 aprile 1995, in ECEI/5, 2579: finalmente si esprime la necessità di un rinnovamento ecclesiale con un rinnovato slancio missionario; si afferma la necessità di uscire dalle sacrestie per incontrare tutti i giovani, non solo quelli della comunità cristiana. Si scopre l'esigenza di "convocare" tutti i fedeli a collaborare con urgenza in quest'ambito. I giovani ed i ragazzi sono definiti protagonisti nella formazione del progetto scuola.

¹⁹ Cfr. CEI, *Con il dono della carità dentro la storia. La chiesa italiana dopo il Convegno di Palermo*. Nota pastorale, Roma 26 maggio 1996, in ECEI/6, 115-186.

come sacerdoti, religiosi, laici, educatori; la formazione è mediata dagli itinerari educativi, che trovano nel catechismo della CEI un valido modello; il Servizio nazionale per la pastorale giovanile sarà anche presente nel contesto della progettualità della formazione, in vista di confronti, convegni e la Giornata mondiale della gioventù; i giovani sono i primi promotori del vangelo e della testimonianza.

A fine decennio e a inizio di quello successivo, si moltiplicano esponenzialmente gli interventi con le Note per l'iniziazione cristiana in stile catecumenale e per il risveglio della fede nei battezzati. Inoltre, altri documenti sull'educazione preparano il terreno attuale: tra questi, la Nota *Le comunità cristiane educano al sociale e al politico* (1998), e gli orientamenti della XLV Assemblea generale, *Educare i giovani alla fede* (1999).²⁰ Proprio quest'ultimo documento sembra, per certi versi, anticipare gli *Orientamenti del 2010*. Le intuizioni che strutturano i contenuti del documento del '99 scaturivano direttamente dal *Convegno ecclesiale di Palermo* e furono oggetto di esame accurato durante l'Assemblea generale dei vescovi riuniti nel 1998 a Collevale. Dalle intuizioni si passò alla redazione della Nota del 1999 che riassumeva in quattro nuclei di fondo le istanze più importanti per una pastorale più approfondita delle comunità ecclesiale e cioè: a) camminare insieme con i giovani; b) al centro della pastorale la persona di Cristo, vivente nella chiesa; c) la mediazione educativa di tutta la comunità; d) lo slancio missionario che deve sostanziare tutta la prassi ecclesiale di evangelizzazione.

■ Il primo decennio del Duemila

Nel primo decennio del nuovo millennio, la CEI focalizza l'attenzione sulla nuova evangelizzazione e la comunicazione del Vangelo.²¹ Gli *Orientamenti per il decennio 2001-2010, Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, avevano optato per un'azione pastorale più aperta sul fronte della costruzione sociale e culturale del Paese nell'orizzonte preciso della teologia della speranza, come recitava il testo al numero 1: «Compito primario della Chiesa sia testimoniare la gioia e la speranza».²² Nuove erano anche le acquisizioni ecclesologiche a sostegno di un rinnovamento impegno per la comunicazione, auspicando anche una *conversione pastorale* di ogni attività ecclesiale proprio in questo complesso campo della comunicazione. Al numero 51 si affermava con lungimiranza che l'educazione dei giovani era un pilastro fondamentale nel quadro di rinnovamento pastorale, chiamando in causa tutte le esperienze locali in un contesto sperimentale di laboratori educativi. L'impegno per la trasformazione della cultura doveva impennarsi su una nuova pastorale d'ambiente (nn. 61-62), soprattutto per le situazioni di frontiera.

Le successive *Note pastorali* del decennio si caratterizzavano per una riflessione più ampia proprio nel campo educativo della fede: *L'iniziazione cristiana. 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta* (2003); *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004); *Questa è la nostra fede, nota sul primo annuncio* (2005); *Rigenerati ad una speranza viva, Nota successiva al IV Convegno ecclesiale* (2007); *Per un Paese solidale. Chiesa italiana e mezzogiorno* (2010). Il tema dell'educazione è presente di continuo e

²⁰ Cfr. CEI, *Educare i giovani alla fede. Orientamenti della XLV Assemblea generale*, 27 febbraio 1999, in ECEI/6, 1543-1578.

²¹ Cfr. CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, Roma 29 Giugno 2001, in ECEI/7, 139-265.

²² http://www.chiesacattolica.it/pls/ccci_new_v3/cciv4_doc.edit_documento?id_pagina=7789&p_id=6125

assume aspetti nuovi in ogni documento. Nella *Settimana Sociale* tenuta a Reggio Calabria nell'ottobre del 2010 il tema dell'educare è stato connesso alla complessità dell'azione pastorale in vista di un urgente rinnovamento del Paese.

In sintesi, la polifonia degli insegnamenti episcopali fanno presagire che essi sono stati espressione di risposte concrete che i Vescovi hanno voluto offrire alle comunità ecclesiali, al composito mondo dei fedeli cattolici, agli uomini di buona volontà come risposte concrete alle questioni emergenti dalla complessità socio-culturale italiana. Il cammino ha seguito una sua espansione dal suo big bang iniziale con il Concilio Vaticano II; ma il pericolo potrebbe essere determinato proprio dalle implosioni causate da buchi neri persistenti nel modo di concepire la realtà. Non è condivisibile la posizione di afferma che l'impegno di unificare i vari ambiti (kerigma, liturgia, koinonia, diaconia) della prassi ecclesiale di evangelizzazione sia stato una storia per l'attività educativa della Chiesa italiana.²³

1.2. *L'educazione negli Orientamenti per il decennio 2010-2020*

Gli *Orientamenti* per il decennio (2010-2020), *Educare alla vita buona del Vangelo*, sostanziati da espliciti richiami a prospettive della "filosofia dell'educazione cristiana", aperte a esperienze pedagogiche "altre", hanno riportato la riflessione del magistero ecclesiale italiano sullo sfondo classico dell'*umanesimo integrale*, quadro antropologico di riferimento essenziale per la questione dei fini dell'educazione, non disdegnando anche accenni alla pedagogia della libertà e della speranza.²⁴

Per gli *Orientamenti* l'educazione costituisce una sfida culturale, un segno dei tempi; essa, in sintesi, è quella dimensione costitutiva e permanente della missione ecclesiale che consente l'incontro di Dio con l'uomo redento. L'educazione è compito irrinunciabile della Chiesa italiana e deve essere, per questa ragione fondamentale, integrale e completa (cioè disposta da un'opera di pianificazione e di verifica metodologica permanente). Ma ciò che ha reso più forte questo documento è stata la concezione che vede l'educazione come ambito essenziale e costitutivo della stessa prassi ecclesiale di evangelizzazione: l'educazione è azione evangelizzatrice di tutta la chiesa: «L'opera educativa della Chiesa è strettamente legata al momento e al contesto in cui essa si trova a vivere, alle dinamiche culturali di cui è parte e che vuole contribuire a cambiare».

Il progressivo richiamo dei vescovi culmina nella *Comunicazione* del Consiglio permanente del 2011: un testo chiave dai forti accenti, dedicato completamente all'educazione intesa come via di soluzione alla questione culturale attuale italiana, profondamente segnata da un quadro molto preoccupante soprattutto a livello politico-istituzionale. In quel contesto, la questione

²³ Si vedano, ad esempio, le ambivalenti considerazioni di F. G. BRAMBILLA, *Educare: se non ora quando?*, in CENTRO STUDI PER LA SCUOLA CATTOLICA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 29: «Il ventennio che è appena terminato sembra un tempo che ha visto spegnersi lo slancio educativo. L'intervento sociale a favore di terzi si è spostato sul versante della risposta ai bisogni sia materiali che spirituali. La stessa Chiesa è sembrata dirigersi verso altri approdi, molto sporgente sul sociale e sui temi della carità e del volontariato. Sul palcoscenico della comunicazione pubblica le figure apprezzate del ministero e dei laici sono prevalentemente quelle che sottolineano la funzione terapeutica o solidaristica del cristianesimo. Occorre riprendere con forza la fiducia nella funzione educativa, la necessità della promozione culturale, la sua urgenza per un'efficace ripresa dell'evangelizzazione. Questo soprattutto di fronte alle nuove generazioni, ai ragazzi, agli adolescenti e giovani, i quali si attendono un rinnovato slancio educativo, una nuova stagione cui, com'è noto, la Chiesa italiana sta dedicando il decennio in corso. Oso sperare che questa concentrazione sul tema prospetti nuove vie e frutti inediti per il futuro prossimo».

²⁴ Cfr. J. MARITAIN, *Educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1969.

educativa veniva esaltata come impegno urgente soprattutto per venire incontro ai problemi giovanili. Questa progressiva evoluzione culmina nel 2015 a Firenze con un Convegno che avrebbe dovuto tenere conto del complesso travaglio ecclesiale che ha visto coinvolti tutte le componenti ecclesiali con i loro Vescovi.

1.3. *Transizioni magisteriali: rigetto del riduzionismo a favore della complessità*

Le prospettive del magistero ecclesiale hanno aperto un nuovo fronte di comprensione della questione educativa, sdoganandola dal riduzionismo per rilanciarla nel campo della complessità culturale e sociale. A questo proposito, il coordinamento adeguato tra i vari settori dell'educazione formale (scuole, università, centri professionali), non formale (agenzie della comunicazione, famiglie, chiese, ecc.) e informale (sport, turismo, vita quotidiana), deve incontrare la realtà, i tempi e le dinamiche culturali che caratterizzano il quotidiano.

La sfida nevralgica dell'educazione è costituita dal rapido mutamento dei legami intergenerazionali, che si destrutturano all'interno della famiglia e coinvolgono l'individuo, la società, e la cultura. Anche la stessa *famiglia tradizionale*, in fase di decostruzione, non regge più al confronto con altre agenzie che propongono i loro paradigmi culturali di formazione. Lo stesso concetto di *emergenza* educativa richiama la teoria della complessità, elaborato da Edgar Morin. Un dato preoccupante per il magistero riguarda il prolungamento culturale dell'età adolescenziale, che ingenera forme patologiche di ritardo nelle scelte esistenziali che influenzano pesantemente la vita sociale e culturale del Paese. Ma il problema più impellente concerne l'educazione degli adulti: nelle famiglie gli adulti-genitori si trovano impreparati nel difficile compito dell'educare e soprattutto incapaci a gestire il cambiamento generazionale. Questa latenza pedagogica degli adulti ha portato di fatto all'emergenza di luoghi virtuali della *surmodernité* che si sono sostituiti agli educatori tradizionali.²⁵

La formazione dell'identità non può più essere assicurata dalle agenzie formali ufficiali, né tanto meno da quelle non formali tradizionali, poiché l'impatto è in aumento piuttosto nell'educazione informale, manipolata dalla logica della frammentarietà. A catalizzare questo processo di trasformazione dell'apprendimento umano, interviene il pluralismo religioso-culturale che ha rimesso in gioco la questione del rapporto tra libertà e verità (autonomia) e la capacità di discernimento del vero e del buono.²⁶

Snodo essenziale è considerare la soggettività dei partners dell'educazione. Altrimenti si cade nei rischi del catastrofismo educativo. Una dimensione chiave che caratterizza i giovani attuali è quella che contrappone esterno-interno, autonomia-eteronomia, esteriorità-interiorità. Ci troviamo di fronte a processi che strutturano percorsi di personalizzazione-individualizzazione delle scelte operative in chiave esperienziale. Inoltre, sul versante della vita buona prevale nei giovani un dualismo ricorrente che si condensa nella formula «moralità dei valori sì, le regole no». Ci sorge un dubbio a questo punto: a determinare questi dualismi è stata la cultura cristiana oppure altre subdole forme di mutazione genetico-culturale?²⁷

²⁵ Cfr. A. ROMANO, *New Media, nuove culture, nuove metodologie catechetiche*, in C. PASTORE – A. ROMANO (edd.), *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale*, Elledici, Torino 2015, 113-123.

²⁶ Cfr. A. TONIOLO, *La missione educativa della chiesa nel contesto culturale odierno*, in «Catechesi» 80 (2010-2011) 4, 13-30.

²⁷ Cfr. A. CASTEGNARO, *Lettura del fenomeno dell'emergenza educativa*, in «Vocazioni» 28 (2011) 1, 5-17.

2. Il bilancio in negativo

La Chiesa italiana non può rinunciare all'educazione, perché è cruciale la formazione umanizzante per il futuro della stessa società e cultura. Forme patologiche sono ancora presenti ed è urgente riflettere in modo scientifico per poter intervenire in profondità e con successo risolutivo. Alcune di queste patologie sono le seguenti.

2.1. Il rachitismo della prassi ecclesiale di evangelizzazione

L'educazione deve misurarsi continuamente con le nuove questioni antropologiche, che implicano la questione etica in una metodologia propositiva che si incentra sul modello della responsabilizzazione. Nella prospettiva del rapporto tra ideale e reale, occorre recuperare le esigenze di una corretta pedagogia ecclesiale.²⁸ Com'è possibile pervenire a risultati, senza passare attraverso lo studio accurato e sistematico della ricerca-intervento in chiave progettuale? La questione cruciale è la seguente: se l'educazione alla vita buona del Vangelo è un processo continuo e graduale, partendo dall'assoluto principio che l'educazione è un processo che non si può improvvisare, sul piano pratico è possibile ammettere che ci siano diocesi che non si siano ancora dotate di un progetto diocesano di formazione? Se mancano i progetti diocesani possiamo pretendere che i luoghi tradizionali possano far fronte alle sfide odierne? Chi sono gli interlocutori reali e attuali dell'educare alla vita buona del Vangelo? All'interno di quale quadro pastorale? Secondo Andrea Canevaro occorre rivedere in profondità i modelli educativi tradizionali.²⁹

2.2. L'oblio dell'educazione reale: società, cultura, comunicazione

Il quadro antropologico italiano si presenta più eterogeneo rispetto al recente passato post-bellico; l'accelerazione dei processi di globalizzazione e la rapida diffusione di nuovi stili nelle subculture giovanili sono state catalizzate dal processo di de-istituzionalizzazione dei percorsi di vita, centrato sull'imperativo sociale del costruirsi da sé la propria identità, del fare a meno di tradizioni e legami insignificanti, dell'essere avanguardie di se stessi.³⁰ La moratoria giovanile prende corpo con il congedo dalle forme tradizionali di trasmissione della cultura, nel voluto rimando dell'età adulta, nel praticare nuove vie per ampliare orizzonti cognitivi e competenze pratiche.

Come risponde la Chiesa italiana alle ambivalenze della situazione giovanile? Ci si trova, infatti, di fronte alla situazione contraddittoria di giovani che ritengono di fare a meno di norme e regolamenti datati, di saper scegliere autonomamente e di non subire la flessibilità delle posizioni sociali, di navigare nel vasto panorama delle relazioni economiche, mentre di fatto sono influenzati ancora dai tradizionali condizionamenti macro-sociali (condizioni economiche, variabili territoriali, privilegi di ceto); o di giovani che si trovano bloccati davanti a eccedenti possibilità

²⁸ Cfr. *Forum un decennio per l'educazione. La morale nell'educazione della persona*, in «Rivista di Teologia Morale» 43 (2011) 170, 169-219.

²⁹ Cfr. A. CANEVARO, *Educare oggi: fra risorse, urgenze e speranze*, in L. CAIMI (Ed.), *Dossier Educare oggi: fra risorse, urgenze e speranze* (ed.), in «Dialoghi» 11 (2011) 1, 20-27.

³⁰ Cfr. M. COLOMBO, *Nuove generazioni. Quali bisogni educativi?* In L. CAIMI (Ed.), *Dossier Educare oggi: fra risorse, urgenze e speranze*, in «Dialoghi» 11 (2011) 1, 37-45.

di stili di vita immediatamente disponibili. Questi condizionamenti sono provocati anche dallo schiacciamento temporale tra generazioni: la rapidità dei processi culturali non consente di elaborare per tempo la propria identità a causa del troppo repentino mutamento.

La chiesa italiana si trova di fatto impreparata a far fronte al nuovo paradigma antropologico-culturale e non riesce a trovare soluzioni per un'educazione globale contro il riduzionismo superficiale ed irresponsabile. Le questioni affrontate al Convegno di Firenze non hanno considerato l'urgenza della complessità pedagogica per far fronte al rapido mutamento culturale.³¹ L'enfasi assegnata ancora una volta ai luoghi ordinari della pastorale ecclesiale (parrocchie e comunità istituzionali) non ha consentito il confronto con i nuovi luoghi "extra-ordinari" che dovrebbero essere fecondati interiormente per permettere di rumanizzare il quotidiano.

2.3. La catechesi sul letto di Procuste

La formazione costituisce il cuore propulsore delle culture. L'attività educativa intesa come relazione educativa in contesto culturale si pone come parte insostituibile della formazione umanizzante. Senza relazione educativa, è quasi impossibile avviare processi di formazione umana; questi processi devono essere regolati con cura attraverso una regia competente dal punto di vista esistenziale prima ancora che accademica. Ma senza chiara coscienza di essere accompagnati in un processo formativo, in balia dell'improvvisazione e della superficialità, si cade nel pressapochismo degenerante e irresponsabile.

Molte diocesi in Italia non si sono ancora dotate di un loro «progetto educativo e pastorale»; diverse mancano di un loro «progetto catechistico diocesano», nonostante il mandato del *Direttorio Generale per la Catechesi* del 1997; sembra irrealizzabile sognare un «progetto diocesano di formazione», che possa sviluppare in modo specifico gli stessi orientamenti. Forse, dieci anni potrebbero risultare insufficienti, se non si avviano, con urgenza e tempestività, programmi e/o pianificazioni a lungo termine per l'intervento pedagogico-religioso. Bisogna prendere atto che l'educazione, arte complessa e difficile, non ammette improvvisazioni; essa esige un "campo" preparato a lungo e, soprattutto, richiede un terreno sgombro da obsolete retoriche da sacrestie.

Il criterio di autenticità e credibilità del Vangelo è anche l'impegno dei cristiani nella politica. Un compito primario della catechesi è educare alla politica. Essa va intesa nel senso di diaconia ecclesiale. Essa educa a una coscienza politica cristianamente ispirata, illustrando e approfondendo il rapporto tra fede cristiana e scelte politiche. Si richiede la cura per suscitare le vocazioni all'impegno politico. Bisogna educare all'azione politica alla luce della fede. Va posta grande attenzione al pericolo dell'ideologizzazione della fede e della sua strumentalizzazione, liberando la prassi catechistica da ogni forma di pericoloso fondamentalismo antiumano.

2.4. Il paradigma della Chiesa-in-uscita: questione inevasa?

Nel decennio in corso la complessità culturale e le rapide trasformazioni sociali continuano a mettere in crisi i modi di rappresentare il quotidiano da parte delle comunità ecclesiali che si trovano a tergiversare su forme obsolete di chiusura implicita di fronte a temi come lo stato reale del Paese, l'immigrazione, la drammatica situazione della disoccupazione giovanile.

³¹ <http://www.firenze2015.it/>

La prospettiva della *Chiesa-in-uscita* di *Evangelii Gaudium*,³² rappresenta la risposta più efficace per accettare con coraggio le sfide imposte dalle innovazioni socio-culturali.³³ Sembra che il Convegno di Firenze abbia trascurato (inconsapevolmente?) questo nuovo paradigma di una Chiesa-in-uscita, trattando la questione del cambio di paradigma ecclesiologicalo e missionologico più come un argomento dell'ordine del giorno dell'agenda pastorale che non come urgenza per rispondere a quelle sfide impellenti. Sembra che una certa tendenza allo spiritualismo con le sue mistificazioni sublimatorie sia la risposta più conveniente rispetto a quella più esigente della Chiesa-in-uscita. Questo paradigma risulta ancora più provocante se si pone come questione: la Chiesa deve uscire da dove e verso dove? Il campo dell'educazione in rapporto alla complessità culturale poteva costituire il più urgente ambito di lavoro rispetto alle compromissorie considerazioni di una posizione "politically correct". Sembra che Firenze non abbia risposto adeguatamente a queste semplici domande.

