

Sinodo sui giovani senza pastorale giovanile?

Esercizio di «sospetto critico» a partire dal «documento preparatorio»

José Luis Moral*

Synod on Young People without Youth Ministry?

An exercise of «Critical suspicion» based on «Preparatory Document»

► SOMMARIO

Nella prospettiva dell'orizzonte ermeneutico della conoscenza umana e sulla base dell'«alerta critica» proposta da P. Ricoeur, come via necessaria per purificare le interpretazioni e favorire in questo modo un'adeguata comprensione, l'articolo propone un semplice esercizio critico del «Documento preparatorio» del prossimo Sinodo dei vescovi. L'analisi di ogni parte del documento porta a un «sospetto critico» che, di confermarsi nelle considerazioni dell'assemblea sinodale, sicuramente sminuirebbe il significato e valore della riflessione ecclesiale sui giovani; tale sospetto viene formulato nello stesso titolo dell'articolo: «Non ci troveremo con un «sinodo sui giovani» dove, alla fin fine, non si afferma – né si conferma – la specificità e la necessità della pastorale giovanile?».

► PAROLE CHIAVE

Comunità di pratica, Ermeneutica; Luogo teologico; (Nuovo) paradigma antropologico-culturale; Opzione fondamentale; Pastorale giovanile; «Principio Incarnazione».

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

Il «dubbio – più o meno fondato –», di cui parlano i vocabolari per definire il sospetto, deve trasformarsi in «dubbio fondato» trattandosi di un «sospetto critico». In quanto segue, intendo dedicarmi a quest'ultimo esercizio, uno tra i più importanti in qualunque processo ermeneutico, in processi cioè dove si tratta di comprendere attraverso interpretazioni costruite con un'argomentazione pertinente e rigorosa.

Una volta che M. Heidegger e H.-G. Gadamer stabilirono che «comprendere è il nostro modo originario di essere» e che «il mondo intero dell'esperienza si configura nel linguaggio», bisognava trovare una nuova consistenza a questa nostra «storicità comprensiva». In tale impresa, da un lato, fu proprio Gadamer a riscattare i due concetti più disdegnati dall'Illuminismo e, in genere, dalla modernità, ossia, quelli di tradizione e di autorità;¹ dall'altro, corrisponde a P. Ricoeur la proposta forse più curata per la delucidazione della vera tradizione attraverso la «critica delle ideologie»,² dove colloca uno degli aspetti critici più importanti di ogni metodo ermeneutico: l'«allerta critica» ispirata ai maestri del sospetto, insieme alla preoccupazione per l'oggettività e il controllo dell'interpretazione. L'ermeneutica non ci condanna, come speculano alcuni, a scegliere tra verità e metodo, né a separare la costituzione del senso dalla sua validità o giustificazione. Per evitare questi ed altri rischi, il metodo deve includere criteri ben definiti e scelte interpretative solide, così come stabilire un'adeguata «teoria del testo» che, da una parte, assicuri sia il requisito primario del «distacco» che la «appropriazione» finale con cui ricostruire il senso del medesimo; dall'altra, che prescriva la critica delle ideologie ispirata ai maestri del sospetto e il loro «lavoro ermeneutico», l'allerta cioè di fronte alle ideologie politico-economiche (Marx), alle addomesticazioni morali (Nietzsche) o psicologiche (Freud).³

Il nostro lavoro di sospetto critico, sfortunatamente, può riferirsi solo al «documento preparatorio del Sinodo»⁴ e alla «Traccia di lavoro della riunione pre-sinodale»⁵ (che si terrà a Roma dal 19 al 24 marzo 2018; scriviamo queste linee, dunque, prima di tale incontro); benché la «traccia» in sé stessa rappresenta una correzione significativa del «documento preparatorio», non è possibile ancora valutare la sua vera incidenza nel cammino del Sinodo.

Ciò detto, praticamente dobbiamo limitarci ad analizzare il *documento preparatorio* che, letto alla luce sia della riflessione catechetica esistente sia alla luce di quella prodotta nell'ambito della pastorale giovanile, pare uno «scritto minore» – se non addirittura povero – e che, al contrario delle dichiarazioni esplicite contenute nel medesimo, non sembra nemmeno prendere sul serio il pensiero di papa Francesco: «La pastorale giovanile, così come eravamo abituati a svilupparla, ha sofferto l'urto dei cambiamenti sociali. I giovani, nelle strutture abituali, spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite. A noi adulti costa ascoltarli con pazienza, comprendere le loro inquietudini e le loro richieste, e imparare a parlare con loro nel linguaggio che essi comprendono» (EG 105).