2.5. La mistificazione del vago desiderio di cittadinanza

La questione dell'educazione è urgente più che mai, perché oggi la Chiesa italiana si trova di fronte a un'inedita situazione socio-culturale rispetto al suo complesso passato storico: globalizzazione/territorializzazione, identità multiple e multitasking, immigrazione/emigrazione, democrazie contestuali glocali, processi di trasformazione societaria (famiglia, unioni civili, ecc.) in rapida evoluzione, comunicazione performativa/pervasiva, ecc. In questo contesto appare chiaro che i compiti dell'educazione non possono più essere ridotti alla tradizionale domanda di scuole cattoliche (in forte calo), ma devono coinvolgere tutte le altre forme di educazione sociale e non formale, come ad esempio l'emergente bisogno di educazione degli adulti. I processi educativi mutano in forma esponenziale e continua all'interno del grande circuito della complessità culturale (ed in modo più articolato e controllato da nuove lobby super-organizzate anche sotto il profilo scientifico), mentre il pluralismo religioso e la complessità culturale gravano sulle pantomime dei partiti settari e su improvvisate soluzioni delle istituzioni democratiche.

In questo frangente, la chiesa italiana cosa può proporre? La risposta peggiore sarebbe la *fuga mundi* e la perversa strumentalizzazione delle sublimazioni spiritualistiche (congenite espressioni di un manicheismo giansenista serpeggiante), che viene intesa come rifugio nell'imperversare delle improvvise tempeste culturali (ma programmate secondo un palinsesto ben definito da poteri transnazionali). Paradossalmente con la Prima Repubblica finisce anche un vecchio mondo, una forma culturale tradizionale omogenea, che aveva radunato cattolici e simpaticizzanti teocon attorno alle goffe movenze di religiosità obsolete. È quanto denuncia indirettamente *Evangelii gaudium* attraverso la sua stigmatizzazione contro una falsa concezione di chiesa autoreferenziale e introversa. La vera soluzione consiste nel recupero dello spirito conciliare della Chiesa Popolo di Dio con una sua prassi di qualità, competente nei processi storico-culturali,

³² Cfr. FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, LEV, Città del Vaticano 2013.

³³ Per avere un'idea del cambiamento attuale in Italia nel campo degli apprendimenti, si veda: CENSIS, 49° *Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, Fondazione Censis, Roma 2015; CARITAS E MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2010. XX Rapporto sull'immigrazione*, Arti grafiche, Pomezia 2010; D. NICOLI – R. FRANCHINI (edd.), *L'educazione degli adolescenti e dei giovani. Una proposta per i percorsi di istruzione e formazione professionale*, CNOS/FAP, Roma 2007.

perché formata a questo scopo, capace di rispondere con forza alle interpellanze dei nuovi paradigmi antropologico-culturali, senza scadere nelle inutili, patetiche e inefficaci condanne anticulturali: una prassi ecclesiale dinamica di evangelizzazione estroversa.

2.6. Il monito stimolante di Papa Francesco al Convegno di Firenze

Il discorso di Papa Francesco ha indubbiamente scosso dal torpore celebrativo lo stesso Convegno che, grazie alla sua capacità comunicativa, ha ripreso un tenore ad alta ecclesialità di comunione.³⁴ Papa Francesco ha offerto una nuova ermeneutica per capire l'innato bisogno antropologico di senso: partire dalla "carne umana", rileggere i contesti antropologici a partire dal basso delle "periferie geografiche ed esistenziali". Così affermava papa Francesco nel suo celebre discorso:

La società italiana si costruisce quando le sue diverse ricchezze culturali possono dialogare in modo costruttivo: quella popolare, quella accademica, quella giovanile, quella artistica, quella tecnologica, quella economica, quella politica, quella dei media... La Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità. Del resto, le nostre stesse formulazioni di fede sono frutto di un dialogo e di un incontro tra culture, comunità e istanze differenti. Non dobbiamo aver paura del dialogo: anzi è proprio il confronto e la critica che ci aiuta a preservare la teologia dal trasformarsi in ideologia. Ricordatevi inoltre che il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme, di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà.³⁵

La fine del clericalismo inizia con l'ecclesiologia di comunione, vera rivoluzione evangelica e carismatica. Anche se tanti sono i lati oscuri nel cammino comunitario della Chiesa italiana, non trascurabili sono le perle preziose che risplendono sul cammino di ogni giorno, e tra queste ci sono sicuramente le luci del desiderio di condivisione a livello di comunione ecclesiale, il grande impegno di una chiesa sempre più cittadina di questo mondo e l'impegno evangelico di una Chiesa incarnata nella diakonia della liberazione riconciliatrice.

3. Il bilancio in positivo

La tradizione della Chiesa non fluisce nel tempo e nelle culture in divenire all'interno del solo canale di trasmissione degli insegnamenti magisteriali, ma soprattutto grazie all'immensa esperienza di coloro che occupano gli ultimi posti attorno alla tavola eucaristica delle fraternità ecclesiali.

3.1. Comunione di comunità: interscambio di prassi educative locali

Educare alla vita buona del Vangelo presuppone che si viva realmente la comunione. Lo stile missionario della pastorale esige una reale condivisione di ricchezze tra diocesi, comunità parrocchiali tra loro confinanti e con le tante comunità ecclesiali non istituzionali, che compiono quotidianamente un profondo e capillare annuncio del Vangelo. L'unità della Chiesa italiana deve

³⁴ <http://www.firenze2015.it/ecce-homo/>

³⁵ FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti al V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Firenze 10 novembre 2015, in <http://www.firenze2015.it/ecce-homo/>.

passare attraverso una “educazione alla comunione” che sia capace di superare scandalosi campanilismi e sterili contrapposizioni.

3.2. Fine della Chiesa sacramentalista: timido inizio di una chiesa-cittadina

L’educazione è un intervento nella storia, attraverso un processo continuo di discernimento della storia e della cultura. La presa in considerazione dei nodi della cultura contemporanea indica questa precisa intenzione di intervento già nella fase kayrologica; si indicano alcuni obiettivi generali dell’educare: portare alla crescita integrale della persona, attraverso due fondamentali strategie di intervento: l’accoglienza e l’integrazione. Il caso concreto mette in risalto una situazione sociale che sta interessando da qualche decennio la popolazione italiana e cioè la sua progressiva composizione sociale avvenuta con l’ingresso in Italia di molteplici gruppi etnici provenienti dall’estero. Il fenomeno dell’immigrazione è considerato un segno dei tempi per la stessa chiesa italiana, sempre più coinvolta nel suo ministero di esperta del dialogo e dell’accoglienza.³⁶

3.3. Chiesa italiana e impegno nella carità

L’educazione è attività sinfonica della pastorale ordinaria della chiesa italiana. Secondo Mons. Nosiglia occorre andare alle radici dell’emergenza educativa. È necessario educare a superare la falsa idea di autonomia dell’uomo come un io completo in sé stesso, mentre diventa veramente libero, felice e responsabile solo se si rapporta con un tu e un noi.³⁷

Il problema dell’autosufficienza si manifesta in modo acuto nel grande tema dell’amore e della libertà: il rapporto con Dio non costituisce una minaccia alla libertà umana, ma le consente di trovare il proprio motivo profondo, il fine ultimo in grado di sostenere il cammino della vita. È chiaro che tutto questo comporta la fatica di rinascere socialmente nel corso di tutta la vita; per questo motivo, occorre scendere sul terreno difficile, ma necessario, di saper insegnare regole di vita, testimoniandole in tutti i luoghi tradizionali e nuovi, per confrontarsi con la propria libertà. Il processo di crescita avverrà in un clima familiare di introduzione nella realtà umana e umanizzante: il confronto con la diversità e l’intercultura sono opportunità che l’educazione deve accogliere come proprie.

Se l’educazione è parte integrante della missione evangelizzatrice della chiesa, educare non significa offrire solo conoscenze e servizi, ma nuove relazioni comunitarie. Gli educatori devono essere accompagnatori credibili, disponibili all’ascolto, che abbiano “tempo da perdere” con i giovani. Questo è un compito fondamentale del catechista, delle comunità educanti come la famiglia e la parrocchia.³⁸ Un dato positivo riguarda la cura specialistica della ricerca nel settore della scuola cattolica, operato dal Centro studi per la scuola cattolica della CEI. I recenti rapporti dal 2011 al 2014 rilevano con competenza lo stato attuale della scuola cattolica italiana.³⁹

³⁶ Cfr. D. SIGALINI, *C’è qualcosa di più umano della vita cristiana?*, in «Orientamenti pastorali» 53 (2015) 6, 25-28.

³⁷ Cfr. www.firenze2015.it/la-prolusione-di-mons-nosiglia/

³⁸ Cfr. C. NOSIGLIA, *L’educazione e l’educazione alla fede nei nuovi orientamenti pastorali della CEI*, in «Catechesi» 80 (2010-2011) 4, 31-51.

³⁹ Cfr. CENTRO STUDI PER LA SCUOLA CATTOLICA, *L’impegno delle chiese locali. Scuola cattolica in Italia. Tredicesimo Rapporto*, La Scuola, Brescia 2011; ID., *Educare alla vita buona del Vangelo nella scuola e nella FP. Scuola cattolica in*

Conclusioni

Quali soluzioni si potrebbero presentare? Le istituzioni accademiche presenti in Italia che possono scientificamente interpretare la situazione attuale non si sono mai organizzate in modo unitario per analizzare la questione seriamente e proporre interventi risolutivi. Gli ambiti di ricerca in questo caso sono le tutte le facoltà e i centri di ricerca specializzate in scienze dell'educazione/formazione, scienze sociali, scienze della comunicazione, filosofia, teologia pastorale. Non esiste attualmente nemmeno un centro unitario di studio del problema dal punto di vista nazionale che raccolga documentazione scientifica (e non le solite chiacchiere da salotto), per avviare in seguito un'analisi qualificata di interpretazione e quindi di proposte per l'intervento. Senza questi centri di ricerca, ci si chiede come i Vescovi possano prendere decisioni importanti su un aspetto talmente cruciale per la trasformazione culturale e sociale.

Oggi siamo in cammino verso il 2020, fatidico anno di conclusione del piano decennale sull'educazione e felice coincidenza con il 50° del Rinnovamento della Catechesi italiana (1970-2020). Assisteremo ad una nuova autocelebrazione della Chiesa italiana secondo il registro del solito "convegnismo" oppure si potrà vedere sorgere una nuova primavera sull'orizzonte comunionale delle comunità ecclesiali italiane, ringiovanite dall'esigenza di una formazione permanente per tutti?

romano@unisal.it ■

Italia. Quattordicesimo Rapporto, La Scuola, Brescia 2012; ID., Una pluralità di gestori. Scuola cattolica in Italia. Quindicesimo Rapporto, La Scuola, Brescia 2013.

Umanesimo e fede cristiana

Orizzonte del dialogo dopo il «V Convegno Ecclesiale Nazionale»

José Luis Moral*

Humanism and Christian Faith

The Horizon of Dialogue after «Fifth National Ecclesial Convention»

► SOMMARIO

L'ultimo convegno nazionale della Chiesa italiana ha preso l'umanesimo come base del cammino di rinnovamento voluto dal concilio Vaticano II; a tale riguardo ha proposto concretamente due gruppi di segni: la fede in Gesù per generare un nuovo umanesimo e l'essere cittadini e cristiani quale sintesi essenziale per orientare oggi l'annuncio del Vangelo. Le conclusioni del convegno, pur essendo veramente suggestive e stimolanti, devono però dialogare in profondità con una società e una cultura che da tempo portano avanti un ripensamento radicale dell'umanesimo, alla cui base sta sia la rottura con i suggerimenti normativi del passato, sia il pluralismo come autentico perno interpretativo della nuova situazione. Se il processo di umanizzazione ha potuto essere descritto, a ragione, come un processo di simbolizzazione, le chiavi simboliche dell'umanesimo odierno girano (democraticamente) attorno alla dignità universale e ai diritti umani. È proprio in questo contesto legato ai «beni della giustizia», che la profezia cristiana può aiutare a vivere scommettendo sui «beni della gratuità»; a patto però di farlo credibilmente, cioè, all'interno di una «sinodalità missionaria» in grado di «democratizzare» la vita e le strutture della Chiesa.

► PAROLE CHIAVE

«Democrazie e opinione pubblica nella Chiesa»; Differenza antropologica; Pluralismo; Ragione ermeneutica; Sinodalità missionaria; Svoltata antropologica; Svoltata linguistica.

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

Il Convegno Ecclesiale di Firenze ha messo al centro della vita ecclesiale italiana, benché probabilmente non era necessario aggettivarlo come *nuovo*, la questione essenziale dell'umanesimo, da riscoprire e ripensare ritornando a Gesù di Nazaret, il Cristo. Si riprende così una delle impronte più caratteristiche del *Documento base*: «Non è ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio, bisogna amare l'uomo per amare Dio»;¹ poiché, alla fin fine, è l'Incarnazione a consentirci di capire che la fedeltà a Dio può esistere solo nella fedeltà all'uomo. «Dio nessuno lo ha mai visto» (cfr. Gv 1,8 e 1Gv 4.12), ma è in un uomo, nel Nazareno, che si manifesta, si fa comprensibile e *sperimentabile* il suo mistero ineffabile: in Gesù il Trascendente è entrato nella nostra immanenza, si è unito alla condizione umana; «Dio si è umanizzato». Sicuramente è vero che, in Gesù, si realizza anche l'«evento della divinizzazione dell'uomo»; tuttavia quest'ultima poggia sull'umanizzazione di Dio, e non il contrario.

1. «In Gesù Cristo, il nuovo umanesimo»

Il quinto e ultimo *Convegno ecclesiale nazionale* (Firenze, 9-13 novembre 2015) non ha voluto sviluppare una riflessione teorica e nemmeno aveva l'obiettivo di costruire una vera e propria definizione del *umanesimo*.² Mons. C. Nosiglia, situandolo nella prospettiva di trovare «vie nuove al cammino della Chiesa nei prossimi anni»,³ afferma che lo scopo del Convegno «è quello di fare il punto sul nostro cammino di fedeltà al rinnovamento promosso dal Concilio e aprire nuove strade all'annuncio del Vangelo».⁴

«In Gesù Cristo, il nuovo umanesimo», quindi, doveva costituire la base della nuova «segnalética stradale» per continuare il rinnovamento voluto dal Vaticano II. I segni proposti, per così dire, possono essere riassunti nei due gruppi indicati di seguito.

1.1. Gesù e un nuovo umanesimo

Il titolo di una delle due relazioni introduttive al Convegno, «*La fede in Gesù genera un nuovo umanesimo*»,⁵ ci indica la radice fondamentale da dove scaturisce il primo gruppo di segni per orientare il cammino della Chiesa italiana. Papa Francesco li riconduce a tre: l'umiltà, il disinteresse e la beatitudine, che palesano il profondo vincolo esistente, detto con le stesse espressioni del Papa, tra l'umanesimo cristiano e l'umanità del Figlio di Dio.

Nella Chiesa, aggiunse Francesco, tali sentimenti sono accerchiati da numerose tentazioni; accennando concretamente a due: la pelagiana e quella dello gnosticismo. Riguardo alla prima afferma: «Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conserva-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA [= CEI], *Il rinnovamento della Catechesi* [= RdC], Edizioni CEI, Roma 1970, n. 122.

² Lo esprimeva chiaramente Papa Francesco nel discorso programmatico del Convegno: «Non voglio qui disegnare in astratto un “nuovo umanesimo”, una certa idea dell'uomo [...]» (FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù. Incontro con i rappresentanti al Convegno*, in “Il Regno Documenti” 60 (2015) 35, 2).

³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* [= EG], LEV, Città del Vaticano 2013, n. 1.

⁴ www.firenze2015.it/la-prolusione-di-mons-nosiglia/

⁵ <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Giuseppe-Lorizio.pdf>

torismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte o forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative”;⁶ e chiude così il riferimento alla seconda: «La differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell’incarnazione».⁷ Di fronte a queste tentazioni bisogna sempre tornare a Gesù, ricuperando la freschezza del Vangelo:

«Ma allora che cosa dobbiamo fare [davanti a questi sentimenti e tentazioni]? – direte voi. Che cosa ci sta chiedendo il Papa? Spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme. Io oggi semplicemente vi invito ad alzare il capo e a contemplare ancora una volta l’*Ecce Homo* [...]. Torniamo a Gesù. Possiamo immaginare questo Gesù [...] dire a ciascuno di noi e alla Chiesa italiana: «Venite, benedetti del Padre mio..., perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare...» (Mt 25,34-36). Ma potrebbe anche dire: «Via, lontano da me, maledetti..., perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare..., ero straniero e non mi avete accolto...» (Mt 25,41-43)».⁸

In definitiva, Papa Francesco concretizza i tratti del umanesimo del Nazareno nell’amore e nell’opzione per i poveri, il dialogo e l’incontro: «Non esiste umanesimo autentico che non contempli l’amore come vincolo tra gli esseri umani [...]. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell’incontro per costruire con gli altri la società civile».⁹

A ragione, quindi, G. Lorizio riconosceva il bisogno «riscoprire le radici dell’umanesimo che si nasconde fra i diversi umanesimi che il villaggio globale ospita»; guardando poi quelle cristiane, ci segnala la via dell’«umanesimo della nuova alleanza» tra l’uomo e la natura, l’uomo e la donna; fra le generazioni, i popoli e le religioni; alleanza, infine, tra cittadino e istituzioni e fra Cristo e la Chiesa.

1.2. Cristiani e cittadini

Il secondo gruppo della segnaletica ecclesiale per il “dopo-Firenze” potrebbe condensarsi in due parole: cittadini e cristiani. Sia la seconda relazione del Convegno che, soprattutto, le sintesi e le proposte dei gruppi di lavoro sulle “cinque vie” (*uscire, annunciare, abitare, educare e trasfigurare*) confermano questo dato.

Infatti, M. Magatti propose nella sua relazione una specie di “umanesimo della concretezza”, “figlio della cristianità”, per «non rimanere intrappolati tra due poli solo apparentemente contraddittori: *dis-umanità...* e *trans-umanità*. [...] L’umanesimo moderno ha ottenuto importanti successi: benessere, democrazia, libertà, conoscenza scientifica, sviluppo tecnico. Eppure, volendo costruire tutto a misura dell’uomo, ci ritroviamo in un mondo dove sembra prevalere la logica della potenza, dell’efficienza, dell’impersonalità. [...] Ecco dunque la via per riaprire l’orizzonte chiuso in cui rischia di finire l’umanesimo: un nuovo umanesimo della concretezza che, guardando a Gesù Cristo, torni a essere capace di quella postura relazionale, aperta, dinamica, affettiva verso cui ci sospinge continuamente Papa Francesco”.¹⁰

Come ha osservato il card. Bagnasco nella relazione conclusiva, si tratta di un modo concreto di abitare il mondo, quindi, di uno stile di vita con cui combattere la frammentazione e

⁶ FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, 3

⁷ *Ibidem*, 4.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, 6.

¹⁰ M. MAGATTI, *Discernimento della società italiana e responsabilità della Chiesa*, in www.firenze2015.it/la-relazione-di-mauro-magatti/

riqualificare tutte le relazioni della persona con se stessa, con gli altri e con la realtà che la circonda, «nella responsabilità verso la rete di rapporti in cui siamo immersi e di cui siamo fatti».¹¹

In qualche modo, questa concretezza si fece visibile nelle sintesi dei lavori e nelle proposte dei cinque gruppi del Convegno: 1/ Non basta essere accoglienti; dobbiamo anzitutto *uscire*, andare incontro agli altri; 2/ Dobbiamo poi *annunciare* la persona e le parole del Signore; 3/ La missione – uscire e annunciare – richiede *abitare* il mondo radicati nel territorio, con un impegno concreto di cittadinanza; 4/ Le comunità e i singoli cristiani sono chiamati anche al compito di *educare*, consapevoli che l'educazione è questione decisiva; 5/ Il tutto, possiamo dire, teso a *trasfigurare* le persone e le relazioni.