¹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, 551-779.

² Cfr., specialmente, P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; Id., *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

⁴ Cfr. SINODO DEI VESCOVI (XV Assemblea Generale Ordinaria), *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, LEV, Roma 2017 (citato a partire da questo momento come «DP», seguito dalla pagina o pagine corrispondenti).

⁵ Cfr. <<http://www.synod2018.va/content/synod2018/it/riunione-pre-sinodale.html>> (12.03.2018).

Siamo consapevoli che il Sinodo non può essere identificato con nessun *documento preparatorio* («DP» a partire da questo momento), né tantomeno ridurre il suo orizzonte alla preparazione o a qualunque riflessione previa o posteriore. Di conseguenza, l'analisi che segue non si soffermerà più di tanto a criticare il «DP», si concentrerà piuttosto nel suggerire alcuni elementi essenziali nella *definizione* della missione della Chiesa nei riguardi dei giovani. Comunque sia, osservando il «DP», partiremo da tre sospetti critici (in corrispondenza con i tre capitoli del documento) per poi concentrarci su altrettante prospettive della *catechesi con i giovani* e della *pastorale giovanile*.

1. Giovani e cambio di paradigma antropologico-culturale

Il primo elemento che fa impressione nel «DP» è il suo linguaggio o, meglio, la *teologizzazione* dell'intero linguaggio del documento. Trattandosi dei giovani,⁶ uno poteva aspettarsi che la prospettiva antropologico-culturale, quanto meno nel punto di partenza, potesse essere anche la chiave linguistica per cercar di capire l'identità delle nuove generazioni. Non è così, invece; ragion per cui la teologizzazione rischia di trasformarsi in una vera e propria *mistificazione*, a partire della stessa *ouverture* del documento («Sulle orme del discepolo amato»: *venite e vedete...*, ma chi può immaginare una simile situazione nel mondo culturale dei giovani d'oggi? Se per caso alcuni arrivassero ad immaginarla, guardandoci, cosa potrebbero vedere...?).

Tuttavia è vero che il «DP» incomincia studiando «I giovani nel mondo di oggi» e riconosce di farlo a partire da un «mondo che cambia rapidamente». I fatti però non corrispondono alle parole e, cioè: non si prende atto del «cambio epocale» (lo stesso Papa si è riferito più volte al dato) che porta con sé un'antropologia e una cultura – dove sono nati e vivono i giovani – radicalmente diverse da quelle che servirono per codificare e narrare finora l'esperienza cristiana.

1.1. Descrivere o giudicare e interpretare per comprendere

Il «DP» – scusandomi per la generalizzazione (ingiusta senza dubbio) – sembra che nel primo capitolo (*I giovani nel mondo di oggi*) abbia cercato di descrivere la situazione; ma ambire così poco (non andare verso la comprensione) porta facilmente a passare dal descrivere al giudicare la situazione che viviamo, proprio perché in questo modo si presuppone l'esistenza (teorica) di «uno sguardo integrale», a partire dal quale non esiste altro che l'obbligo di riferirsi semplicemente alla «crescita dell'incertezza», alla «cultura scienziata» o alla «fluidità ed emergenza» del nostro momento storico.⁷

In questa prima parte del documento, per forza si dovevano prendere in considerazione soltanto alcuni dati sui giovani, ma il «DP» non tratta di interpretare per comprenderli: ne prende atto per collocare tutti quanti all'interno di una visione teologica che unicamente ammette un processo deduttivo. Dunque, un processo dove questi elementi della realtà servono a indicarci altrettante componenti problematiche nei confronti dei presupposti onto-teologici che si sviluppano nei capitoli successivi del testo.

⁶ Non si capisce, in questo senso, perché scegliere la fascia di età tra 16 e 29 anni quando l'accordo attuale sembra organizzarsi attorno all'arco 15-34, dove si individuano tre diverse categorie: i «giovani» dai 15 ai 24 anni, i «giovani adulti» dai 25 ai 29 e gli «adulti giovani» dai 30 ai 34 (in alcune ricerche anche sino ai 39 anni).

⁷ Cfr. «DP», 11-25.