2. Ripensare l'umanesimo

Le conclusioni di “Firenze '15”, pur essendo veramente suggestive e stimolanti, non possono rappresentare che una prima parola nel necessario dialogo che debbono aprire con lo “stato di coscienza” dell'essere umano contemporaneo.¹²

A partire dall'Illuminismo, di fatto, tutto è stato rimosso, discusso e sottoposto al tribunale della ragione umana. Niente scappa a un controllo che, a volte, tenderà purtroppo a eccedere in termini analoghi a quelli criticati nella tradizione e nelle autorità ecclesiastiche. Lo spostamento, rigido in tante occasioni, dalla trascendenza all'immanenza, dalla verticalità all'orizzontalità, ecc., ha scom bussolato l'ubicazione di Dio, delle persone e delle cose. Non si nega la divinità, tuttavia si modifica sostanzialmente la sua presenza nel mondo: l'essere umano è divenuto per davvero autonomo e la natura un qualcosa di meramente intramondano.¹³

¹¹ A. BAGNASCO, *Prospettive per il cammino futuro*, in www.firenze2015.it/le-conclusioni-del-card-bagnasco/. Il testo prosegue in questo modo: «[Il Prof. Magatti] ci ha anche ricordato ciò che caratterizza positivamente la storia del nostro Paese: il “made in Italy”, il volontariato, le centro città, l'artigianato, l'arte, la cura, la carità, le tante forme di sussidiarietà e di economia civile, la famiglia. Sono espressioni, queste, già presente nella nostra realtà, preziosa eredità affidata alla nostra responsabilità. Vorrei ricordare anche i 6 milioni di pasti che le nostre mense danno ogni anno; le 15 mila organizzazioni, iniziative, punti di incontro delle nostre realtà ecclesiali, e le 500 mila solitudini che ogni giorno incontrano questi punti luce sul territorio per ricevere un gesto, ma soprattutto per avere un momento di ascolto, per uscire, cioè, dal proprio essere invisibili».

¹² Uso l'espressione “nuovo stato di coscienza” seguendo il senso con cui viene adoperata – oppure altre simili, come «stato di coscienza dell'umanità» (*états de conscience*) – da C. Geffré 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'immobilità dell'esperienza religiosa cristiana (cfr. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983, 215-216).

¹³ L'Illuminismo, come ogni ribaltamento storico, ha un volto poliedrico; a ragione però si può affermare che il suo sforzo originale fu diretto a mostrare che la ragione umana era una specie di riflesso della luce divina. In linea di continuità con l'umanesimo rinascimentale, pretendeva unire la ragione e la rivelazione per far sì che Dio fosse vicino, non lontano e in permanente litigio o addirittura opposto all'autonomia e libertà umane. Tale impegno nella ricerca di Dio (senza negare la sua trascendenza o, meglio, per confermarla *razionalmente*) portava con sé l'idea di considerarlo presente nel più intimo della realtà. L'aspirazione segreta dell'Illuminismo, in questo senso, era volta a evidenziare che la rivelazione e la vera umanità convergono o, in fondo, dicono lo stesso: *ciò che è autenticamente umano deve portare dentro la capacità di rimandare a Dio*; il destino dell'umanità e i disegni di Dio si esprimono nella stessa storia, quella cioè della progressiva e autentica umanizzazione. In definitiva, l'Illuminismo ebbe una speciale coscienza di questo particolare assestamento della trascendenza nel profondo dell'immanenza, cercando una nuova visione interiore che, per tante ragioni, non finì per consolidarsi. I. Kant, E.G. Lessing, J.G. Herder, J. Locke, ecc. costituiscono altrettanti esempi del dato (cfr. P. HAZZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Fayard, Paris

Ebbene, i presupposti fondamentali dell'Illuminismo ci hanno portato a una situazione di «cambio epocale». Ma, intendiamoci: di fronte all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, alla razionalità secolarizzata (o laica)... , non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità: il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano.¹⁴ Di conseguenza, ecco sia la base del dialogo che il *partner* principale della Chiesa per ripensare l'umanesimo.

2.1. Rottura con i suggerimenti normativi del passato e pluralismo

Se pensiamo, ad esempio, alla religione cattolica, adesso risulta quasi impossibile immaginare come la rappresentazione che il cristiano aveva di se stesso e del mondo fosse contenuta nei primi capitoli della Genesi; i suoi orizzonti storici, quelli dell'apocalittica giudaica, dell'astrologia tolemaica, delle dottrine sulla creazione e sull'immortalità dell'anima.¹⁵ Tutto quanto si dichiarava scienza autentica perché consegnava una conoscenza certa delle cose. Malgrado fosse attaccato da tutte le parti e deteriorato dal tempo, questo disegno sopravvisse fino a poco fa e ancora non sono disperse completamente le sue ceneri, tanto che più di uno – di fronte alla scienza attuale che ammette solo delle *probabilità* – continua ad invocare l'Araba Fenice delle vecchie certezze... (si pensi alle diatribe contro l'evoluzionismo e al ritorno del creazionismo).¹⁶

Senza entrare a discutere il concetto di modernità, ben possiamo adesso comprenderla – con J. Habermas – come un processo di «rottura con i suggerimenti normativi del passato» che le sono estranei.¹⁷ Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in se stessa. Dunque, non possiamo definirla (*in astratto*) né essenzialmente né esclusivamente come un “insieme di capacità” che rimandano a certa sostanza o istanza in possesso di una coscienza “in generale o pura”, che serve poi come presupposto per dedurre (*conferire ragione*) e organizzare la conoscenza e l'azione. La ragione s'inserisce nel modo umano di essere nel mondo, ossia, nei suoi dinamismi antropologici, storici e nella sua natura linguistica: siamo, per così dire, sistemi viventi che esistono nel linguaggio. Di conseguenza, non c'è conoscenza che non sia umana, con tutte le conseguenze: non è possibile cioè una conoscenza “a-storica” e “a-linguistica”.

Arriviamo in questo modo al *cambio epocale* che determina la nostra “situazione ermeneutica”.¹⁸ Alcuni cercano di interpretarla a partire di diagnosi monotematiche: in simile prospettiva si collocano autori come U. Beck (*società del rischio*), Z. Baumann (*società liquida*), oppure

1963; ID., *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968; W. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México 1947; A. KOYRE, *Du monde clos à l'univers infini*, Presses Universitaires de France, Paris 1962).

¹⁴ Ma la cortesia non toglie la gagliardia: non pochi ingredienti del complesso percorso che delimitiamo come “modernità” sono stati oggetto di numerose critiche e debbono ancora essere sottoposti, come ogni prodotto umano, ad una costante revisione. Non ci vogliono molte disquisizioni per capire che il progetto moderno è lontano dall'aver raggiunto le previsioni tracciate dall'Illuminismo. I rischi sono molteplici ed evidenti: ridurre il concetto di natura a quello di libertà; slegare la ragione e la storia, soppiantare la prudenza e la stessa idea di progresso con il semplice fluire; difendere il cambio per il cambio.

¹⁵ Tale era, ad esempio, lo “sfondo scientifico” di Tommaso d'Aquino che, di conseguenza, costruì una teologia intesa come “scienza delle conclusioni” in senso aristotelico.

¹⁶ Cfr. CH. DUQUOC, *La teologia in esilio*, Queriniana, Brescia 2004.

¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 16.

¹⁸ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, 551-635.

quelle interpretazioni che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo, per esempio, la radice dell'attuale situazione socio-culturale. Altri, invece, optano per cercare una comprensione della rottura che sta alla base e identifica tale cambio epocale. Mi pongo in questa ultima direzione, considerando – serva la necessaria semplificazione – che la chiave interpretativa più adeguata per capire il momento presente è il *pluralismo*.¹⁹

Il pluralismo, in effetti, si presenta come l'autentico perno interpretativo in grado di decifrare la nostra situazione ermeneutica, costituisce cioè il supporto in cui convivono e persino gareggiano fra di loro, con naturalezza, diverse visioni del mondo. Tale disposizione è il risultato normale che deriva dall'universo simbolico moderno: il pluralismo poggia su una visione antropologica che ritiene l'uomo capace di autodeterminarsi a partire dalla sua ragione e, oltre a rappresentare una questione centrale dello spirito umano, appare come un'esigenza radicata nella natura e nella storia. Il pluralismo socio-culturale, quindi, incarna una condizione irrinunciabile e, insieme, un contenuto essenziale della libertà umana, nonostante i molti rischi che possa implicare. La natura umana e la realtà sono plurali: questo è un fatto così incontrovertibile che basterebbe la più elementare giustificazione per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga.

Molteplici forze di varia natura – cioè, diversi interessi e ideali sociali, economici, politici o religiosi, e gruppi, organizzazioni e istituzioni ugualmente eterogenei – presentano legittimamente le loro interpretazioni e opzioni, disputandosi il senso della vita, del mondo e della storia. Questo pluralismo non consente, immediatamente e a basso costo, una trasposizione unificatrice: il valore universale di qualsiasi affermazione si costruisce attraverso il dialogo e lo scambio di argomentazioni in grado di promuovere accordi, in cui nessuno pretenda di possedere la verità assoluta, ma in cui tutti devono mostrarsi disponibili ad edificare quel consenso capace di riconoscere quanto possediamo in comune come patrimonio storico, culturale, scientifico, religioso, ecc.

Nel momento di delimitare un po' meglio i profili del pluralismo non si possono accettare mezzi termini o equivoci di alcun genere: non si può ignorare o smentire che il pluralismo è un marchio per eccellenza del nostro tempo. Questo non vuol dire che il dato acquisisca, *ipso facto*, la patente di legittimità; tuttavia rimane l'indicatore più evidente e palpabile del cambio radicale di modello o paradigma di cui l'uomo moderno si serve per intendere e spiegare la realtà. Il pluralismo condensa ed esprime direttamente la rivoluzione introdotta dalla modernità nelle forme di pensare, valorizzare e organizzare la vita personale e sociale. In altre parole, il pluralismo riassume il mutamento dei parametri culturali con cui l'essere umano ha trasformato radicalmente la sua maniera di essere e di stare nel mondo.²⁰

¹⁹ Ho studiato il tema in altre pubblicazioni; cfr., per esempio, J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 53-73.

²⁰ È ovvio che cambio di paradigma non equivale a cancellazione del passato, e che l'oblio della "questione della verità" costituisce un ostacolo cruciale per il pensiero contemporaneo. Tuttavia, la verità non esiste in una forma astratta, bensì sempre accessibile ed espressa con una determinata prospettiva storica; e neanche il pluralismo conduce necessariamente al relativismo oppure all'indifferentismo rispetto alla verità, tranne che nella sua versione decadente o degenerata. Disgraziatamente il cristianesimo – non sempre disponibile all'avventura moderna – rimase alquanto ancorato al modo d'interpretare "di sempre" e ad un modello esplicativo premoderno e, per questo, entrò in rottura col mondo; sicuro nel suo crescente autismo, e incapace di assimilare i cambiamenti in corso, doveva attendere l'ultimo Concilio per recuperare la voglia di dialogare e di guardare con simpatia verso il mondo moderno. Il pluralismo, in definitiva, non è tanto frutto dei capricci della modernità quanto il risultato della convergenza e divergenza di numerosi fattori particolari. Manifesta, insomma, la ricchezza universale e, seppure renda più

2.2. Umanesimo e svolta antropologica

La modernità ci obbligò alla cosiddetta “svolta antropologica”, anzi, a una “rotazione antropologica” radicale: il teocentrismo assoluto lasciò il posto all’antropocentrismo (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Con Descartes e Kant, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, Dio e le religioni inclusi; che anela con veemenza ad abbandonare la sua “colpevole minorità” e reclama il diritto di controllare le sue idee e credenze, di regolare liberamente e ragionevolmente il suo comportamento.

L’inedita prospettiva antropologica odierna – mi soffermo in qualche conseguenza della svolta antropologica particolarmente significativa per il ripensamento dell’umanesimo – contiene un concetto di essere umano e di mondo radicalmente nuovi...: il mondo è adesso definito più come storia che come natura, superando così la classica visione fissa e gerarchizzata – difesa e trasmessa dal pensiero cattolico –; l’uomo viene considerato un essere in perpetua creazione di sé stesso, con la conseguente trasformazione tanto delle strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l’autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come del modo di avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressione di una razionalità “non dipendente” o semplicemente non deduttiva.

La modernità, serva di nuovo la semplificazione, si caratterizza per riconoscere all’essere umano la capacità di determinare in modo autonomo ciò che ha senso o costituisce la norma.²¹ Inoltre, nel XX secolo, all’attuarsi della cosiddetta “svolta linguistica”, questa visione si muove drasticamente realizzando un salto qualitativo che trasforma in profondità l’antica connessione tra “linguaggio-realtà-verità”. Di fronte alla classica interpretazione della parola umana come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità ed immagine perfetta delle cose o riflesso delle idee divine, emergono considerazioni inedite: 1/ Più che espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, il linguaggio è la struttura che interviene nella formazione degli stati mentali e, in qualche modo, costituisce la persona; 2/ Per questo non è uno strumento puro, in quanto rispecchia ed è condizionato dalla comunità e dalla cultura, così come dal soggetto che lo utilizza – più che “oggettività”, le parole dicono il soggetto e le sue esperienze personali e sociali –; 3/ Infine, la “parola è azione” poiché significare è agire sul mondo, tuttavia la parola non è espressione trasparente della vita e della realtà che cerca di descrivere, in quanto né i vocaboli né le formule linguistiche mantengono lo stesso significato, il quale varia al ritmo della storia, della cultura e delle esperienze umane.

Il linguaggio, dunque, modella e condiziona la persona, la quale – allo stesso tempo – sviluppa con esso un processo evolutivo continuo. L’essere umano, da una parte, deve formulare

complicato l’orientamento vitale delle persone per il moltiplicarsi delle offerte e delle possibilità, non può essere interpretato riduttivamente come un segnale di confusione o debolezza. *Più che difficoltà, il pluralismo è possibilità.* Tuttavia, possibilità non è uguale a garanzia, e occorre riconoscere che l’attuale complessità sociale trasforma il pluralismo non solo in un argomento teorico ma anche in un grave problema pratico, che può tradursi in esperienze di disorientamento e persino di caos.

²¹ Ed è proprio qui che il confronto fra l’universo della fede (o delle religioni) e l’universo della modernità risulta cruciale, perché – per esempio – lo stesso processo particolare della “secolarizzazione interna della religione” implica uno spostamento intimo del regime della verità: adesso, più che muoversi nel piano della conformità, si privilegia quello dell’autenticità.

linguisticamente la sua esperienza per viverla coscientemente; dall'altra, lo stretto vincolo esistente tra il linguaggio e l'universo simbolico imperante provoca continui spostamenti semantici del significato concreto delle parole. Come ogni aspetto della vita e della storia, il linguaggio è un sistema in perenne movimento, che avvolge tutta la persona. Per essere linguaggio, alla fin fine, siamo "esseri di comunicazione": la nostra natura, originariamente, è linguistica e ci colloca sempre in un ambiente comunicativo e socio-culturale.

Di fronte a quanto detto finora, dobbiamo riconoscere che l'antropologia e l'esperienza cristiana – la sua narrazione o le formule della fede – nascono all'interno di un *orizzonte culturale statico*. Una concezione astratta (ed essenzialista) della realtà dove tutto era fissato fin dall'inizio, dove pure il movimento era già determinato e non ammetteva deviazioni. Sotto questa prospettiva, la creazione e la storia umana erano pensate perfette e complete; in quanto il male e le imperfezioni si ritenevano conseguenze negative posteriori (il peccato!) o causate da interventi di agenti perversi (il demonio!). Per una cultura così, ogni novità desta sospetti: la perfezione dell'uomo sta al principio (il paradiso!) e ciò che conta è il ritorno a quelle origini o la restaurazione del passato (la redenzione!).

La modernità, all'opposto, ci ha introdotto in una *visione dinamica*: la perfezione non sta più negli inizi, ma alla fine del cammino evolutivo, e per conoscerla non bisogna tanto volgere lo sguardo indietro quanto guardare in avanti, proiettarsi verso il futuro. Per una visione di questo tipo, il tempo e la storia acquisiscono una valenza straordinaria: più che il luogo dove accadono le cose, configurano la struttura profonda di quanto accade, l'intima realtà dello stesso essere umano.²²

3. «Così umano può esserlo solo Dio»²³

La questione dell'umanesimo, in definitiva, ci riporta al tema della conoscenza umana, a una delle questioni centrali cioè dell'Illuminismo e del nostro tempo: *Was kann ich wissen?* (Cosa posso conoscere?). I. Kant aveva ragione nel porre questa domanda: dalla risposta a "cosa possiamo conoscere", dipende in gran parte quell'altra relativa al punto interrogativo centrale della vita, ovvero, "che cosa è l'essere umano".

Quando non si conosceva bene la natura linguistica e interpretativa dell'uomo, nel nostro caso cristiano, il contenuto della teologia finì per identificarsi con l'etimologia del termine: discorso o trattato su Dio. Una volta saputo che parlare di Dio era allo stesso tempo parlare dell'essere umano, la teologia cominciò a spostarsi sempre di più sulla *correlazione critica tra l'esperienza del cristianesimo* (comunità primitiva e attuale) e *l'esperienza storica delle donne e degli uomini del nostro tempo*. Inoltre, se non esiste un sapere diretto della realtà al di fuori del linguaggio – sapere che è sempre frutto di interpretazione –, la *ragione teologica* deve essere intesa

²² Purtroppo esiste una differenza significativa tra l'esperienza umana odierna e l'esperienza cristiana: la prima accoglie con disinvoltura le sfide del nuovo stato di coscienza dell'uomo moderno, mentre la seconda diffida in qualche modo tanto della ragione umana come del senso che questa può raggiungere in maniera autonoma. Tale diffidenza fa sì che si conservi uno schema concettuale ed interpretativo oltremodo incapace di sintonizzarsi con le nuove forme di sentire, desiderare, interpretare e agire delle persone, dei giovani contemporanei.

²³ L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis 1972, 193.

come *ragione ermeneutica*, il che comporta passare dal “sapere” (costituito) alla “interpretazione” (in permanente costruzione) o ad una teologia interamente ermeneutica.²⁴

Solo indirettamente mi avvicinerò a questi argomenti. Chiuderò l’articolo, dunque, trattando di individuare, da una parte, alcuni tratti fondamentali dell’orizzonte generale dell’umanesimo, dove collocare il dialogo culturale e religioso; dall’altra, certi elementi e implicazioni del rapporto tra l’umanesimo e la fede cristiana.

3.1. La dignità dell’«animale simbolico» e i diritti umani

Nella prospettiva di quanto ho detto a proposito del ripensamento dell’umanesimo, a ragione il processo di umanizzazione ha potuto essere descritto come un processo di simbolizzazione.²⁵ Un semplice sguardo agli ambiti dove l’essere umano “si realizza” come tale – identità personale, relazioni, mondo etico ed estetico, ecc. – ci mostrerebbe altrettante realtà riempite di simboli. «La radice di questa meravigliosa possibilità del reale di farsi finestra visibile verso l’invisibile risiede nel fatto che l’essere umano è quel piccolo mondo, riassunto di tutti i mondi, nel quale “il visibile” diventa trasparenza dell’“invisibile”, la realtà finita si apre all’infinito, la fugacità del tempo si carica di eternità».²⁶ Le persone, quindi, non vivono soltanto in un puro universo fisico, ma in un universo simbolico: «Il linguaggio, il mito, l’arte, la religione – vale a dire, gli ambiti in cui si mostra e realizza la forma di essere nel mondo propria dell’uomo – costituiscono parti di quest’universo; formano i diversi fili che intessono la rete simbolica, la trama complicata dell’esistenza umana».²⁷

I simboli emergono come manifestazione della libertà e dell’originalità dell’umano. La simbolizzazione si realizza mediante tutte le diverse dimensioni dell’essere umano e si esprime nelle differenti azioni della ragione, che perciò mai dobbiamo concepire come contrapposte tra loro –; ecco in genere le tre fondamentali: il pensiero logico, il sapere concettuale e l’intelligenza propriamente simbolica. L’uomo simbolizza tramite raffigurazioni dove, attraverso una realtà naturale, si fa presente un’intuizione o significato nuovo, accessibile soltanto in questa maniera.²⁸

²⁴ Cfr. C. GEFRE, *Le christianisme au risque de l’interprétation*, 19-104.

²⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México 1944, 17-121; Id., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia (3 voll.), Firenze 1964-66.

²⁶ J. MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 125.

²⁷ E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, o.c., 58. «Perciò – conclude l’autore –, anzi che definire l’uomo come un *animale razionale* dobbiamo definirlo come un *animale simbolico*. Di conseguenza, possiamo specificare la sua differenza specifica e possiamo comprendere il nuovo cammino aperto all’uomo: il cammino della civilizzazione» (*Ibidem*, 60). L’uomo dispone di una forma tutta particolare per adattarsi alla realtà: tra il sistema recettore e quello agente si situa quanto E. Cassirer ha denominato il “sistema simbolico”. In altre parole, l’intelligenza umana è in grado di spaccare il circuito animale dell’azione: in senso stretto, perciò il simbolo è una “esclusiva umana” e implica la rottura della catena “stimolo–risposta” con l’inserimento del sistema simbolico e della libertà nel progettare la risposta, senza che questa sia determinata automaticamente dallo stimolo.

²⁸ Il processo ordinario del pensiero va da queste intuizioni simboliche alla spiegazione di esse tramite concetti ogni volta più chiari e distinti; nel farlo, troviamo il vantaggio di dominare e spiegare meglio la realtà, ma sempre con il rischio di dimenticare le caratteristiche originarie e di ridurre la ragione alla dimensione puramente esplicativa e strumentale. Tutto poggia sulla nostra capacità di separare lo stimolo dalla risposta: fra i sensi e la realtà che produce gli stimoli s’interpone un *processo di simbolizzazione*, la cui base si trova nella concettualizzazione dell’universalità, della validità, dell’applicabilità e della variabilità di ogni concetto. Tale dinamismo, dove si situa la soglia

Tutto ciò rimanda alla “differenza antropologica”, propria dell’intenzionalità umana e vincolata intimamente alla ricerca di senso, al mistero insondabile della vita; rimanda cioè a quel sostrato o struttura antropologica che nessuna conoscenza o scienza può spiegare affatto giacché riguarda “l’investimento umano sull’invisibile”: la chiave risiede nelle dimensioni d’invisibilità e di alterità che sono una parte costitutiva di ogni essere umano. In altri termini, «c’è nell’uomo dell’assoluto, perché non c’è altro termine per designare l’inderivabile, l’irriducibile, l’intransigibile che incontriamo nella nostra esperienza della verità, dell’altro, di valori che ci fanno uscire da noi stessi». ²⁹

Tra le pieghe di queste riflessioni si cela la base su cui poggia l’umanesimo: l’essere umano solo trova il suo vero senso nell’apertura all’altro e, quanto meno, a un certo altrove o, più specificamente, nell’apertura alla trascendenza. ³⁰ Tutti siamo in grado, per così dire, di riconoscere il mistero della vita attraverso “esperienze di autotrascendenza” o autotrascendimento: «Si tratta di esperienze, secondo H. Joas, in cui una persona trascende se stessa, ma non – almeno non immediatamente – nel senso di conquiste morali, bensì nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell’essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé». ³¹

dell’umano, può essere compreso come un processo di separazione o distacco dalla realtà materiale o, meglio ancora, come un movimento di superamento della pura materialità che permette di trasformare gli oggetti delle sensazioni in realtà intelligibili e di diventare un possibile «luogo della verità».

²⁹ L. FERRY-M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium L., Napoli 2005, p. 56. Sono parole di M. Gauchet. A sua volta, osservando la differenza tra l’uomo e l’animale, L. Ferry associa il mistero o il sostrato antropologico su cui appoggia a una certa “disposizione meta-fisica” propria delle persone e attraverso la quale si rendono davvero conto di se stesse. Ateo convinto, Ferry osa addirittura la seguente conclusione: «Questa stessa differenza è il divino nell’uomo. Perché dico il divino nell’uomo? Perché se ammettiamo l’idea che l’essere umano ha la facoltà di allontanarsi o di emanciparsi da tutti i codici, se ammettiamo che la natura non è il nostro codice e che la storia non lo è di più... , se ammettiamo, quindi, che c’è una soprannaturalità e una transtoricità nell’essere umano, allora ci troviamo forse all’origine ultima del divino» (*Ibidem*, 69).

³⁰ Ovviamente il concetto di «trascendenza» non è univoco. Ma oggi possiamo dire che anche le persone areligiose non rifiutano pregiudizialmente la trascendenza e il sacro, nonostante siano convinte che la realizzazione o il fallimento della vita non si valutino più in termini di trascendenza o di sacro esterni a noi. Nel caso di queste persone, la trascendenza adesso rimanda non tanto al fondamento di un essere supremo quanto all’orizzonte di senso legato all’umanità: l’umanità o, meglio, le persone che la compongono hanno un valore comparabile ai modelli antichi – cosmologici o religiosi – di trascendenza. Si tratta della trascendenza nell’immanenza del proprio umanesimo: il nuovo modello di trascendenza non rimanda ad un piano superiore, non è più dominato da un “aldilà radicale”, ma risiede nella propria umanità e nella coscienza delle persone. L’originalità sta nel fatto che i valori della verità, della bontà, della bellezza, della giustizia e dell’amore... , sebbene non più fondati sulla divinità, non perdono il loro carattere sacro (staccato cioè da ogni possibilità di manipolazione o calcolo utilitaristico): non siamo noi ad inventarli, né possiamo disporre di essi a capriccio e, sotto questo aspetto, il sacro appartiene alla stessa struttura della coscienza umana. È anche certo, in ogni caso, che sebbene non sia possibile conoscere “il sacro” così come conosciamo “la natura”, tuttavia possiamo riconoscerlo: riguarda quello che in noi c’è di più prezioso, inviolabile e “incondizionato”, ovvero, l’umanità per cui ognuno può riconoscersi nell’altro. Per questo bisogna riconoscere che, in qualche modo, sono i “diritti dell’uomo” a costituire il nuovo testo sacro comune e non più la rivelazione divina (crf. L. FERRY, *Qu’est-ce qu’une vie réussie?*, Grasset, Paris 2002, 31-80). Tutti – persone religiose e areligiose –, possiamo capire che «siamo degli esseri finiti aperti sull’infinito [...], degli esseri effimeri aperti all’eternità; degli esseri relativi aperti all’assoluto. Quest’apertura è, appunto, lo spirito [...]. Essere atei non significa negare l’esistenza dell’assoluto; significa negare la sua trascendenza» (A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell’ateismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2007, 116).

³¹ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010, 10s.

Non è difficile passare da questa apertura e trascendenza alla “dignità universale” come fondamento dell’umanesimo³². In questo senso, ad esempio, K.-O. Apel e J. Habermas, ognuno a modo suo, hanno cercato di affermare la dignità umana universale identificandola come una delle condizioni «quasi-trascendentali» della comunicazione e interazione umane;³³ Ch. Taylor e H. Joas, invece, si concentrano decisamente sulla dignità e sui diritti a essa vincolati nell’ottica cristiana, legandoli cioè al carattere sacro di ciascun essere umano: il primo, riconosce che il cristianesimo e la modernità sono strettamente legati;³⁴ per il secondo, nel discorso sulla dignità umana, «piuttosto che interpretare ogni limitazione come una restrizione della nostra libertà, il punto chiave è la nostra volontà di tracciare una linea di confine e di rispettare volontariamente l’indisponibilità. Questo è il senso del discorso [...]; l’intenzione è di stabilire il valore assoluto di ogni essere umano, come un valore sacrosanto e indipendente da tutte le forme individuali che l’essere umano può assumere. [Valore e diritti] che alcuni sperimentano come vincolanti per ragioni religiose e altri per ragioni differenti».³⁵

Il processo di ripensamento dell’umanesimo sulla base della dignità universale si vincolerà strettamente alla progressiva realizzazione dell’idea di giustizia e raggiungerà una delle sue più importanti vette con la «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» (1948). Se alla libertà e alla democrazia uniamo la giustizia, la dignità universale e i diritti umani fondati su tale dignità, abbiamo davvero individuato gli elementi fondamentali che definiscono i contorni essenziali dell’umanesimo odierno.

Di fatto, le società democratiche sicuramente sono organizzate intorno ad una filosofia del senso o, meglio ancora, della civiltà che racchiude tre elementi fondamentali: diritti umani, uguaglianza e democrazia; tuttavia, non bastano per reggere il senso della vita umana, consapevole della sua contingenza. Vi è sempre, in qualche modo, l’appello ad un “fondamento più profondo” di questi elementi o di quelli presenti nelle Costituzioni democratiche che deve fare i conti con la trascendenza e la dignità inalienabile di oggi essere umano.³⁶ Comunque sia, sono ormai chiari i tre principi basilari della società attuale che, in qualche maniera, si allacciano e *allargano* le tre categorie della triade rivoluzionaria francese: 1/ I diritti umani e la libertà; 2/ L’uguaglianza tra tutti i membri della società; 3/ La democrazia o il principio che il governo sia basato sulla partecipazione e il consenso.³⁷

³² Secondo J. Kristeva, l’integralismo e le guerre di religione sollevano oggi «la necessità di rifondare l’umanesimo..., [tuttavia] non è altrettanto sorprendente che le nostre società secolarizzate abbiano trascurato l’incredibile bisogno di credere? Infatti sono convinta che se prendessimo sul serio il bisogno di credere pre-religioso, potremmo affrontare meglio, oggi, non solamente le derive integraliste della religione, ma anche molte impasse della società secolare» (J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma 2006, 165.).

³³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986; K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía* (2 vol.), Taurus, Madrid 1985; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985.

³⁴ Cfr. J.L. HEFT (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York 1999, 13-37; cfr. anche: CH. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.

³⁵ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, 166 (l’ultima frase traduce un’idea della Costituzione polacca nel suo preambolo); cfr. anche: ID., *La sacralità della persona. Una nuova genealogica dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2014.

³⁶ H. HABERMAS-CH. TAYLOR, *Dialogue*, in J. BUTLER-J. HABERMAS ET AL., *The Power or Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011, 60-69 (nel dialogo tra Habermas e Taylor, ovviamente, quest’opinione appartiene all’ultimo).

³⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 21-36.

3.2. Gesù, la freschezza del Vangelo e una «sinodalità missionaria»

Mons. Nosiglia – nella «prolusione» iniziale di “Firenze ’15” – affermava che «la sinodalità è lo stile della comunità cristiana». ³⁸ Dal canto suo, il Card. Bagnasco scommetteva nelle conclusioni su “una Chiesa sempre più missionaria”: «Per seguire e imitare Gesù, rendendolo presente agli occhi del nostro tempo, come Chiesa siamo chiamati a vivere in uno stato di continua missione». ³⁹ Entrambe le prospettive vanno interpretate alla luce dell'*Evangelii gaudium*, ⁴⁰ ossia, la nuova tappa evangelizzatrice ha un duplice obiettivo e, allo stesso tempo, due motori del rinnovamento: 1/ Tornare a Gesù Cristo (cfr. EG, 11-13; 262-267), ⁴¹ 2/ Ricuperare la freschezza del Vangelo (cfr. EG, 34-39; 111-134). ⁴²

La Chiesa, quindi, colloca la “ricostruzione dell’umano” o, in altre parole, l’affermazione dell’umanesimo – «quale compito primario e inscindibile dall’annuncio del Vangelo» – nelle direzioni indicate, cercando ovviamente di entrare in dialogo con «le dinamiche e ei bisogni del nostro mondo». ⁴³ In tale senso, concludo indicando, da un lato, il contributo essenziale che il cristianesimo può offrire alla ricostruzione; dall’altro, una delle implicazioni più determinanti per avere credibilità nel dialogo.

► L’UMANESIMO E I «BENI DELLA GRATUITÀ»

Sicuramente la fede cristiana può soprattutto dare spazi nuovi all’esperienza e all’intenzionalità umana nell’ambito dell’apertura agli altri e all’“Altro”, alla trascendenza. L’umanesimo ha bisogno di questa linfa vitale che ci porta al riconoscimento reciproco, a intuire il mistero dell’alleanza che ci unisce, a difendere e rispettare la dignità di ogni essere umano. ⁴⁴

Questa dignità ci ha consentito di affermare i “beni della giustizia” ⁴⁵ – vincolati ai diritti umani –, i beni cioè che identifichiamo adesso come (il minimo della) qualità di vita o i beni che

³⁸ www.firenze2015.it/la-prolusione-di-mons-nosiglia/. Insieme all’espressione riportata, che era uno dei titoli della prolusione, aggiungeva: “Questo stile di ricerca comune è una delle consegne più belle e significativi che a noi viene dalle prime comunità cristiane; Giovanni Crisostomo scriveva nel “Commento al salmo 149”: “La chiesa è sinodo” (Ex in Psalm 149,2 in PG 55, 493)».

³⁹ www.firenze2015.it/le-conclusioni-del-card-bagnasco/

⁴⁰ Tutti gli interventi fondamentali del Convegno («Prolusione», «Relazioni» e «Prospettive») concordano nel dato.

⁴¹ Cfr. J.A. PAGOLA, *Volver a Jesús*, PPC, Madrid 2014, 29-62.

⁴² Cfr. *Ibidem*, 63-93.

⁴³ «La ricostruzione dell’umano, che la Chiesa avverte come suo compito primario e inscindibile dall’annuncio del Vangelo, passa da un’attenta conoscenza delle dinamiche e dei bisogni del nostro mondo, quindi dall’impegno per una inclusione sociale che ha a cuore innanzitutto i più poveri» («Prospettive», relazione conclusiva del Card. Angelo Bagnasco).

⁴⁴ La fede cristiana si trova al centro della dinamica generativa sia della dignità universale che dei diritti umani, benché non sempre abbia sviluppato una relazione positiva nei riguardi, per esempio, di questi ultimi: “Non dovremmo dimenticare – ci ricorda H. Joas – quanto sia stato difficile per il cattolicesimo e anche per gran parte del protestantesimo europeo sviluppare una relazione positiva con i diritti umani, la libertà religiosa, la democrazia, l’economia di mercato e la pace mondiale. A partire dal 1791, la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica prese ad attaccare i diritti umani, perché erano percepiti come un aspetto del retaggio anticlericale e antireligioso della Rivoluzione francese...” (H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, 187s.).

⁴⁵ La progressiva realizzazione dell’idea di giustizia (particolarmente nella storia occidentale), come ho già ricordato, raggiunge una delle sue più importanti vette con la «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» (1948). Essa contempla non solo i diritti civili e politici, ma anche – negli articoli 22 al 26 – una seconda generazione di diritti, quelli chiamati sociali; ne discende, allora, che “cittadino è colui al quale... vengono riconosciuti e protetti non solo

ogni cittadino, per il fatto stesso di essere tale, può esigere nella propria comunità «per diritto»; non si tratta di favori o regali, bensì di esigenze di giustizia.

Tuttavia esiste un'altra sfera dell'esistenza umana, legata non tanto alla giustizia quanto alla compassione: lì risiedono i "beni della gratuità". La vita non può essere buona senza questi beni della gratuità che però hanno una peculiarità sconcertante: «nessun essere umano ha diritto ad essi, nessuna persona può reclamarli in stretta giustizia». Sto pensando, ad esempio, all'affetto, al senso della vita e alla speranza, alla consolazione, alla misericordia e alla compagnia, ecc.⁴⁶ Ecco la zona privilegiata dove giocare il proprio essere cristiano.

Le dinamiche socio-culturali sono un tantino diverse da quelle proprie della fede cristiana. Con essa, anzitutto, ci mettiamo sul terreno dell'alleanza (per questa ragione non c'è dubbio che la religione si snatura e si perverte quando viene utilizzata come piattaforma di potere oppure come arma da guerra). Il riconoscimento reciproco mette le persone davanti all'obbligo dell'alleanza (anzi, per noi cristiani, davanti all'immensità della grazia e del dono, davanti alla gratuità di chi si sente debitore per la sovrabbondanza del cuore. Grazia e gratuità, dono e sovrabbondanza che erompono nel racconto della Genesi e, più ancora, nel Vangelo di Gesù... dato che la legge venne per Mosè, ma fu il Cristo a portarci la grazia, il dono della salvezza).

Ebbene, la fede cristiana deve cercare di trasferire le sue risorse di senso e di gratuità alla società, ma non potrà farlo se non rispettando le procedure normative della legittimità culturale e democratica. L'identità collettiva esige sempre l'interazione politica tra le parti religiose e non religiose della popolazione, a patto che si riconoscano l'un l'altra come membri uguali della stessa comunità democratica.⁴⁷ In una simile direzione, J. Habermas ammette che i cittadini devono essere liberi di decidere se usare o meno il linguaggio religioso nella sfera pubblica; nel caso affermativo però si deve accettare che i potenziali contenuti di verità degli enunciati religiosi vengano tradotti in un linguaggio accessibile a tutti. In sostanza, l'Autore propone una regolazione concreta della partecipazione e collaborazione della religione nelle società laiche come segue:

- *Da parte religiosa: 1/ L'uso pubblico della ragione richiede che le religioni lascino le decisioni riguardanti la conoscenza mondana alle scienze; 2/ Le religioni devono rendere le premesse egualitarie della moralità dei diritti umani compatibili con i propri articoli di fede; 3/ Insieme a conciliare con la loro fede la base conoscitiva delle scienze socialmente istituzionalizzate, si esige dalle religioni un'ammissione trasparente della laicità democratica con la quale si governano le società pluralistiche e democratiche.*

i diritti civili e politici, ma anche quelli economici, sociali e culturali" (A. CORTINA, *Alleanza e contrato*, Trota, Madrid 2010, 56).

⁴⁶ "Nessuno ha diritto di essere consolato quando arriva la tristezza; nessuno può esigere speranza, se ormai non spera più [...], neppure può rivendicare che qualcuno gli contaghi illusione; nessuno può reclamare allo sportello un senso per la sua vita [...], nemmeno ha diritto di essere amato quando lo ferisce la solitudine [...]; nessuno ha neanche diritto a confidare che alla fine della storia non ci sia il più strepitoso dei fallimenti o la più vuota banalità. [...] Non sono questi... dei beni ai quali «abbiamo diritto» e che altri hanno «il dovere» di procurarci; tuttavia, sono necessità che le persone debbono risolvere per portare avanti una vita buona, sono bisogni che si possono colmare soltanto con gli altri. Con quelli che hanno scoperto non il *dovere della giustizia*, ma piuttosto la *obbligazione* [obbligazione] *gratuita e gioiosa* di avere gli occhi ben aperti davanti alla sofferenza. [...] Tutto risiede nella scoperta di quel «vincolo misterioso» che ci porta a condividere ciò che non può essere esigito come un diritto né darsi come un dovere, perché appartiene al largo cammino della gratuità" (*Ibidem*, 168s. e 171; cfr. 159-171).

⁴⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 677-744.