Le nuove generazioni sono figlie del cambio epocale che viviamo. Le generazioni adulte hanno una paternità molto diversa e perciò, quasi spontaneamente, tendono a considerare la situazione attuale come un «tempo di perdite». Senza assumere profondamente il cambio antropologico culturale, senza cercare di comprendere e vivere profondamente immersi nel nostro tempo, sarà impossibile incontrare davvero i giovani. In tale ottica, è innegabile che ogni situazione storica sia originale; è inutile, quindi, cercare nel passato le ricette che possano rispondere alle sfide dell'oggi. Il carattere inedito di ogni congiuntura storica non deve muoverci, perciò, a considerare l'epoca presente più drammatica dalle altre, ma a saper leggere l'evoluzione culturale contemporanea abbandonando deliberatamente interpretazioni in termini di semplice crisi, di perdita di valori e di scomparsa o tramonto della fede religiosa. La sfida che deve affrontare la società e la Chiesa (la pastorale giovanile in particolare) è quella di lasciarsi «generare» all'inedita realtà antropologico-culturale, a questa «nuova vita».⁸

La rappresentazione più appropriata della nostra «situazione ermeneutica» è sicuramente quella di un'«epoca complessa» o, meglio ancora, di una «complessità sistemica». La complessità, infatti, pervade ogni questione della vita odierna e non c'è alternativa se non quella di andare avanti cercando l'unità nella molteplicità e nella diversità umane. Tale complessità però non deve paralizzare la ricerca del senso; essa ci fa capire che le nostre conoscenze troveranno sempre due compagni di viaggio inizialmente non desiderati: l'incertezza e il dubbio, ambedue presenti nello stesso cuore della conoscenza umana. Effettivamente, non possiamo eliminare né l'incertezza né il dubbio perché non possiamo conoscere con una perfetta precisione tutte le interazioni di ciascun «sistema umano». In aggiunta, se incertezza e dubbio si richiamano a vicenda, la «dipendenza dalle certezze» si associa facilmente all'errore e all'illusione.⁹ Infine, complesso non equivale meramente a complicato o confuso; anzi, proprio il pensiero complesso ha la pretesa di superare la confusione e la complicazione o la difficoltà di pensare, attraverso nuovi operatori di analisi e riflessione. Quindi, bisogna decifrare quei aspetti della complessità relazionali con la vita dei giovani; aspetti che anticipano il volto del «nuovo individuo», frutto del cambio antropologico-culturale.

1.2. Un inedito «luogo teologico»

Dicono non pochi esperti del tema, che magari non troviamo adesso lo scontro generazionale di un tempo, ma forse si sta sviluppando un fenomeno ancor più drammatico, ossia un profondo distanziamento tra le generazioni adulte e quelle più giovani, tra la Chiesa degli adulti e il mondo delle nuove generazioni, a causa proprio della rapidità dei mutamenti antropologico-culturali.

Questo *cambio di paradigma*, non solo provoca una progressiva ricostruzione culturale – non esente da rivoluzioni –, ma contiene in sé le idee fondamentali dell'immaginario delle nuove generazioni. I giovani, infatti, sentono – a fior di pelle – il fascino dell'autonomia, della libertà e

⁸ Impossibile entrare nel dettaglio del mutamento antropologico-culturale che viviamo; ho affrontato la questione in altre pubblicazioni: Cfr. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017; IDEM., *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Elledici, Torino 2018.

⁹ Cfr. E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, R. Cortina, Milano 2012, 5-23 e 133-152; IDEM., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 27-37 e 67-68; IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007, 227-262.

di una storia che porta all'uguaglianza e alla *relazione* permanente, generando atteggiamenti critici e democratici; perciò capiscono al volo le piccole o grosse contraddizioni quando non si rispettano tali idee e magari pretendiamo che siano «così o cosà», che accondiscendano a qualsiasi comportamento. I giovani diffidano di una fede e una religione, tanto più della Chiesa, quando non riconoscono in quelle la coerenza razionale dell'attuale immaginario, quando non trovano ragioni convincenti da parte della visione religiosa oppure quando non si accetta un dialogo aperto con lo *stato di coscienza* dell'essere umano contemporaneo. Non di rado, quindi, le nuove generazioni finiscono per arrabbiarsi se nel mondo ecclesiastico trovano alcuni che, da una parte, si accaniscono a sottolineare il carattere malaticcio della *razionalità*, la sua incapacità di rintracciare la verità; e, dall'altra, invitano ad abbandonarsi all'energia riparatrice della *rivelazione* «depositata» nella Chiesa. Inoltre, i giovani si adirano ugualmente se sentono ripetere che la questione del *senso* della vita umana non trova risposte attendibili nella secolarità e nella laicità, ma solo nell'ambito del trascendente e del *sacro*, giacché soltanto il sacro è in grado di sanare e ricomporre la vita profana.