- *Da parte laica:* 1/ I cittadini “non credenti” sono obbligati a fare una riflessione sui limiti del proprio tipo secolare o “post-metafisico” di argomentazione; 2/ Lo Stato liberale non deve trasformare la debita separazione istituzionale tra religione e politica in un peso mentale e psicologico da imporre ai credenti; 3/ Il rispetto che i cittadini laici (senza religione) devono ai loro concittadini religiosi ha una dimensione epistemica, la cui base poggia sulla convinzione che le grandi religioni mondiali portano con sé, quanto meno, intuizioni ragionevoli ed esigenze legittime.⁴⁸

► «**SINODALITÀ MISSIONARIA**», **DEMOCRATIZZAZIONE E OPINIONE PUBBLICA NELLA CHIESA**

Il Convegno di Firenze permette parlare di una specie di nuovo concetto centrale nella prassi delle comunità cristiane: *sinodalità missionaria*. Ritengo che si debbono unire profondamente, dunque, il carattere sinodale della Chiesa e la sua identità missionaria. Forse tale vincolo ci permetterà ripensare due aspetti fondamentali che le società moderne assimilano all’umanesimo e, invece, la comunità cristiana ancora non riesce a integrare nella propria struttura ecclesiale. Mi riferisco – benché solo mi soffermerò a *esemplificare* con il primo – ai processi di democratizzazione e alla costituzione di gruppi di opinione all’interno della Chiesa.

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.⁴⁹

Ricapitolando, 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 – da una parte – ha espressamente ribadito la necessità per la Chiesa di vivere in uno «stato costante di riforma e purificazione» (cfr. LG, 8) e – dall’altra – che alla costituzione della Chiesa appartengono simultaneamente e necessariamente sia l’istituzione sia il carisma. Di conseguenza, accanto al necessario governo ministeriale c’è sempre la libera e non sempre prevedibile iniziativa dei suoi membri, conformemente alle loro capacità e qualità; in modo che i carismi non sono una “concessione” della gerarchia, bensì un stretto diritto liberamente e immediatamente donato dallo Spirito; al punto che – dirà Rahner – «il ministero intende se stesso prima di tutto come servizio al

⁴⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, 19-50.

⁴⁹ Cfr. K. RAHNER, *La grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970. “La Chiesa intesa come complesso sociale, si fonda unicamente sulla libera fede dei suoi membri. [Così che] mentre tutto ciò che è democratico nella società statale appare un movimento in contrapposizione all’appartenenza obbligata come dato previo, nella Chiesa la libera associazione non è solo un obiettivo, ma anche il presupposto della società ecclesiale. Il senso e l’obiettivo ultimi di ogni democrazia sono già, quindi, un presupposto della Chiesa” (p. 115). Rahner chiaramente sapeva benissimo che nella Chiesa vi è «molto di non democratico», a partire dal fatto stesso che i battezzati da piccoli, solo lentamente possono arrivare a una fede libera, senza la quale non si è membri della Chiesa in senso pieno (cfr. 115-116).

libero carisma, come servizio al discernimento degli spiriti, come servizio all'unità e alla comunione nell'amore dei molti carismi che l'unico e non manipolabile Spirito di Dio dona alla sua Chiesa». ⁵⁰

A partire da ciò, dobbiamo affermare che sicuramente è impossibile un dialogo e una prassi significativa nell'ambito dell'umanesimo 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». ⁵¹

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 dal 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). A parte le questioni dogmatiche che riguardano, ad esempio, lo sviluppo dei ministeri (la ministerialità dei laici, più in particolare), la “democrazia possibile” nella Chiesa deve partire dalla revisione della forma di esercitare l'autorità, così come della modalità dell'elezione dei vescovi e dei parroci, per concentrarsi poi nella rivitalizzazione del laicato. Riguardo a quest'ultimo aspetto, Rahner segnalava come decisive tre direzioni fondamentali:

- a. Cercare modi reali ed effettivi per un'autentica rappresentanza laicale (compreso il non rifiutarsi di “riflettere” sulla possibilità di “partiti” nella Chiesa). ⁵²
- b. Prendere sul serio l'esistenza e lo stimolo delle comunità di base, con strutture più flessibili.
- c. Riconoscere la legittimità e anche la necessità della formazione di un'opinione pubblica nella Chiesa, con il corrispondente pluralismo: «Se si esercita e diventa normale questa comprensione per un certo pluralismo nella Chiesa e nella sua opinione pubblica, allora sarà più facile e si potrà meglio praticare da ambo le parti (laici e gerarchia) un limpido atteggiamento democratico». ⁵³

“Corpo di Cristo” non si oppone a “Popolo di Dio”, anzi, il Vaticano II ha operato una vera *rivoluzione copernicana* in questo senso, ribaltando il modello preconconciliare per stabilire il «mistero della Chiesa» (cfr. LG, cap. I) sulla prima e radicale qualità di «Popolo di Dio» (cfr. LG, cap. II), e solo dopo, all'interno di questa base comune, prende in esame la sua «costituzione gerarchica» (cfr. LG, cap. III).

moral@unisal.it ■

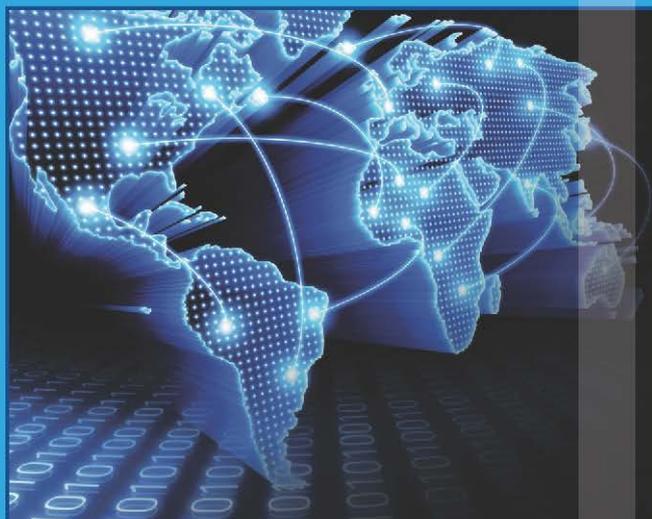
⁵⁰ *Ibidem*, 116.

⁵¹ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *La Chiesa oltre la democrazia*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2004, 23-54.

⁵² Cfr. K. RAHNER, *La grazia come libertà*, 113.

⁵³ *Ibidem*, 130.

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

Parlare di fede dopo (la provocazione del Papa a) Firenze

Salvatore Currò*

Speaking of Faith after (the Provocation of the Pope at) Florence

► SOMMARIO

Il discorso di Papa Francesco a Firenze ha spostato l'accento dalla preoccupazione di elaborare una visione antropologica cristiana alla necessità di prolungare gli atteggiamenti (o i sentimenti) di Gesù Cristo, quelli indicati nell'inno cristologico di Fil 2, 3-11. Gli atteggiamenti indicati sono l'umiltà, il disinteresse e la gioia. Essi rinviano a uno stile di azione e quindi anche di linguaggio. Dal punto di vista catechetico ci si può interrogare sullo stile della parola, problema in genere ignorato dalla catechetica e dalla teologia in genere. La parola non è soltanto veicolo di contenuti e non significa soltanto per quello che dice. Essa ha un corpo, è suono, dice una qualità di relazione. Queste dimensioni diventano particolarmente importanti quando la parola è chiamata a mediare la Parola o a farsene eco. La provocazione del Papa spinge allora a interrogarsi su una parola umile, disinteressata e gioiosa. Non è forse vero che la parola ecclesiale fa problema più per gli atteggiamenti che la attraversano che per quello che dice?

► PAROLE CHIAVE

V Convegno ecclesiale nazionale; Linguaggio; Papa Francesco; Stili di vita.

* **Salvatore Currò**, catecheta, è docente invitato per «Pastorale giovanile» nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

1. Dalla visione agli atteggiamenti, dal prendere posizione al posizionarsi in Cristo

Il discorso di Papa Francesco a Firenze¹ ha immesso aria nuova nel Convegno ecclesiale e ha aperto nuove possibilità di cammino alla Chiesa italiana. È come un invito a *cambiare registro*, e lo si coglie nell'approccio stesso alla questione del nuovo umanesimo, centrale nel Convegno e nell'attuale riflessione della Chiesa italiana. Il Papa rinuncia a elaborare una visione cristiana dell'uomo; orienta piuttosto, riprendendo l'invito di S. Paolo ai Filippesi, ad avere gli stessi sentimenti di Cristo Gesù (Fil 2,5). I tratti dell'umanesimo cristiano non sono gli elementi di una *visione*, ma sono i *sentimenti* (gli atteggiamenti, lo stile, il modo di porsi) di Gesù: «Non voglio qui disegnare in astratto un “nuovo umanesimo”, una certa idea dell'uomo, ma presentare con semplicità alcuni tratti dell'umanesimo cristiano che è quello dei “sentimenti di Cristo Gesù”».

Il cambiamento di registro è significativo. Potremmo anche esprimerlo così: dalla preoccupazione di definire o ridefinire un'antropologia cristiana alla preoccupazione di riflettere e intervenire sulle questioni (umane, sociali, ecclesiali) con atteggiamenti evangelici, evidentemente cercando soluzioni nel dialogo con tutti. L'apporto specifico cristiano sarebbe nel *prolungamento* dei sentimenti di Gesù, i quali «non sono astratte sensazioni provvisorie dell'animo, ma rappresentano la calda forza interiore che ci rende capaci di vivere e di prendere decisioni». La questione antropologica diventa questione di modi, di stile, appunto di atteggiamenti. Il titolo stesso del discorso, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, porta in questa direzione. È questione di vivere in Cristo, di cercare ciò che è davvero umano posizionandosi in Lui.

Questo spostamento di accento, dalla visione agli atteggiamenti, potrebbe sembrare un ripiego di debolezza. Esso, certo, relativizza un po' la preoccupazione di presentarci, negli attuali dibattiti antropologici, di fronte agli altri (i non cristiani) con la *nostra* visione e con la *nostra* idea o posizione; apre a un cammino *con* gli altri, più che *di fronte* agli altri, senza che questo significhi rinuncia al radicamento evangelico né rinuncia alla parola; insinua che la fedeltà a Cristo è, prima di tutto, fedeltà di sentimenti, di gesti e di stile, più che di visioni o di parole. Ma non si tratta di rinunciare alla visione né di sottovalutare la parola. Si tratta *solo* di riconoscere che una visione (dell'uomo, di Dio, della fede) è già intricata nei nostri stili e di riconoscere che la parola vive già di gesti, anzi è essa stessa gesto, relazione, azione. La parola non è solo, e nemmeno prima di tutto, veicolo di una visione (di una idea). Non lo è la parola umana, non lo è la parola di fede (che comunque è una parola umana), non lo è la Parola di Dio (del Dio che parla, comunque, per mezzo di uomini e alla maniera umana).² Lo spostamento sugli atteggiamenti riguarda il senso stesso della parola e della Parola di Dio; riguarda il senso del servizio alla Parola e della comunicazione della Parola.

È sulla qualità della parola, nella sua connessione con l'azione e anzi nel suo essere azione, che vorrei portare qui l'attenzione. Quali atteggiamenti (sentimenti) attraversano le nostre parole? Qual è lo stile, e quindi il senso, della parola, della parola di fede, della Parola di Dio? Qual è il senso di una parola che non si lascia imprigionare dalla visione? Quando una parola è parola di

¹ FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù. Incontro con i rappresentanti al Convegno*, in “Il Regno Documenti” 60 (2015) 35, 1-7.

² Cfr. DV 12.

fedele? Quando è all'altezza della Parola di Dio? E quando è una parola davvero umana? Quando la nostra parola comunica Dio? A quali condizioni il nostro parlare intercetta il parlare di Dio? Come può la nostra parola permettere o impedire a Dio di parlare?

Queste domande sono oggi tanto centrali quanto disattese dalla teologia. La teologia (compresa la catechetica, la teologia dell'evangelizzazione e della comunicazione) le ignora. Essa mette in rapporto la Parola di Dio e la parola umana sul piano dei contenuti, mediando il messaggio (il contenuto) della Parola con le domande, le aspettative e i bisogni dell'uomo di oggi. L'orizzonte di questo rapporto è quello di ciò che la parola (e la Parola) dice, della visione che la *p(P)arola* offre. Come se la *p(P)arola* non fosse anche, e prima di tutto, azione, relazione, contatto, stile, sentimento e atteggiamento; come se non fosse suono, come se non fosse esercizio corporeo. Le attenzioni di stile sono sempre considerate, in fondo, secondarie, subordinate al che cosa si dice, al che cosa dice la *p(P)arola*, ai contenuti, alla visione.

Eppure, quando Francesco mette l'accento sugli atteggiamenti, intercetta una questione oggi centrale. Lo avvertiamo talvolta in ambito ecclesiale. Il problema, più che di ciò che la Chiesa dice, è di come la Chiesa dice ciò che dice e di quali atteggiamenti informano le parole e le posizioni della Chiesa. La provocazione del Papa potrebbe aprire a un nuovo linguaggio?

2. Umiltà, disinteresse e beatitudine: i sentimenti di Cristo danno forma alla parola

Lo spostamento di accento sugli atteggiamenti non rimane generico e senza contenuti. Francesco indica tre atteggiamenti/sentimenti: l'«umiltà», il «disinteresse», la «beatitudine». Sono i sentimenti di Gesù, iscritti nella carne della Chiesa, da abitare, da prolungare. Sono lo stile e la forma della Chiesa. Riprendiamo questi tre atteggiamenti, così come il Papa li presenta, per interrogarci, poi, sulle implicazioni per la parola ecclesiale.

Innanzitutto «l'umiltà». Francesco richiama l'invito di Paolo ai Filippesi: «Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a sé stesso» (Fil 2,3). L'invito si fonda sul fatto che «Gesù non considera un "privilegio" l'essere come Dio (Fil 2,6). Qui - prosegue il Papa - c'è un messaggio preciso. L'ossessione di preservare la propria gloria, la propria "dignità", la propria influenza non deve far parte dei nostri sentimenti. Dobbiamo perseguire la gloria di Dio, e questa non coincide con la nostra. La gloria di Dio che sfolgora nell'umiltà della grotta di Betlemme o nel disonore della croce di Cristo ci sorprende sempre».

Il secondo sentimento, «che dà forma all'umanesimo cristiano», è «il disinteresse». Il punto d'appoggio è dato ancora dal testo di Paolo: «Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri» (Fil 2,4). Commenta il Papa: «Dunque, più che il disinteresse, dobbiamo cercare la felicità di chi ci sta accanto», perché «l'umanità del cristiano è sempre in uscita. Non è narcisistica, autoreferenziale». E aggiunge: «Quando il nostro cuore è ricco ed è tanto soddisfatto di sé stesso, allora non ha più posto per Dio. Evitiamo, per favore, di "rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli"». ³ L'apertura agli altri, la capacità di donarsi e la disponibilità allo Spirito, sono segno di vera umanità secondo il Vangelo: «Il nostro dovere è lavorare per rendere questo mondo un posto migliore e lottare. La nostra fede è rivoluzionaria per un impulso

³ Si cita qui EG 49.

che viene dallo Spirito Santo. Dobbiamo seguire questo impulso per uscire da noi stessi, per essere uomini secondo il Vangelo di Gesù. Qualsiasi vita si decide sulla capacità di donarsi. È lì che trascende sé stessa, che arriva ad essere feconda».

Il terzo sentimento è la «beatitudine». Essa è costitutiva della vita cristiana: «Il cristiano è un beato, ha in sé la gioia del Vangelo». Il riferimento è ancora alla *kénosis* di Gesù e alle beatitudini: la felicità è connessa con la povertà nello spirito e con l'umiltà. «Nelle beatitudini il Signore ci indica il cammino. Percorrendolo noi esseri umani possiamo arrivare alla felicità più autenticamente umana e divina. Gesù parla della felicità che sperimentiamo solo quando siamo poveri nello spirito». È la via dei grandi santi ma anche di tanta gente umile: «Per i grandi santi la beatitudine ha a che fare con umiliazione e povertà. Ma anche nella parte più umile della nostra gente c'è molto di questa beatitudine: è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede; la ricchezza del sacrificio quotidiano di un lavoro, a volte duro e mal pagato, ma svolto per amore verso le persone care; e anche quella delle proprie miserie, che tuttavia, vissute con fiducia nella provvidenza e nella misericordia di Dio Padre, alimentano una grandezza umile». E ancora, ripensando alle beatitudini del vangelo: «Le beatitudini che leggiamo nel Vangelo iniziano con una benedizione e terminano con una promessa di consolazione. Ci introducono lungo un sentiero di grandezza possibile, quello dello spirito, e quando lo spirito è pronto tutto il resto viene da sé. Certo, se noi non abbiamo il cuore aperto allo Spirito Santo, sembreranno sciocchezze perché non ci portano al “successo”. Per essere “beati”, per gustare la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, è necessario avere il cuore aperto. La beatitudine è una scommessa laboriosa, fatta di rinunce, ascolto e apprendimento, i cui frutti si raccolgono nel tempo, regalandoci una pace incomparabile: “Gustate e vedete com'è buono il Signore” (Sal 34,9)!».

Questi tre sentimenti/atteggiamenti si presentano strettamente connessi tra loro. Essi dicono un umanesimo «che nasce dall'umanità del Figlio di Dio», danno qualità evangelica e di apertura al cammino sinodale della Chiesa italiana e liberano dalla tentazione del potere: «Questi tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal “potere”, anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all'immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all'altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù ci dicono che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste. Le beatitudini, infine, sono lo specchio in cui guardarci, quello che ci permette di sapere se stiamo camminando sul sentiero giusto: è uno specchio che non mente». Una Chiesa che prolunga gli atteggiamenti di Gesù è una Chiesa aperta, che dialoga, che cerca con gli altri le soluzioni ai problemi, non arroccata su se stessa: «Una Chiesa che presenta questi tre tratti – umiltà, disinteresse, beatitudine – è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente. L'ho detto più di una volta e lo ripeto ancora oggi a voi: “preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti”».⁴

Come prolungare questi atteggiamenti? Come essi possono prendere forma nella comunità ecclesiale? I tre atteggiamenti, come si è visto, hanno il loro perno nella *kénosis* del Cristo e

⁴ Si cita EG 49.

ci mettono in guardia dalla tentazione del potere (dei privilegi, del centralismo). La tensione *ricchezza-povertà, affermazione di sé-svuotamento, centramento su di sé-decentramento sugli altri* attraversa l'esperienza ecclesiale, come anche tutta l'esperienza umana. Il linguaggio, connesso con tutta l'esperienza, è come il teatro in cui va in scena questa tensione.

Ci interroghiamo qui sul linguaggio ecclesiale, con particolare attenzione alla parola. La parola è invisibile, è come l'aria che si respira, che non si vede ma che è essenziale a vivere. Essa lascia credere di non avere un corpo, di potersi separare dalle azioni, ma in realtà è connessa profondamente con le azioni, è azione essa stessa. La parola è nel segno dell'ambiguità. Può apparire umile, disinteressata, serena, ma in realtà può nascondere arroganza e violenza. Può essere urlata, ma nascondere debolezza. Può apparire labile, sommessa, come una canna quasi spezzata dal vento, eppure essere stabile come una roccia. Può sembrare un semplice *flatus vocis* ma essere invece forte e tagliente come una spada. La parola, soprattutto nei contesti che si ispirano a grandi ideali, può assumere connotazioni ipocrite: può dare la parvenza di una misura alta ma coprire in realtà la distanza dai valori e dagli ideali. L'ambito ecclesiale, proprio perché sfidato a prendere la misura da Gesù Cristo, è soggetto a situazioni ambigue. La parola è sotto l'influsso benefico dell'evento che sa purificarla, interromperla col silenzio, relativizzarla, ricondurla alla Parola divenuta carne; allo stesso tempo la parola può coprire la distanza dall'evento, o diventare una scorciatoia che illude di essere in rapporto con l'evento. Essa può facilmente e sottilmente diventare ipocrita. Bisogna essere avvertiti di questo.

I tre atteggiamenti danno forma alla Chiesa solo se informano di sé la parola. Non si tratta solo di far precedere i gesti alle parole o di far seguire alle parole i gesti. Non si tratta solo di conformare gesti e parole, di essere coerenti. Si tratta di dare alla parola forma cristiana. Si tratta di *evangelizzare la parola*, non solo di *evangelizzare con la parola*. Si impongono quindi delle domande. Come far sì che i tre atteggiamenti ispirino e informino di sé la parola ecclesiale? In concreto: come praticare una parola umile, disinteressata e gioiosa? E non è forse vero che talvolta la parola ecclesiale è avvertita sottilmente arrogante (carica di potere), interessata e a volte anche triste o addirittura depressa? Non abbiamo talvolta la sensazione che la parola ecclesiale è tenuta a distanza per ragioni di stile e di atteggiamenti, più che per quello che dice? Come passare da una parola arrogante a una parola umile? da una parola interessata a una parola disinteressata e gratuita? Da una parola triste e presaga di sventure a una parola di gioia, che fa presentire beatitudine?

3. La propria gloria o la gloria di Dio? La parola umile

Il dilemma di cercare la propria gloria o la gloria di Dio, di agire con superiorità o con umiltà, per influenzare gli altri o per riconoscerli e accoglierli (considerandoli superiori a se stessi) attraversa l'esperienza cristiana. Questo dilemma attraversa dunque anche il linguaggio e l'esercizio della parola. Questa si qualifica sempre, nell'ottica di fede, come traccia della gloria di Dio o come segno di affermazione di sé, come parola che permette alla Parola di dirsi o come parola difensiva e protettiva della propria chiusura. L'alternativa non è davanti a noi, ma ci attraversa. Attraversa la parola in quanto tale e non solo per quello che la parola dice. In altri termini: la parola è parola che glorifica Dio non quando e perché parla della gloria di Dio; potrebbe parlare di Dio senza glorificarlo. Lo è invece quando parla (di Dio o dell'uomo) lasciandosi animare da Dio stesso. È un problema di *animazione* o di *ispirazione*. Chi parla quando io parlo? La mia parola è

parola mia o parola che mi è donata, parola gonfia di sé o parola ispirata? Col linguaggio di S. Paolo, potremmo chiederci: è parola secondo la carne o secondo lo Spirito? *Chi dice quello che tu dici? Dici questo da te stesso o la tua parola ti viene da qualcun altro?*

Tale dilemma della parola si incrocia, nell'esperienza cristiana, con la Scrittura. La Scrittura, in effetti, è come il luogo di appoggio perché la parola sia *ispirata*, liberata dall'illusione di cominciare da se stessa per farsi parola ospitale, povera e umile e pertanto carica dell'agire di Dio. La parola di fede è parola *secondo le Scritture*. Non solo parola che spiega e interpreta la Scrittura, ma innanzitutto parola che si nutre di Scrittura, che si modella e si appoggia appunto sulla Scrittura. La Scrittura, prima di rinviare a dei contenuti, è un luogo, un ambiente da abitare, è aria da respirare, atmosfera e ambientazione della parola. La parola vive di Scrittura, proprio mentre permette alla Scrittura di prendere vita, perché senza la parola la Scrittura sarebbe lettera morta. La Scrittura attende la parola, mentre la radica a sé, come alla traccia dell'evento della salvezza. La Scrittura attende sempre compimento, attende cioè qualcuno che le dia vita.

Il rapporto della parola con la Scrittura non è quindi solo rapporto di interpretazione, nell'ordine dei significati, ma è rapporto *quasi corporeo* o *quasi sacramentale*, nell'ordine dell'evento.⁵ La parola dà corpo alla Scrittura, e prende corpo allo stesso tempo dalla Scrittura. La Scrittura non è segno vuoto; è l'ultima traccia dell'evento. È come la cenere rimasta a fuoco quasi spento, ma cenere che nasconde ancora il fuoco e che può produrre nuovo fuoco. Questo salutare intreccio di parola, evento e Scrittura affiora particolarmente nell'esperienza liturgica. Lì la parola si accompagna a gesti; una comunità vive di un evento che si dà *solo sacramentalmente*, e pertanto realmente e attualmente. Senza la parola (l'esperienza, la vita) della comunità non si dà l'evento, ma è l'evento che fa la comunità, e che dà senso alla parola. È la parola che fa il sacramento, accompagnando un gesto e appoggiandosi alla Scrittura, ma è l'opera di Dio (l'evento di grazia) che dà vita e senso al gesto e alla parola. La parola manifesta qui tutta la sua povertà e allo stesso tempo tutta la sua forza. La parola umana si fa luogo della Parola di Dio. Parola umile ma che glorifica Dio.

Sarebbe sbagliato pensare che la parola ispirata e la parola sacramentale siano come una sovrastruttura della parola. In realtà si appoggiano sul senso della parola; anzi sono espressione dell'umanità della parola. Una sorta di umanizzazione del linguaggio è sfida profondamente attuale. L'umiltà e la *resa di gloria* della parola sono iscritte nella parola stessa. Parlare è parlare di una parola ricevuta. È dire una parola propria ma che paradossalmente non è la propria; è dire una parola *impropria* o continuamente *espropriata*.⁶ La parola è certo anche presentazione e affermazione di sé, esercizio della coscienza di sé, segnalazione della propria posizione, in fondo rivendicazione del proprio esserci. Ma, a pensarci bene, essa è, prima di tutto, dichiarazione di provenire da altri, attestazione che non si comincia da sé. La parola è sempre parola imparata,

⁵ Cfr. la riflessione di Benedetto XVI sulla «sacramentalità della Parola» (VD 56).

⁶ Jacques DERRIDA mette bene in luce il paradosso per cui la propria lingua (che è solo una, la cosiddetta *lingua madre*, che resta tale anche se si imparano altre lingue) in realtà non può essere considerata *propria*. «Non ho che una lingua, e non è la mia. [...] Sono monolingue. Il mio monolinguisimo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito. Esso mi abita. Il monolinguisimo in cui addirittura respiro è per me l'elemento. Non un elemento naturale, non la trasparenza dell'etere, ma un ambiente assoluto. Inoltrpassabile, *incontestabile*: non posso rifiutarlo che attestando la sua onnipresenza in me. Mi precede in qualsiasi tempo. È me. Questo monolinguisimo, per me, è me. [...] Questo solipsismo inesauribile è me prima di me. Permanentemente. E mai questa lingua, la sola che io sia così votato a parlare, finché parlare mi sarà possibile, alla vita alla morte, questa sola lingua, vedi, non sarà mai la mia. Non lo fu mai in verità. [...] Sì, non ho che una lingua, e non è la mia» (*Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, ed. italiana a cura di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004, 5-7).

parola della lingua madre, del contesto linguistico abitato; parola ascoltata, ricevuta in dono. Nella nostra parola, come nel nostro volto, parlano, in certo modo, i nostri genitori, i nostri antenati; parla il nostro sé inconscio, che sfugge alla pretesa di proprietà dell'io.

Di fatto comunichiamo di più o diversamente da quello che vorremmo o pensiamo di comunicare. Mentre parliamo, il corpo e il suono della parola comunica dell'altro, tradisce una *alterità* che si nasconde nel cuore stesso della parola. Qui si iscrive il carattere di ispirazione della parola o la profezia della parola. Per questo, secondo Emmanuel Levinas, si potrebbe definire l'uomo un «animale profetico».⁷ L'uomo cioè vive di una parola non sua. Uno *psichismo di alterazione* lo attraversa. L'uomo vive di grazia ricevuta; la parola stessa lo attesta. La parola è, volenti o nolenti, traccia indelebile del vivere d'altro e del provenire da altri. Il rendere gloria ad altri è il *proprium* (che poi è un *improprium*) della parola. La parola che si gonfia, che dà l'illusione di partire da se stessa, che si fa esercizio di proprietà, che si lascia prendere dall'ansia del dominio di sé, è parola ridicola, che si allontana dalla sua verità e dalla sua umanità. E tuttavia la traccia di alterità e di glorificazione rimane là, nel cuore della parola, indelebile.

4. Tra interesse e disinteresse.

La sensibilità e la carica affettiva della parola

La parola ecclesiale non è disinteressata perché parla di amore. Se lo è, è perché, in quanto parola, accoglie e riconosce l'altro. La preoccupazione per i contenuti, per il messaggio da annunciare, per la verità da comunicare, può talvolta far perdere di vista il costitutivo carattere relazionale della parola. Parlare è sempre parlare a qualcuno, persino quando si parla da soli. La parola instaura, sostiene, interrompe o scoraggia una relazione. Il parlare a qualcuno precede, in certo modo, il parlare di qualcosa. La difficoltà ecclesiale (e non solo ecclesiale) è spesso quella di parlare (di Dio, dell'uomo, della Chiesa, della società) perdendo quasi la memoria che *innanzitutto* si sta parlando a qualcuno. La parola è relazione. La parola, poi, non è mai neutrale; dice sempre una qualità della relazione ed è come attraversata da un dilemma. Può essere parola accogliente o di giudizio, unilaterale o di reciprocità, violenta o ospitale, interessata o disinteressata. La qualità cristiana, ma anche umana, della parola si gioca in questi dilemmi.

La preoccupazione dell'evangelizzazione può rischiare di imprigionare la parola in una relazione unilaterale. La parola-relazione ecclesiale rimane talvolta a senso unico, fatica a dare spazio all'altro, a riconoscerlo come soggetto. Può rimanere autoreferenziale, narcisistica. Il suo riferimento primario al contenuto (il vangelo da comunicare) può farla diventare parola di giudizio, di valutazione unilaterale delle persone (se sono aperte o chiuse, disponibili o indifferenti) impedendo di riconoscere valori, segni di bene, possibilità nuove di interpretazione del vangelo. L'altro, invece, è sempre portatore di doni, anche quando non è credente, anche quando è lontano dall'esperienza ecclesiale, anche quando ci sembra lontano da Dio. Non è forse vero che Dio ci viene incontro misteriosamente dalla persona dell'altro? Non è forse vero che l'altro, pur es-

⁷ «Il linguaggio che è in grado di contenere più di quanto possa contenere sarebbe l'elemento naturale dell'ispirazione, malgrado o prima della sua riduzione a strumento della trasmissione di pensieri e dell'informazione (ammesso che esso si riduca mai interamente a questa funzione). Ci si può chiedere se l'uomo, animale dotato di parola, non sia, prima di tutto, animale capace d'ispirazione, animale profetico» (*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, 136).

sendo povero, può donarci una ricchezza inaspettata? Non è forse vero che colui che non conosce il vangelo, che pure riceve l'annuncio del vangelo, può donarci proprio di comprendere meglio il vangelo? Non è forse vero che i poveri ci evangelizzano?

Oggi l'evangelizzazione è sfidata a costituirsi in un orizzonte relazionale-linguistico segnato da vera reciprocità e da uno *scambio di doni*. L'accoglienza dell'altro rimane ancora nell'unilateralità se non è bilanciata dallo sforzo di lasciarsi accogliere. Una parola accogliente è anche una parola che sa chiedere accoglienza. Si sa davvero donare quando si sa anche ricevere. La parola ecclesiale deve lasciarsi attraversare dal duplice movimento del dare e del ricevere. La Chiesa in uscita non può realizzarsi in un movimento unilaterale segnato solo da ciò che noi portiamo agli altri. C'è un uscire che, in fondo, non si allontana mai da casa. Si parte dalla propria casa, si esce per parlare delle cose di casa propria e per condurre a casa propria; si affrontano anche dei rischi ma pensando sempre alla propria casa, come se Dio non lo si incontrasse anche fuori casa. Questa uscita, pur coraggiosa e avventurosa, manca di vera alterità e in fondo di fede radicale. Assomiglia al viaggio di Ulisse che parte da Itaca ma senza mai staccarsene; il pensiero è sempre lì. L'uscita a cui siamo chiamati dovrebbe modellarsi, invece, sul viaggio di Abramo, vero esodo, vero distacco dalla propria terra, vera apertura a una terra sconosciuta e quindi al Dio che ci viene incontro dal futuro, sorprendendoci.

L'uscire è il movimento stesso dell'umano, il senso stesso dell'identità. Non si esce dopo aver affermato la propria identità; piuttosto l'identità sopraggiunge come un dono mentre la si mette in gioco, appunto mentre si esce. Non si ama in vista di una ricompensa, ma si ama andando a perdere, gratuitamente, facendo davvero esodo. La parola si porta dentro il rischio dell'esodo. La parola più bella e più vera è parola di risposta o di responsabilità, è un *eccomi*. L'*eccomi*, di fronte all'appello di qualcuno, dice il rovesciamento dell'io, il suo essere votato ad altri, il primato dell'altro rispetto a se stessi, il primato dell'appello ad amare. E la vita, forse, rimane sempre, nel fondo, responsabilità, chiamata a rispondere, a prendersi cura di qualcuno, appello alla gratuità dell'amore. L'io è agitato e come contestato da fuori di sé, ma anche dal suo stesso interno. Come se l'altro e l'alterità di sé avessero fatto alleanza, a insaputa dell'io. L'io è abitato da una parola *altra*. È chiamato al *dis-inter-esse*, perché nel suo intimo si sente come donato a se stesso. Egli vive di *grazia ricevuta*.

Nella nostra memoria - quella vivente, quella che non si fa mai pienamente ricordo, ma di cui il ricordo vive - albergano le parole d'amore ricevute. Certo, albergano anche le parole di giudizio o di abbandono, quelle che ci hanno ferito. Le une e le altre, parole sensibili e carnali, attestano il nostro dipendere dagli altri. Le parole rimangono, per tutta la vita, in una ambivalenza tutta sensibile: sono come balsamo che consola o come arma che ferisce. E lo sono per la loro sonorità o corporeità, per il tono e il modo prima che per il contenuto. Dobbiamo ritornare sensibili alla corporeità e alla sensibilità della parola. La parola, in realtà, dice che siamo legati, che siamo esposti gli uni agli altri. Possiamo facilmente ferirci e possiamo facilmente sostenerci. Basta una parola a volte per uccidere, può bastare una parola per dare fiducia e per aiutare a ripartire. La parola nasconde in sé un richiamo di fraternità, e lo manifesta nel suono, a torto ritenuto secondario.

La parola ecclesiale, per essere disinteressata, dovrà far emergere tutta la carica di sensibilità (di umanità) della parola e, insieme, dovrà provare a *sintonizzarsi* con la parola di Gesù, cioè a trovare *sin-tonia*, a modularsi sullo stesso tono. La fedeltà alla parola di Gesù è cercata in genere sul piano dei significati. Ma non bisognerebbe, in realtà, prolungare anche il tono, lo stile, il suono, della parola di Gesù? Ci si ferma in genere a ciò che Gesù ha detto. Ma come lo ha detto?

In quale contesto? Con quale tono? Dentro quale relazione? Con quale sonorità? L'assunzione di queste domande potrebbe metterci di più in contatto con la *sensibilità* di Gesù, la cui parola è parola di colui che ha amato fino alla fine, di colui che ha donato la vita. La parola di Gesù dovrà rendere sensibile e umanizzare la nostra parola. D'altra parte, sembrerebbe che il problema attuale dell'evangelizzazione, prima che quello di annunciare la Parola o di spiegarla o di mediarla in rapporto alle domande di oggi, sia quello di ridare suono alla Parola, o di produrne l'eco o di farla *ri-suonare*.⁸

5. L'evangelizzazione tra tristezza e speranza. La profezia della gioia

La parola ecclesiale *suona* spesso triste. Talvolta è parola negativa sul presente e nostalgica del passato: il presente sarebbe segnato da indifferenza religiosa, chiusura alla trascendenza, distanza dal vangelo; il passato è un po' idealizzato per nascondere la difficoltà ad abitare il presente. Talvolta è parola che trasmette sfiducia, anche se intenzionalmente vorrebbe incoraggiare; ad es. quando la preoccupazione per la dottrina non è situata nella prospettiva (nello stile) più squisitamente pastorale o - direbbe papa Francesco - della misericordia. Si può facilmente diventare *profeti di sventura*, anche se si sanno riconoscere segnali positivi. L'essenziale, infatti, capita sul piano pre-intenzionale o sul piano dell'intenzionalità corporea-affettiva. La parola è *pro-fezia* perché significa, innanzitutto, nel luogo che precede la coscienza e quindi l'intenzionalità cosciente. È il luogo del corpo, del caos che precede l'ordine della coscienza, dell'affettivo e di tutto ciò che non entra nel dominio di sé. È lì che si è gioiosi o tristi. È lì che la parola dice riconciliazione con sé o fuga da sé, gioia di vivere o delusione; è lì che ha già un tono aggressivo (con sé e con gli altri) o un tono di pace e di gioia.

L'evangelizzazione a volte non scaturisce dalla gioia,⁹ ma dal vedere dei vuoti (di valori, di vangelo, di presenza di Dio) attorno a noi (nella società, nella cultura). È come se bisognasse riempire dei vuoti, come se il vangelo rispondesse a dei bisogni, che, peraltro, non sono spesso i bisogni dichiarati dagli altri, ma la nostra interpretazione di ciò che gli altri vivono. Spesso i vuoti degli altri non sono altro che i nostri vuoti che ci impediscono di vedere il positivo, i segni di bene e di presenza di Dio, in noi e negli altri. Lo sforzo di evangelizzazione può assumere in alcune occasioni toni apocalittici; si vedono dappertutto minacce per la Chiesa, pericoli per il vangelo, derive inarrestabili del male. Non si è nelle condizioni di riconoscere i germi di bene, i segni del Regno, dell'opera di Dio già in atto. Il non-ancora ha la meglio sul già. Si fa fatica ad appoggiarsi sui germi di bene già in atto.¹⁰ Ne scaturisce una pastorale poco serena. Gli operatori pastorali sono spesso affannati,¹¹ hanno sempre qualcosa da fare, manca sempre qualcosa. Perché non

⁸ Il senso del *produrre l'eco* della Parola o del *far risuonare* la Parola si nasconde nel senso originario della parola *catechesi* (dal greco *katà-echéo*). Tale senso andrebbe ripreso in rapporto alle sensibilità attuali che provocano a non rimanere nel primato del significato della parola e a farsi più sensibili al suono. Ho tentato di indicare questa prospettiva di ricomprensione della catechesi in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica*, pref. di A. Fossion, Elledici, Torino 2014.

⁹ L'invito alla gioia è motivo ispiratore dell'EG. Francesco, già all'inizio dell'Esortazione apostolica, invita ad aprirsi alla gioia che viene dal Cristo («Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia») e annuncia «una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia» (1).

¹⁰ L'invito a riconoscere i segni del Regno già in atto è forte in EG e si appoggia sulla risurrezione di Gesù (cfr. 276-278).

¹¹ Cfr. le annotazioni di Francesco su una fatica pastorale non serena (EG 82).

godere del già? Perché non orientarsi sul non ancora a partire dalla grazia del già, e a partire dalla coscienza che Dio sta già operando? È necessaria una evangelizzazione più positiva, attraversata dal senso del dono e del pieno più che del bisogno e del vuoto. La crisi di oggi, prima che essere di mancanza di valori, è di sfiducia in se stessi, di fatica a riconciliarsi con le proprie fragilità, di vedere che nelle debolezze (proprie e degli altri) si nascondono tesori.¹²

Certo, non vanno sottovalutati i problemi e non si può essere superficiali nello sguardo sulla realtà. Non va neanche sottovalutata la croce che è costitutiva dell'esperienza cristiana. Ma la gioia della risurrezione si nasconde nella croce stessa. La gioia non è la ricompensa che viene dopo una sofferenza senza senso. Nella croce si nasconde già il segreto di amore, di grazia e di gioia della vita. Tale segreto è lì, nel cuore di chi ama veramente, come un seme che va a morire ma che produce frutto. La parola si fa silenzio, scandalo, attesa paziente, passione. Si umanizza, si purifica. Si indebolisce ma acquista paradossalmente forza. C'è una fatica non affannata, ma serena. C'è una parola affaticata e sofferente, ma dignitosa, riconciliata, marchiata di amore, vera e sincera, per questo gioiosa. La parola di Gesù di fronte a Pilato (Gv 18, 33ss.) è parola debole ma forte allo stesso tempo; ed è come se la parola di verità risaltasse di più nel contesto della debolezza e della sconfitta. Anche la parola delle beatitudini è parola debole e forte allo stesso tempo, ed è parola tutta attraversata dal movimento pasquale di abbassamento-esaltazione. È come la forma della vita di Gesù; una vita vissuta nella povertà di spirito, nella condivisione con chi soffre, nella ricerca sincera della giustizia, nella mitezza, nella misericordia e nella pace. È parola senza forzature, dice ciò che sta capitando, non ha niente di ideologico. Non è solo promessa di ciò verrà, ma innanzitutto intercettazione di ciò che sta capitando, forma di un processo in atto, inarrestabile. È parola di beatitudine, serena e sincera.