Al di là delle esagerazioni, non si può negare il ruolo centrale della ragione nella nascita di un inedito modo umano di essere nel mondo, che ha soppiantato l'originaria «immagine d'uomo» suggerita dall'esperienza religiosa cristiana. E ancor di più: di fronte alla razionalità secolarizzata (o laica), all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, ecc., non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità; il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano. Ma la cortesia non toglie la gagliardia: non pochi ingredienti del complesso percorso che delimitiamo come «modernità» sono stati oggetto di numerose critiche e devono ancora essere sottoposti, come ogni prodotto umano, a una costante revisione.

Già negli anni Sessanta del secolo scorso, per quel che riguarda la prassi cristiana con i giovani, nasceva una constatazione sempre più evidente: la Chiesa deve cambiare in profondità le proposte da offrire alle nuove generazioni e le relative dinamiche educative; al centro si devono porre i giovani con la loro esperienza, la loro vita, la parola vissuta e il confronto (troviamo la conferma di questa linea in un documento storico, di cui parleremo più avanti e che fu determinante per la pastorale giovanile italiana, *Il rinnovamento della Catechesi*, nel quale si codifica per la prima volta in maniera ufficiale il modello dell'integrazione tra la fede e la vita). La condivisione di questa centralità generò una «sensibilità ermeneutica» che riconosceva la prassi come «luogo teologico», il «principio Incarnazione» come criterio fondante e l'educazione quale opzione fondamentale per strutturare il cammino di fede dei ragazzi e delle ragazze.

Il *quid* della questione, senza dubbio, risiede nel nuovo paradigma antropologico-culturale caratterizzato, tra l'altro, dal rifiuto – da parte dei giovani – di una società e una Chiesa del passato, in cui il contesto (soprattutto familiare) e la religione erano i soli a indicare cosa si dovesse fare; mentre gli adulti resistono ancora a riconoscere la radicalità del cambiamento, oramai evidente in questo momento storico. Ecco l'*humus*, il substrato dell'inedito luogo teologico della vita dei giovani e delle comunità cristiane: ormai è impossibile pensare alla pastorale e alla catechesi come rapporto tra chi si è riempito o, peggio ancora, «corazzato di dottrina» e chi è vuoto o persino avverso ad essa; la pastorale giovanile, a maggior ragione, non deve munirsi di risposte prima di aver ascoltato le domande delle nuove generazioni: il punto di partenza – il «luogo teologico» primario – sono i giovani, è la vita dei giovani.

2. Incarnazione, fede e vita

La «teologizzazione del linguaggio» e i corrispettivi rischi mistificatori non costituiscono l'aspetto centrale del sospetto critico che provoca il «DP» che, invece, sta propriamente nello schema tipicamente essenzialista e deduttivo del medesimo. Anzi, si potrebbe persino qualificarlo come un documento tipico della riflessione teologica vigente prima del Vaticano II, la cui immagine più eloquente era quella cristologica dello «scendere dal cielo». Il Concilio, attraverso un ripensamento a fondo dell'Incarnazione, ha portato ormai a sostituire lo schema dello «scendere dal cielo» con quello del «nascere dalla terra», arrivando ad un'appropriata continuità fra «creazione, incarnazione e redenzione-salvezza». Il «DP», non solo non tiene conto che è la cristologia ad aiutarci a comprendere come il mistero della divinità viene svelato nella concreta e reale umanità di Gesù di Nazaret, il Cristo, ma torna a inquadrare l'apparato deduttivo in una sorta di nuovo ecclesiocentrismo, mitigato a base di riferimenti al «dono di Dio». Inoltre, nella descrizione della missione della Chiesa si spreca un'opportunità unica di sintonizzarsi davvero con il pensiero del Papa per quanto riguarda il legame intrinseco tra missione e riforma (Cfr. EG, 20-33);¹⁰ opportunità tanto più significativa, se parliamo dei giovani e, a dir poco, il suo rapporto problematico con la Chiesa.

2.1. *Dono, vocazione e accompagnamento*

Il «DP», anzitutto, tiene poco conto dell'ultimo Concilio (esistono soltanto due *deboli* riferimenti al medesimo) dimenticando ancora una volta le parole di papa Francesco: il Vaticano II «ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo» (EG 26). Ma la disattenzione fondamentale del «PD» riguarda uno dei dati essenziali del concilio Vaticano II per quanto riguarda la riflessione teologica, ovvero, il passaggio da una concezione «assiomatico-deduttiva» della verità cristiana a un'altra «storico-induttiva», con una triplice aspirazione: radicare la teologia nel dato rivelato, vincolarla alla situazione dell'uomo reale e adattarla alle esigenze del sapere scientifico. Tutto stava a indicare che bisognava trovare una nuova *matrice disciplinare* o un nuovo paradigma scientifico basilare per la teologia ormai in atto, ossia, il *paradigma ermeneutico*.

Il secondo capitolo del «DP», al contrario, propone una specie di tetto affrescato e protettore – il «dono di Dio» (o la grazia) – dal quale scendono la fede, la vocazione e il discernimento vocazionale; tutto ciò viene *accolto* e, in relazione alle nuove generazioni, *attiva l'accompagnamento*. Ecco lo schema deduttivo e «provvidenzialistico» del capitolo! Al di là di questo riassunto ironico, tutto viene sistemato perfettamente in una simile struttura assiomatico-deduttiva, dove le relazioni si spiegano facilmente sia abbandonandosi alla «magia delle parole» (dono-fede-vocazione, missione-discernimento-accompagnamento, riconoscere-interpretare-scegliere, e via discorrendo)¹¹ sia facendo un utilizzo più che discutibile delle citazioni neotestamentarie.

¹⁰ Lo stile missionario proposto dalla *Evangelii gaudium* segna il «ritorno esperienziale alla sorgente dell'«uscita» e di una Chiesa «in uscita» che si fonda sulla necessità di unire intrinsecamente evangelizzazione o missione e conversione pastorale o «riforma»» (Ch. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qipajon, Magnano (BI) 2016, 37); inoltre, questa riforma è la condizione fondamentale per la credibilità dell'annuncio.

¹¹ Cfr., per quanto riguarda l'analisi di una di queste parole: A. ROMANO, *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede*, «Rivista Lasalliana» 85 (2018) 1, 107-118.

Se tutto ciò non fosse sufficiente, il documento aggiunge che in questo modo “la Chiesa vuole [...] incontrare, accompagnare, prendersi cura di ogni giovane, nessuno escluso”.¹² Sarà vero che muniti di tutte queste risposte la comunità ecclesiale sarà in grado di ascoltare le domande delle nuove generazioni? Non dovremmo tener conto, come ci mostra la maggioranza dei dati, che non poche ragazze e ragazzi si distaccano dalla religione e dalla Chiesa, proprio perché andando alla ricerca di loro stessi, non vogliono ridurla alla scelta di un qualcosa di semplicemente imposto o *ereditato*? Infine, non è questione di «asticelle da abbassare», come dicono alcuni; è questione di ascoltare le domande e comprovare se abbiamo qualcosa da dire sulle sfide reali che i giovani vivono nel tortuoso percorso della loro ricerca di senso e nella scoperta-costruzione di sé.

2.2. Incarnazione, costruzione di sé e opzione fondamentale

Il concilio Vaticano II riconobbe che «la Chiesa era inconcepibile fuori delle culture vigenti» (Cfr. GS 62) e, in tale prospettiva, introdusse l’«analisi culturale», come metodo ispirato alle scienze umane, per comprendere meglio i comportamenti collettivi, la mentalità, i valori dominanti, le aspirazioni e le contraddizioni della nostra epoca, perché solo così si poteva presentare il Vangelo alle donne e agli uomini, ai giovani contemporanei. In questo modo, a conti fatti, ogni teologia deve stabilire una correlazione critica, da un lato, tra l’interpretazione della tradizione cristiana e quella della nostra esperienza contemporanea; dall’altro, fra l’identità cristiana e quella delle persone e culture del momento.

Non è possibile, quindi, presentare il cristianesimo sulla base di un’antropologia, cultura e teologia obsolete. Sarebbe questa la causa fondamentale del perché risulta ormai palese che la religione e la fede cristiane faticano tanto a sintonizzarsi con i giovani del nostro tempo: i profondi cambiamenti moderni in atto ci hanno colti impreparati, ancorati a conoscenze e interpretazioni religiose superate e non pronti a ripensarle e riformularle in modo nuovo.

In tale prospettiva, l’annuncio della Parola e la risposta di fede chiamano in causa sia la teologia che le scienze umane, ovvero, bisogna attendere, per così dire, la crescita umana e la maturazione cristiana. Di conseguenza, si deve lavorare in una prospettiva interdisciplinare, dove la ragione teologica e quella educativa sono i perni attorno ai quali far ruotare lo sviluppo integrale delle persone.