La parola sincera non è parola che deve dimostrare o interpretare, o che deve coinvolgere a tutti i costi l'altro; non è nemmeno parola che dipende da un concetto, da un'idea. È parola esposta, in un duplice senso. È esposta perché libera da ogni arroganza e da ogni ripiegamento narcisistico, non vergognosa della sua fragilità, parola che non copre ma che espone il sé. È puro dire che non si nasconde nel detto (nella visione, nell'idea) ma che interrompe continuamente il detto, perché il *chi dice* è più importante del *che cosa si dice*. È parola esposta anche perché disponibile all'altro e ad una iniziativa altra, parola che si lascia attraversare da cima a fondo da un vento controcorrente. È così parola di testimonianza, tutta presa dall'evento; è un dire l'altro, in certo modo è il dire dell'altro. È un dire che, senza accorgersene troppo, si fa traccia del dire di Dio. Dire perché Dio si dica. Dire vero e sincero, per questo di gioia.

salvatorecurro.csi@gmail.com ■

¹² Cfr. la riflessione di V. ANDREOLI sulla necessità di riscoprire un «umanesimo della fragilità» (*L'educazione (im)possibile*, Rizzoli, Milano 2014, 205ss.).

Riflessi catechistici del Convegno Ecclesiale di Firenze 2015

Cesare Bissoli*

Catechetical Reflections from the Ecclesial Convention of Florence, 2015

► SOMMARIO

Dopo aver descritto le proprie impressioni personali sui lavori cui ha preso parte, l'Autore mette in luce tre elementi che risultano rilevanti dal punto di vista catechetico: la centralità dell'annuncio, l'attenzione all'inclusività, l'importanza dell'ascolto. Tra gli orientamenti validi per ogni proposta di fede si possono ricordare: l'umanesimo cristiano come orizzonte di ogni contenuto e ispiratore della prassi; l'annuncio del vangelo come scopo e processo attraverso le cinque "vie" del Convegno; lo stile sinodale come metodo del convenire dialogicamente; Papa Francesco e la comunità ecclesiale come riferimenti vitali.

► PAROLE CHIAVE

V Convegno Ecclesiale Nazionale; Annuncio; Ascolto; Inclusione pastorale; Papa Francesco; Sinodalità; Umanesimo cristiano.

* **Cesare Bissoli** è professore emerito di «Bibbia e catechesi» della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Il tema della Catechesi, nelle sue varie specificazioni, ha ricevuto dal Convegno di Firenze¹ interessanti stimoli, arricchendo ulteriormente le linee guida della Chiesa Cattolica indicate nel documento della CEI «Incontriamo Gesù». Di qui il senso del titolo “Riflessi catechistici”.

In sintesi, raccogliamo tale “rilevanza catechistica” attorno a tre punti: la visuale dell’annuncio, l’attenzione alla inclusività e all’ascolto del contesto.

1. La visuale dell’annuncio

Annunciare è uno dei cinque verbi (con *uscire, abitare, educare, trasfigurare*) su cui si è svolta la riflessione del Convegno, punti di riferimento, chiamati “vie”, ispirati alla predicazione di Papa Francesco, di cui trasmettevano il colore e il calore già nella *Traccia* di preparazione.

Ho partecipato al gruppo di studio dedicato al tema dell’annuncio assieme ad altri cinquecento convegnisti. I risultati dei laboratori sono confluiti in una relazione finale comunicata poi all’intera assemblea. Ecco alcune annotazioni pertinenti:

a) In ogni sottogruppo (di dieci persone) erano presenti cardinali, vescovi, presbiteri, suore, laici, adulti e molti giovani - vero segno di novità e di speranza – tutti con libertà di parola e in un ascolto attento. Diversi erano i catechisti di professione, in tutte le cinque “vie”, quasi tutti responsabili della comunicazione della fede nelle chiese locali. La riflessione era incentrata non tanto sull’analisi dei termini “catechesi, catechista, catechismo”, sebbene citati più volte, quanto sul processo dell’iniziazione cristiana e della formazione permanente.

Tre sono gli aspetti interessanti che hanno colpito: 1. Non tutti coloro che prendevano la parola erano addetti al servizio catechistico e, per di più, operanti in senso stretto nell’ambito dell’evangelizzazione, ma le loro riflessioni sono state certamente un arricchimento per i catechisti di professione; 2. Le testimonianze riportate, soprattutto dai laici, sull’educazione alla fede in ambito familiare e scolastico, non erano dirette specificamente alle comunità parrocchiali; 3. Questi dati segnalano una non conoscenza del progetto catechistico italiano elaborato in questi ultimi tempi. A questo punto è lecito porsi una domanda: che tipo di collegamento e di scambio esiste realmente a livello diocesano, fra l’ufficio catechistico e gli altri uffici di Curia, specie con il Servizio di pastorale giovanile e di pastorale familiare, ecc.?

b) Esplicito è stato il richiamo alla centralità dell’annuncio anche nell’ambito della catechesi tradizionale, inteso per lo più come “primo annuncio”. In questo quadro si è messo in luce un registro di esigenze: confermando che il primato spetta al kerygma, perché è l’essenziale per la fede, è necessario tuttavia non dimenticare che oggi esso viene annunciato spesso “in terra straniera”, dove forte è l’attesa di una testimonianza credibile; di qui l’opportunità di superare forme di annuncio dove dominano auto-referenzialità, devozionismo, clericalismo, povertà formativa, poca creatività pastorale, lontananza dal mondo giovanile, linguaggi astratti e stereotipati, assenza di gioia...

¹ Per i riferimenti ai diversi discorsi si rimanda al sito ufficiale: <http://www.firenze2015.it/>

c) Ma non è stato il pessimismo a dominare la scena. I 50 gruppi di studio dedicati all'annuncio, hanno riconosciuto gli effetti positivi della comunicazione della fede in Italia, e l'indicazione di proposte di rinnovamento, che riunisco in quattro aree sul significato dell'*annunciare*:

* *annunciare significa mettere al centro il Vangelo*. Il che comporta: conoscere la Parola di Dio, collocarla all'interno della Chiesa e riconoscerne la presenza, formare il popolo di Dio all'incontro con la Bibbia, sapendola aggiornare;

* *annunciare significa agire, decentrarsi, aprirsi a tutti*. Vuol dire: ascoltare prima di dire, incontrare più che esportare, potenziare buone prassi, includere persone disabili, immigrati, emarginati e le loro famiglie; occorre saper abitare spazi sociali perché diventino luogo di reale dialogo e annuncio positivo e formativo; perciò vanno valorizzati la stampa e i media di ispirazione cristiana; occorre rendere gli Oratori "piazze di incontro";

* *annunciare significa "guarire" e rinnovarsi*: l'ascolto della Parola genera una sana inquietudine e un vivace dinamismo che rende capaci di riformulare la liturgia e le tradizioni, e di provocare una riforma degli stili: lo stile del narrare, della condivisione, del servizio, del dialogo, di mettersi in gioco, di accostarsi alle persone e attivare processi. A partire dallo stile di Gesù;

* *annunciare significa leggere la realtà e in essa la nostra vocazione*. Ciò comporta: ravvivare la consapevolezza del Battesimo come chiamata alla missione; comprendere le famiglie come soggetto di annuncio, creando percorsi di sostegno della genitorialità; favorire un coinvolgimento sempre maggiore di laici e laiche nelle varie forme di annuncio, con una maggior comunione tra sacerdoti e laici, coltivando la fiducia reciproca senza soggettivismi.

Per il dopo convegno si è suggerito di seguire la stessa metodologia del Convegno, in piccoli gruppi per cercare insieme proposte e soluzioni negli organismi di partecipazione e in altre forme di condivisione aderenti al territorio.

Quanto fin qui proposto non è, a dire il vero, del tutto nuovo nel cammino catechistico, come dimostrano i diversi documenti CEI. Ma certamente vi sono accenti nuovi: la percezione realistica dei dati di fatto non porta a richiamare anzitutto la dottrina, ma a discernere volta per volta le situazioni di vita della gente in cui seminare il Vangelo; pur nella consapevolezza della gravità della crisi di fede, non c'è stato un ripiegamento nello sconforto; soprattutto si è apprezzata la novità dei giovani, aperti e disponibili a impegnarsi. Come valorizzare, quindi, la loro disponibilità per realizzare cammini di fede con i loro coetanei?

2. L'attenzione alla inclusività

Abbiamo accennato ai cinque i verbi attinti dalla predicazione di Papa Francesco, la cui coniugazione permette la realizzazione del grande obiettivo dell'umanesimo cristiano, tema centrale del convegno di Firenze.

Riflettendo nel gruppo di lavoro dedicato all'annuncio, ci si è accorti di dover aprire e collegare il verbo "annunciare" ad altri riferimenti, affinché ideazione e azione catechistica – proprio a motivo della realtà pastorale concreta – possano inglobarsi in una rete di relazioni che vanno oltre l'atto catechistico e di puro annuncio, che non si identificano con esso, ma ne favoriscono intrinsecamente l'esito positivo.

a) Il primo riferimento lo attingiamo dallo stesso testo della relazione finale del Card. A. Bagnasco, presidente della CEI:

È stato affermato in più occasioni che le cinque vie sono tra loro distinte, ma non separate né esaustive. Come gli ambiti evidenziati dal Convegno di Verona non esauriscono situazioni e bisogni esistenziali, così l'azione ecclesiale è alquanto ricca, perfino complessa, fatta di tanti elementi come la vita di una persona o di una famiglia. E come capita a una persona o a una famiglia, i differenti elementi – se ricomposti in armonia – costituiscono altrettanti punti di forza.

In concreto, ci chiediamo se anziché pensare la via dell'annunciare come percorso tendenzialmente autonomo, non occorra immaginarla come arricchita dalle altre. Pensiamo al possibile binomio: *annunciare-uscire*. Non ha senso parlare di *kerygma* e non includervi una dinamica missionaria. O al binomio *annunciare-abitare*, che evoca la quotidianità dell'esistenza.

Annunciare-educare nelle nostre comunità dice della dimensione generativa della Chiesa madre. Come afferma un gruppo: «L'annunciare non termina dopo che hai proclamato il Vangelo. Annunciare è anche accompagnare e aiutare a dare frutto».

E infine *annunciare e trasfigurare*, annunciare perché trasfigurati, capaci di consegnare ciò che ci ha stupiti e salvati, di fare memoria di un incontro che ci ha trasformati dal di dentro.

Non a caso, come richiamato in un gruppo, al cuore di ogni azione formativa sta il giorno del Signore, la Domenica, “il giorno senza il quale non possiamo vivere”. Proprio perché è il Signore il protagonista, proprio perché non ci si può disporre al servizio dell'evangelizzazione se non in quanto chiamati e salvati, possiamo cogliere la verità del mandato missionario. Gesù invita i suoi, dopo la risurrezione, ad essergli testimoni iniziando da Gerusalemme, e poi proseguendo per la Giudea e la Samaria fino ai confini della terra.

b) Vi è un secondo riferimento obbligato da considerare perché l'annuncio (catechesi) funzioni correttamente e che è espresso nel testo sopra citato: esso riguarda lo stretto legame di Firenze con il Convegno ecclesiale di Verona (2006). A Verona si ebbe una svolta, per così dire, “copernicana” rispetto al modo tradizionale, piuttosto deduttivista, di comunicare la fede, basato sull'intervento predominante della grazia di Dio tramite i *tria munera*: profetico, sacerdotale, regale. Più corretto ed insieme più efficace è il percorso che, seguendo il mistero dell'incarnazione, considera l'opera della grazia in sinergia con gli ambiti esistenziali in cui si muove la vita degli uomini, credenti e non credenti, quali “la vita affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità umana, la tradizione, la cittadinanza”. È con essi che Dio entra in dialogo per fare dono della salvezza.

I verbi adoperati a Firenze si coniugano con quelle stesse cinque situazioni umane evocate a Verona, e altre ancora. Per la catechesi ne deriva che non si può procedere limitandosi ad una comunicazione puramente dottrinale del Vangelo. La declinazione dei cinque verbi all'interno dei cinque ambiti, rompe un rigido sistema di formule, le quali trascurano inevitabilmente il contesto di fede e di vita dove le formule sono sorte e compendiate, ignorando il contesto di fede e di vita delle persone cui esse sono oggi rivolte.

Come afferma Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*: «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» (EG n. 129).

c) Ciò ci introduce nel punto successivo, non senza però aver prima sottolineato uno dei tratti rilevanti che caratterizza l'annuncio cristiano così come l'ha espresso la relatrice nel documento conclusivo:

“Rallegrati”, dice l’angelo a Maria (Lc 1,26). L’annuncio ha da subito il sapore della “gioia”. Come la Vergine, sperimentiamo davvero l’*Evangelii gaudium*, la gioia del Vangelo. E prima di inoltrarci nella sintesi mi piace restituire uno stato d’animo che mi è stato condiviso dai moderatori della via *Annunciare*, da molti facilitatori e partecipanti. Confrontarci sul Vangelo ha generato gioia. Quello del convegno è stata l’occasione preziosa per fare un’esperienza positiva di Chiesa, in un tempo di tensione che ha affaticato e fatto soffrire molti fedeli. Annunciare è gioire, è aumentare la propria vita (EG 10); è “osare”, afferma un gruppo; è “condividere”, perché non esiste gioia che non senta il bisogno di essere condivisa. La Chiesa non cresce per proselitismo ma per attrazione (Benedetto XVI, 13 maggio 2007, cit. in EG 14). Annunciare la gioia, non la paura: la gioia non è allegrezza da esibire, né superficialità, né senso di superiorità, né sarcasmo, né cinismo, ma profondità, leggerezza e umiltà.

Questo intreccio di “vie” (verbi) che configurano il cammino cristiano di vita, vengono a dirci la densità antropologica della Parola che annunciamo nella catechesi, quindi la necessità di superare ogni rigido circuito nell’uso di formule e dottrine. Catechesi genuina è quella che viene da un catechista aperto a tutte le vie e per tutte le condizioni esistenziali delle persone, sull’esempio di Gesù nel Vangelo che incontrava le persone nelle loro condizioni di vita perché la Parola diventasse significativa e capace di conversione per ciascuna di esse. E ci riusciva: da Matteo alla Samaritana, da Zaccheo a Pietro, da Tommaso alla donna in casa di Simone.

3. L’ascolto del contesto

Ci stiamo rendendo conto come vi sia il rischio di finire in una strettoia deformante quando l’attenzione sulla catechesi la rivolgiamo solo all’interno del perimetro catechistico. E ciò può capitare a livelli diversi: nel gruppo di catechisti della comunità, chiuso in sé, così pure nel loro cammino formativo, nella riflessione a livello di Uffici catechistici diocesani e anche a livello di Consulta dell’Ufficio Catechistico Nazionale ... È il rischio del vicolo cieco nei contenuti e nel metodo, il rischio del prefabbricato (programma, testo, sussidio).

In verità oggi la catechesi vuole essere un dialogo con i soggetti, ma pare spesso svolgersi a senso unico. Come si dice, vi è più attenzione alla *traditio* che alla *receptio*. Ci fermiamo a verificare se il nostro procedimento catechistico è andato bene più che verificare cosa abbia capito (intellettualmente e spiritualmente) l’uditorio, e da lì muoverci per una valutazione più oggettiva e per la congrua revisione del nostro servizio.

Ebbene, il Convegno fiorentino ci spinge a pensare - catechesi e catechisti - guardando più lontano, fuori di sé. Ce lo dicono certe variabili emerse dal Convegno.

a) Dal Convegno nella sua globalità, e specificamente nel gruppo dedicato all’annuncio, si è fatta sentire – l’abbiamo già accennato sopra – la parola di chi catechista non era, ma giungeva a parlare di catechesi perché era interessato. Il che è quanto mai correttivo e costruttivo di fronte al rischio di un certo settorialismo dovuto a una catechesi sviluppata soltanto da addetti ai lavori.

b) Parlavamo dell’annuncio, come degli altri quattro verbi, con persone provenienti da tutta Italia, segnatamente da tutte, proprio da tutte le chiese particolari o diocesi con i propri vescovi. Ciascuna con un mondo di esperienze e un insieme di attese plurime, invita a riflettere su come possa essere artificioso un testo, e prima ancora un progetto e un processo didattico, da applicare in modo indifferenziato da Bolzano a Lampedusa.

Ritengo che sia da ripensare più a fondo e decidersi a favore di una impostazione pluralista di testi e di percorsi, senza arrivare ad una frammentazione che danneggerebbe le diocesi povere rispetto a quelle ricche (personale, strutture, mezzi formativi). Credo personalmente - perché ho seguito il rinnovamento catechistico dal dopo Concilio fino ad oggi - che una cultura comune della fede (idee e prassi) sia in Italia un bene indiscutibile e da rafforzare, curando le differenze nella continuità, ponendo con chiarezza il Vaticano II quale mediazione insostituibile per tutte le aree e forme di comunicazione della fede e, in sintonia con esso, il magistero particolarmente innovativo di Papa Francesco.

c) Un terzo lascito del Convegno di Firenze, su cui per amore di verità oso portare una rispettosa critica, sta nel fatto, già accennato in precedenza, che chi parlava di annuncio non di rado non era addentro al progetto catechistico italiano, mostrandosi più critico verso aspetti ed esiti discutibili, che conoscitore dei programmi alla fonte e dello sforzo di rinnovamento in atto. L'interazione tra le forme di servizio della Parola di Dio nelle diverse "vie" (verbi) anche se è stata affermata, è stata poco specificata. E in modo sconnesso. Cosa del resto inevitabile in Convegni chiusi come questo di Firenze. Le forme più originali di annuncio, rappresentate soprattutto da associazioni e movimenti, sono restate ai margini, con qualche perplessità sulla validità evangelizzatrice di questi ultimi. Un'altra osservazione: relativamente al tema generale del Convegno «In Gesù Cristo un nuovo umanesimo»: fino a che punto il testo è stato oggetto di riflessione anche catechistica, prima dell'avvio del Convegno? Infine un ulteriore risvolto critico: la natura del Convegno in sé e per sé, limitato alle chiese locali non ha permesso un accostamento all'argomento da parte di voci ai margini della vita di comunità, ma non secondarie nel pensiero, per capire le attese di chi è al di fuori di esse. Di ciò se n'è avuto sentore da parte di coloro che hanno espresso le proprie opinioni, ma la visione della realtà poteva essere più approfondita nelle analisi ed esigente nelle proposte.

d) Più volte citato da diversi punti di vista, guardiamo ora all'incidenza catechistica che può avere avuto il tema dell'umanesimo cristiano svolto nel Convegno. Da diversi interventi, a partire ad quello di Papa Francesco, appariva chiara e convinta la volontà di portare "il Vangelo nella città", vale a dire nella difficile complessità della vita, a favore di ogni persona in quanto persona, per mantenere un dialogo sincero e aperto con quanti sono solo "incuriositi" del messaggio cristiano, per cogliere i piccoli passi di persone la cui fede sta all'inizio di un cammino, senza pretendere che possa essere automaticamente matura e giunta alla fine. In sintesi, un annuncio sotto forma di incontro e dialogo, rispettoso della condizione di fede dell'interlocutore e permeato di incoraggiamento e di gioia.

e) Non poteva mancare a Firenze, bellissima e ricca città d'arte, ambiente naturale ed umano, un marcato riferimento al linguaggio artistico per dire il Vangelo. È quanto ha sottolineato con tono appassionato il card. G. Betori, arcivescovo di Firenze. E che noi stessi abbiamo potuto constatare camminando per la città. È ormai noto che il rapporto tra "annuncio, catechesi ed arte" è sostenuto oggi con interesse.