Noi cristiani incontriamo Dio in un essere umano: in Gesù di Nazaret non è tanto l’uomo a essere divinizzato e reso grande, quanto piuttosto Dio a umanizzarsi e rendersi piccolo, fragile, povero. Nel graduale approfondimento dell’Incarnazione si trova la *via d’accesso* e la *grammatica* principale della vita cristiana. Solo l’Incarnazione permette di articolare i due piani che si fondono nell’incontro: Gesù-uomo e Cristo-risorto. Tuttavia si deve anche aggiungere che, sebbene possa essere garantita soltanto dallo Spirito del Risorto, tale «articolazione-unione» deve basarsi sulla storia del Nazareno.

Per (ri)conoscere Dio non si può partire da una specie di onto-teologia, cioè, da «Dio in sé stesso». Arriviamo a conoscerlo solo attraverso un «volto concreto e personale», in un uomo, nell’uomo Gesù: è lui il rivelatore di Dio e, pertanto, non sono la metafisica o l’ontologia che ce lo fanno davvero *scoprire*, ma la persona, l’esistenza, lo stile di vita e il comportamento del Nazareno. L’Incarnazione risitua il significato della «verità di Dio» davanti al mondo: non può essere una semplice verità astratta e in competizione con le «verità dell’uomo»; non può rivendicare

¹² «DP», 27.

(come aveva fatto la scolastica tardiva) una visione fissa e immutabile dell'identità degli esseri (incapace, adesso lo sappiamo bene, di dialogare con i processi storici, autonomi e creativi dell'essere umano).¹³

Questi rilievi sono fondamentali perché la questione principale della pastorale giovanile, e anche della catechesi, si gioca nel riconoscere che l'educazione della fede cristiana va intimamente connessa alla maturazione umana. Dunque, non possiamo considerarle come due realtà diverse, autonome, se non addirittura contrapposte. Il problema è sempre esistito, anche se oggi assume tratti più decisi in quanto le posizioni appaiono più esasperate. Alcune, infatti, attestano una tendenza antropocentrica che, valutando praticamente coincidenti i due processi (crescita della fede e maturazione umana), trasforma la prassi della comunità cristiana in un progetto di «educazione umana»; in altre, la persistenza di un teocentrismo, unicamente attento al mistero, assimila la catechesi e la pastorale giovanile a quanto viene definito «evangelizzazione esplicita». Le prime ritengono che siano i dinamismi umani la chiave che garantisce la crescita e la qualità della fede cristiana; mentre le seconde, considerando il mistero di Dio al di là di quei dinamismi, implicitamente affermano che la fede non ha a che fare *direttamente* con i valori dell'uomo.

Entrambi gli orientamenti non riescono a congiungere adeguatamente la fedeltà a Dio e la fedeltà all'uomo: la posizione antropocentrica finisce per assimilarle, arrivando a vanificare il mistero divino; mentre quella teocentrica rischia di svuotare l'identità e la libertà umane per tenere salda la trascendenza divina. Soltanto se l'Incarnazione si colloca quale *criterio normativo* saremo in grado di superare una tale antinomia. Essa, infatti, ci consente di capire la fedeltà a Dio nella fedeltà all'uomo.

L'educazione alla fede, nel caso dei giovani, non può che essere legata alla ricerca di sé stessi: ciò costituisce una definizione sintetica della loro vita. Figli del cambio epocale e trovandosi in un momento decisivo per costruire la loro identità personale, tutto gira attorno alla non facile ricerca di sé, alla fatica di diventare sé stessi. In qualche modo, vivono sperimentando il passaggio da un modello culturale tipico del passato – tradizionale-istituzionale – a un altro emergente – de-istituzionalizzato – che concede maggiore libertà e contesta la normatività tipica del modello tradizionale.

Non è possibile capire i giovani senza interpretare questa ricerca di sé alla luce del passaggio storico dalle «società semplici» (le quali assicuravano il senso tramite un'identità collettiva in cui tutti si riconoscevano senza grossi problemi) alle «società complesse» dove un illimitato numero di proposte, unito a un diffuso clima di incertezza, rende difficile sia la ricerca di senso che la costruzione dell'identità. Per di più, oggi viviamo una particolare «crisi di civiltà» in quanto crisi di società e di democrazia, nelle quali si è introdotta una lunga crisi economica i cui effetti aggravano specialmente i percorsi di transizione alla vita adulta, ogni volta più labirintici e dove perciò i giovani si trovano disorientati, con un alto rischio di girare a vuoto nonostante si sforzino per dare senso alla loro esistenza.