► Conclusione

Il Convegno di Firenze 2015, pur non essendo specificamente catechistico, ha prodotto degli orientamenti validi per ogni proposta di fede. Li raccogliamo in quattro punti: -l'umanesimo

cristiano come orizzonte di ogni contenuto e ispiratore della prassi; - l'annuncio del vangelo come scopo e processo attraverso le cinque vie o verbi del Convegno; - lo stile sinodale come metodo del convenire dialogicamente; Papa Francesco e la comunità ecclesiale come riferimenti vitali.

Poniamo a termine, la testimonianza di un giovane convegnista nel gruppo dell'annuncio che esprime, con evidente empatia, il suo modo di pensare e fare comunicazione del vangelo oggi:

Gratitudine è il sentimento con cui torno da questo Convegno in cui abbiamo sperimentato una Bellezza straordinaria ma fatta per l'ordinario, non più contenibile. E questa ha una origine precisa che deriva dall'essersi messi, personalmente e come Chiesa, di fronte alla domanda: «Ma voi chi dite che io sia?» (Mt 16,15) accettando di essere in cammino, di aver bisogno di convertire i cuori. Dall'invito del Pontefice a non addomesticare la potenza misericordiosa del volto di Cristo e a essere prima di tutto consapevoli dell'Amore che il Padre ha per noi, sgorga la voglia di andare incontro all'uomo: a tutti gli uomini e le donne del nostro tempo, per stare loro accanto e per un annuncio che non scade nel proselitismo ma propone una vita così abbondante da inghiottire anche il peccato, una vita che ha gusto perché libera per servire.

Nell'ambito dei lavori di gruppo sono emerse proposte concrete per dare spessore alla nostra esperienza di sequela di Cristo. Si è sottolineato in particolare l'importanza di rigettare un atteggiamento autoreferenziale nell'annuncio che fa fatica a fare rete con le realtà sul territorio dentro e fuori la Chiesa, che si preoccupa più di etichettare il prossimo che di portare Cristo e accogliere il fratello. L'annuncio deve essere naturalmente gioioso e coinvolgente, adatto nello stile e nei linguaggi all'età, condotto dove i giovani vivono (ad esempio l'Università, luogo di frontiera troppo spesso lasciato a se stesso), fatto di accompagnamento ordinario e ascolto, pazienza e gradualità, fraternità.

C'è bisogno di ripensare percorsi formativi per l'uomo: fatti di educazione alla preghiera, carità, familiarità con la Parola. Questi giorni sono stati una grande sfida, un raccogliere la provocazione di Cristo che ci dice: lascia la tua misura, usa la mia e guarda se la tua vita fiorisce (Marco Tellini).

bissoli@unisal.it ■

Collana «CER»

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

dell'«ICA»

Editrice «LAS» - ROMA

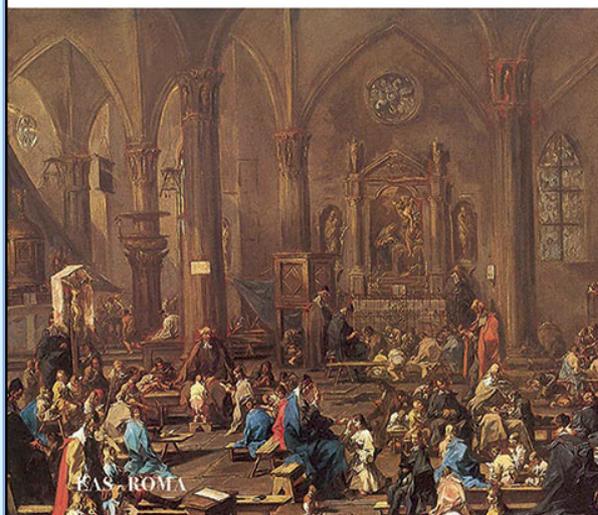
cer

catechetica, educazione e religione

Pietro Braido

Storia della catechesi

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



cer

catechetica, educazione e religione

Antonino Romano

l'Omelia come rito comunicazionale



LAS - ROMA

cer

catechetica, educazione e religione

José Luis Moral

L'incontro con Gesù di Nazaret

Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana



LAS - ROMA

Il V Convegno Nazionale nell'attenzione della stampa

Ubaldo Montisci*

Press Reports on the Fifth National Ecclesial Convention

► SOMMARIO

L'articolo contiene una raccolta ragionata dell'attenzione che le riviste specializzate in ambito prevalentemente pastorale hanno rivolto al V Convegno Ecclesiale nazionale di Firenze. La rassegna è limitata ai soli periodici pubblicati nel formato cartaceo nel periodo che va dal gennaio 2014 al maggio 2016 ed è divisa in due parti: 1. La fase precedente il convegno; 2. La fase successiva al convegno.

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

Il Convegno di Firenze, per la sua rilevanza, ha catalizzato l'attenzione non solo degli esperti ma anche di numerosi credenti e di semplici curiosi, che hanno potuto seguire l'evento attraverso il sito web dedicato: <http://www.firenze2015.it/>. Il sito, nelle sue diverse sezioni, tramite documenti testuali e multimediali, presenta delle informazioni pressoché complete sul significato, la preparazione e la celebrazione del Convegno.¹

Il presente contributo si sofferma, invece, sullo spazio che i periodici in formato cartaceo hanno dato al Convegno, nel desiderio di offrire allo studioso delle ulteriori opportunità per approfondire le tematiche collegate all'iniziativa ecclesiale. Consapevoli dell'impossibilità di una raccolta esaustiva, ci si concentra sulle riviste italiane specializzate dell'area teologico-pastorale – quella più vicina all'indole della nostra rivista – o che godono di una certa rilevanza nel panorama cattolico della nostra nazione.

Si potrà osservare che, in realtà, non è poi così abbondante l'insieme degli articoli che hanno introdotto alla celebrazione del convegno e, soprattutto, che hanno dato seguito alle indicazioni scaturite dalle giornate di lavoro.

1. Fase precedente il Convegno

A un anno di distanza dall'evento, è il quindicinale di attualità e documenti «Il Regno» che con una breve segnalazione porta l'attenzione sul Convegno di Firenze:

- Brunelli Gianfranco, *Storie degli uomini, storie di Dio. Verso il V Convegno ecclesiale nazionale*, in «Il Regno Attualità» 59 (2014) 20, 681-683.

Si segnalano in particolare tre Dossier (di ampiezza e valore scientifico assai differente) che, nei mesi immediatamente a ridosso del Convegno, presentano l'evento collegandolo a quelli precedenti e mettendone in luce le caratteristiche peculiari:

- *In cammino verso Firenze*, Dossier di «Orientamenti Pastoral» 63 (2015) 6, 25-87.

Domenico Sigalini, *C'è qualcosa di più umano della vita cristiana?* (25-28); Piero Schiavazzi, *“Uscire”*. *Per una Chiesa che accompagna il cammino, mettendosi in cammino con la gente* (29-35); Salvatore Soreca, *“Annunciare”*. *Per una pastorale decisamente missionaria* (36-48); Johnny Dotti, *“Abitare”*. *Un piccolo arcobaleno e imperfetto settenario feriale* (49-55); Vito Angiuli, *“Educare”*. *La via della bellezza come paradigma dell'educazione* (56-66); Andrea Grillo, *“Trasfigurare”*. *Per un umanesimo “coram Deo”*. *Da Verona a Firenze: riconoscere il bene e celebrarlo* (67-75); Fortunato Ammendolia, *“www.firenze2015.it”* Un “luogo” del nuovo umanesimo (76-87).

¹ Nelle scorse settimane è stato pubblicato un testo, corredato da CD-Rom, che presenta brani scelti degli interventi dei principali protagonisti del Convegno fiorentino: *“Sognate anche voi questa Chiesa”*. Sussidio a cura della Segreteria generale della CEI all'indomani del 5° Convegno ecclesiale nazionale (Firenze, 9-13 novembre 2015), [s.l.], Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena 2016.

- Per un autentico umanesimo, Dossier di «Vita pastorale» 103 (2015) 9, 36-49.

Francesco Scanziani, *La “novità” cristiana per l’uomo. Aspetto biblico-teologico* (36-37); Roberto Mancini, *Causa di schiavitù o fonte di libertà. L’ambiguità della religione* (38-40); Maurilio Guasco, *I poveri, una ricchezza per la Chiesa. L’umanesimo cristiano alla prova della storia* (40-41); Silvano Sirboni, *Partecipazione di tutta la persona. La liturgia* (42-43); Gianfranco Calabrese, *Incontro con la persona Gesù. Una catechesi a servizio dell’uomo* (44-45); Oreste Aime, *Una vera rivoluzione antropologica. Le sfide dell’umanesimo oggi* (46-47); Giuliana Galli, *Aprire mani e occhi. La carità oggi* (48-49).

- Savagnone Giuseppe, *Il Convegno di Firenze*, Dossier di «Insegnare Religione» 26 (2015) 3, 22-27.

Il noto quindicinale «La Civiltà Cattolica» presenta il Convegno e offre la sintesi di due discorsi tenuti dall’allora card. Bergoglio in Argentina nel 1985:

- Salvini GianPaolo, *Verso il Convegno ecclesiale di Firenze*, 166/II (2015), 484-492.
- Bergoglio Jorge Mario, *Fede in Cristo e umanesimo*, 166/IV (2015), 311-316.

Una riflessione, di taglio notevolmente differente, è presente nel periodico «Note di Pastorale Giovanile» che, in prospettiva carismatica, rilegge la figura di don Bosco alla luce della “Juvenum Patris” sullo sfondo del Convegno ecclesiale di Firenze:

- *Educare secondo l’umanità di Gesù. Una rilettura attualizzata di “Juvenum Patris” alla luce di EG e del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Forum di «Note di Pastorale Giovanile» (2015) 6, 43-58.

Cesare Bissoli, *L’umanesimo di don Bosco nella “Juvenum Patris”* (43-45); Mario Pollo, *La validità del modello antropologico ed educativo di don Bosco* (45-47); Paola Bignardi, *Educare al tempo di Facebook* (47-49); Giorgio Chiosso, *Tornare al “dover essere”* (49-51); Rosangela Siboldi, *“Ritorno” a don Bosco percorrendo con i giovani vie di umanizzazione* (51-55); Michele Falabretti, *Dal sogno al progetto. La dimensione progettuale nella figura di san Giovanni Bosco* (55-56); Mario Toso, *Un carisma riletto alla luce di “Evangelii Gaudium”* (56-58).

Il mensile di aggiornamento pastorale e cultura religiosa dell’Università Cattolica, «La Rivista del Clero Italiano», offre due significative riflessioni sugli umanesimi contemporanei:

- Naro Massimo, *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. L’orizzonte tematico del V Convegno ecclesiale*, 96 (2015) 1, 52-70.
- Scanziani Francesco, *“In Gesù Cristo il nuovo umanesimo”. Indicazioni di stile dalla “Gaudium et Spes”*, 96 (2015) 2, 122-137.

Con intento informativo, il periodico di attualità pastorale «Settimana» presenta l’evento ecclesiale e segnala diverse iniziative che a livello locale sviluppano le tematiche del convegno:

- Rosati Domenico, *Convegni ecclesiali: itinerario per una sintesi*, (2015) 3, 1.16.
- Ambrosio Gianni, *Firenze: l’umanesimo come “vita nova”*, (2015) 12, 1.16.
- Presilla Roberto, *Scuola e università per un “nuovo umanesimo”*, (2015) 19, 5.
- Fabris Adriano, *A Perugia un laboratorio di umanesimo*, (2015) 19, 6.

- Croce Vittorio, *L'umanesimo cristiano e gli umanesimi*, (2015) 20, 8-10.
- Giombanco Guglielmo, *Acireale prepara Firenze*, (2015) 22, 6.
- Falanga Giuseppe, *Firenze 2015 ha fatto tappa a Napoli*, (2015) 24, 5.
- Tibaldi Marco, *Carità intellettuale e nuovo umanesimo*, (2015) 25, 6.
- Neri Marcello, *Alle fonti dell'umanesimo*, (2015) 25, 8-9.
- Roselli Michele, *Una catechesi attenta all'umano*, (2015) 26, 3.
- Marconi Nazzeno, *Verso Firenze con la Bibbia e con p. Ricci*, (2015) 31, 3.
- Prezzi Lorenzo, *Firenze alle porte*, (2015) 35, 1.16.
- Antonazzo Gerardo, *Sulla scia di Firenze al passo dell'anno liturgico*, (2015) 38, 6.

A completamento del panorama si segnala:

- Brunelli Gianfranco, *Che sia un inizio. Unire fedeltà al rinnovamento conciliare e stile di papa Francesco*, in «Il Regno Attualità» 60 (2015) 7, 444-445.

2. A conclusione del Convegno di Firenze

Non si sono prese in considerazione le riviste che hanno riportato più o meno integralmente e in forma completa i discorsi del Convegno;² ci si sofferma esclusivamente sugli articoli che offrono una lettura dell'evento ecclesiale e delle indicazioni pastorali. L'elemento che ritorna più frequentemente nelle riflessioni è il concetto di "sinodalità".

Si segnalano, innanzitutto, tre Dossier che tracciano un bilancio del Convegno:

- *Dopo "Firenze": per formarsi allo stile sinodale*, Dossier di «Orientamenti Pastoral» 64 (2016) 3, 31-76.

Domenico Sigalini, *Decisi e disponibili a non dimenticare "Firenze"* (31-32); Paolo Selvadagi, *La Chiesa è tutta sinodale* (33-42); Luigi Mansi, *I presbiteri formati alla sinodalità* (43-50); Stella Morra, *Convertiti ai barbari: alla ricerca di forme sinodali a partire dai laici* (51-60); Mary Melone, *Le religiose e i religiosi si formano alla sinodalità* (61-70); Fortunato Ammendolia, *La parrocchia sinodale: concetti, stile, progettualità* (71-76).

- Bissoli Cesare, *"In Gesù nuovo umanesimo". Riflessi per la pastorale giovanile*, Dossier di «Note di Pastorale Giovanile» (2016) 2, 5-31.
- *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Note in margine al Convegno ecclesiale di Firenze*, a cura della Redazione, in «Sussidi per la Catechesi» 31 (2016) 1, 2-11.

È possibile trovare delle ulteriori riflessioni nei seguenti articoli, che vanno dalla semplice segnalazione dell'evento al tentativo di dedurre delle indicazioni pastorali significative:

- Attanasio Maria Rosaria, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze*, in «Catechisti Parrocchiali» 52 (2016) 2, 36-37.

² Ad esempio, V Convegno ecclesiale nazionale. *Riorientare la Chiesa italiana*, studio del mese di «Il Regno Attualità e documenti» 60 (2015) 10, 689-706.

- Bagnasco Angelo, *Dopo Firenze. Prolusione del card. Bagnasco al Consiglio Permanente della CEI*, in “Il Regno Documenti” 61 (2016) 1, 26-30.
- Brambilla Franco Giulio, *Il Discorso di Firenze. Un’Enciclica all’Italia*, in «La Rivista del Clero Italiano» 96 (2015) 12, 806-822.
- Galantino Nunzio, *Dal Convegno di Firenze: un invito forte. Fare “esercizi di sinodalità”*, in «Vita pastorale» 104 (2016) 1, 10-11.
- Garelli Franco, *Umanesimo cristiano: per l’oggi del paese*, in «Settimana» (2015) 40, 3.
- Prezzi Lorenzo, *Il cuore di Firenze 2015*, in «Settimana» (2015) 41, 1.16.
- Ladaria Luis Francisco, *Il nuovo umanesimo a partire da Gesù. La prospettiva di “Gaudium et spes” 22*, in «Rassegna di Teologia» 56 (2015) 1, 533-548.
- Salvini GianPaolo, *“In Gesù Cristo il nuovo umanesimo”. Il V Convegno ecclesiale nazionale di Firenze*, in «La Civiltà Cattolica» 166/IV (2015), 578-587.
- Simeoni Francesca, *L’inquietudine come compito evangelico. La Chiesa italiana dopo il Convegno di Firenze*, in «Munera» 1(2016), 49-58.

montisci@unisal.it ■





Università Pontificia Salesiana
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

ICEA

Istituto di Catechetica

Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
 istitutodicatechetica@unisal.it ■ www.osservatoriocatechetico.unisal.it ■ www.rivistadipedagogiareligiosa.it



RPR | Rivista di **Pedagogia Religiosa**

Login

RIVISTA DI CATECHETICA ED EDUCAZIONE

HOME | ISTITUTO DI CATECHETICA | «ANNALE» | MASTER

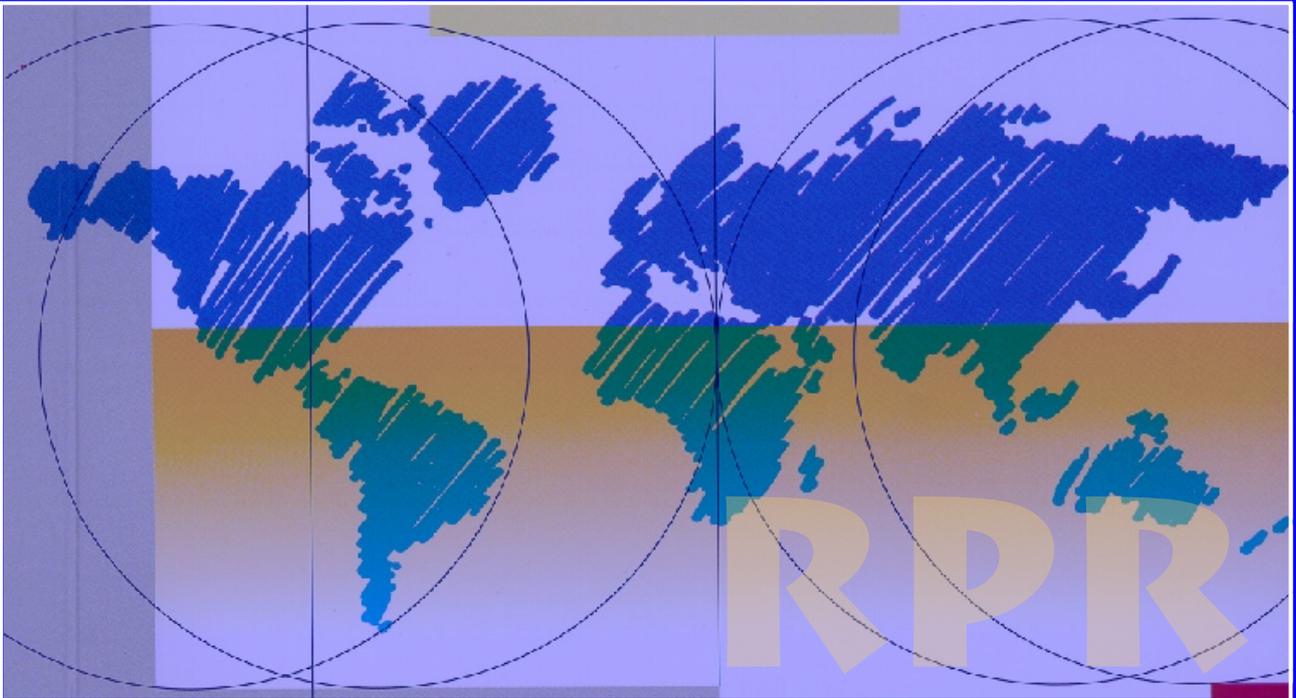
  UPS
Facoltà di Scienze dell'Educazione



Oci Osservatorio Catechetico Internazionale

ARCHIVIO | OSSERVATORIO CATECHETICO | FORUM | CONTATTI

RIVISTA PEDAGOGIA RELIGIOSA | CONDIZIONI D'USO



CATECHETICA ED EDUCAZIONE