In questo panorama e riguardo alla fede, non dobbiamo illuderci: tra i giovani s'impongono di netto i pellegrini sui convertiti.¹⁴ Se questi ultimi ci mostrano una soluzione al problema

¹³ Abbiamo approfondito il significato dell'«Incarnazione» in un'altra pubblicazione: Cfr. J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016, 11-61 e 177-262.

¹⁴ Sostiene Hervieu-Léger, da un lato, che «non è l'indifferenza alla religione ciò che caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose» (D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, il Mulino, Bologna 2003, 33); dall'altro, l'Autrice propone le due identità più adeguate al rispetto della religiosità attuale, «il convertito» e «il pellegrino»: «Se il pellegrino può

della fede, con il linguaggio illuminato di chi finalmente ha trovato ciò che cercava e pertanto ha fatto un'opzione fondamentale; i (giovani) pellegrini risolvono la questione in un modo quasi opposto: rimangono in perenne ricerca di sperimentazioni e innovazioni, le loro parole non sono quelle del trovare ma del ricercare e, quindi, spesso vivono una fase antecedente all'opzione fondamentale tra una visione della vita aperta alla trascendenza e momenti di chiusura di fronte a qualsiasi *altrove*. I passi dei pellegrini, a volte, si riaccostano all'esperienza ecclesiale, ma normalmente prendono le distanze del credere religioso; nel distacco però rimane il vissuto, una specie di «cattolicesimo di sfondo» dove, ad esempio, si conservano immagini di Dio – quanto meno un «qualcosa di superiore» – e del Gesù *amico*.

L'identità personale, in definitiva e per così dire, richiede un'opzione fondamentale in grado di unificare sia il progetto vitale che il comportamento quotidiano, e di orientare la scelta vocazionale; tutto ciò costituisce davvero la meta che la pastorale giovanile si pone per guidare alla fede e all'esperienza religiosa.

3. Regno, Chiesa ed educazione alla fede

Il terzo capitolo del «DP», in buona logica con i due precedenti, cerca di trarre le conclusioni per un'«azione pastorale» coerente con il *giudizio* della situazione che viviamo e con i *principi* che devono guidare la vita cristiana. Appartendosi da una più che conosciuta e riconosciuta prospettiva di «educazione della/alla fede» (ormai accettata pressoché unanimemente sia nell'ambito della catechesi sia in quello della pastorale giovanile) e con linguaggi un tantino obsoleti, il capitolo si concentra nella «cura pastorale e il discernimento vocazionale, tenendo in considerazione quali sono i soggetti, i luoghi e gli strumenti a disposizione».¹⁵ Se questo linguaggio della cura pastorale, dei soggetti, dei luoghi e degli strumenti, quanto meno, già sembra desueto, la perplessità più scioccante avviene quando constatiamo che la «cura educativa» viene collocata nella parte dedicata agli strumenti;¹⁶ vale a dire, dunque, l'identità cristiana non può che considerare l'educazione come una vera e propria «ancilla fidei».

3.1. «Camminare con i giovani»: soggetti, luoghi e strumenti

Il «DP», quindi, propone di «camminare con i giovani», espressione tradotta come «accompagnare i giovani [che] richiede di uscire dai propri schemi preconfezionati».¹⁷ Il documento si sente nell'obbligo di non contraddire la Chiesa «in uscita» di papa Francesco, ma si tratta di una specie di «flatus vocis», visto che tutto il testo non fa altro che disegnare il grande schema del «mistero del dono», spazio dove il resto delle realtà diventa un mero insieme di strumenti. Forse si pretende di uscire, ma per fare ritorno e non tanto per rimanere con i giovani (magari pensando, in buona fede, che solo tornando alla Chiesa si risolveranno i problemi delle nuove generazioni).

servire da emblema per una modernità religiosa caratterizzata dalla mobilità delle credenze e delle appartenenze, la figura del convertito è senza dubbio quella che offre la migliore prospettiva per identificare i processi della formazione delle identità religiose in tale contesto di mobilità» (*Ibidem* p. 95).

¹⁵ «DP», 45.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 58-61.

¹⁷ *Ibidem*, 45.

Non molto tempo fa, A. Fossion proponeva a ragione una nuova lettura di Emmaus, unendo in profondità il mistero della risurrezione e la nostra situazione attuale. In questo senso, le parole del giovane nel mattino di Pasqua – «È risorto, non è qui. Vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto» (Cfr. Mc 16, 5-7) – ci invitano a ripensare umilmente la «buona notizia»:¹⁸ l'evangelizzazione non equivale a trasmettere agli altri una buona notizia ben strutturata, di cui noi siamo i detentori sicuri; consiste piuttosto “nell'andare con speranza verso gli altri per scoprire con loro, nei loro luoghi di vita, nel cuore della loro esistenza, le tracce del Risorto che sempre ci precede, che è già là in incognito”.¹⁹ Così come ieri alle donne che si recavano alla tomba, ancora oggi questo messaggio continua a sconvolgerci: non siamo chiamati a portare una grazia di cui gli altri sono privi; lo Spirito del Risorto è già stato effuso in tutti i cuori. Più che qualcosa di sconosciuto, portiamo un invito a scoprire e riconoscere ciò che a tutti è stato misteriosamente donato. Questo modo di comprendere non toglie nulla alla forza delle nostre convinzioni. Invita soltanto all'umiltà quando ci accostiamo ai giovani, perché non ci avviciniamo a loro per guadagnarli alla nostra causa ma per riconoscere con loro, nella loro vita, la presenza del Risorto. Per cui dobbiamo anche ricevere dalle nuove generazioni la testimonianza dell'agire di Dio in loro. È così che l'evangelizzazione diventa un processo reciproco: siamo evangelizzati da coloro che evangelizziamo.

È necessario, dunque, affrontare il rischio di entrare profondamente in dialogo con i giovani dei nostri giorni, sull'esempio di Gesù con i pellegrini di Emmaus: «Di cosa parlavate per strada?» (Lc 24,17). Questa deve essere la prima capacità dell'evangelizzatore: inserirsi nelle conversazioni degli uomini del suo tempo, interessarsi di quanto li interessa, parlare di cose comuni e lasciarsi interrogare da tutto quello che attraversa la loro vita quotidiana. Non esiste evangelizzazione senza questo atteggiamento di dialogo su quanto ha a che fare con la vita stessa. Quante volte, proprio perché non abbiamo questa disposizione, concludiamo affermando che la gente si mostra sempre più indifferente al discorso cristiano? Non saremmo forse noi gli indifferenti dinanzi alla vita delle persone? Il concilio Vaticano II ci invitò ad appassionarci a tutto ciò che è umano, a vivere con simpatia e compassione, perché “le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore” (GS 1).

Infine, camminare con i giovani non può semplicemente essere frutto di una decisione volontaristica; comporta piuttosto un'analisi attenta della complessa situazione in cui le ragazze e i ragazzi vivono e l'offerta di interventi specifici, che non siano semplici adattamenti della teoria e della prassi catechetica e pastorale tradizionali. Si capisce all'istante che, innanzitutto, entrambi gli aspetti chiamano in causa le scienze umane, in modo particolare, le scienze dell'educazione.

¹⁸ “Pensiamo spesso che «evangelizzare» sia portare agli altri ciò che non hanno, ciò di cui sono privi. Avviene come se ci fosse, da una parte, un «pieno» da trasmettere e, dall'altra, un vuoto da riempire. In questa prospettiva, noi ci sforziamo di fare in modo che gli altri cambino, che si convertano alle nostre convinzioni, che diventino come noi e credano come noi. Di conseguenza, il nostro obiettivo è di far passare il messaggio costi quel che costi, superando ogni ostacolo personale o culturale. Così l'evangelizzazione è intesa come conquista dell'altro, come un'espansione della buona notizia a partire dalla testimonianza che noi portiamo. Ma è proprio così che si compie l'evangelizzazione?” (A. FOSSION, *Ri-cominciare a credere*, EDB, Bologna 2004, 129)

¹⁹ *Ibidem*, 130.

3.2. Regno, nuovo paradigma educativo e «comunità di pratica»

Il credere dei giovani, oggi in un modo del tutto particolare, s'intreccia con la questione della credibilità della Chiesa e, purtroppo, le nuove generazioni hanno un'immagine piuttosto negativa, una scarsa credibilità nella vita e azione ecclesiali che pregiudica il loro avvicinamento alla fede. Tale situazione, insieme all'Incarnazione, chiama in causa un altro criterio per guidare la catechesi con i giovani e la pastorale giovanile, quello cioè del Regno come cuore del Vangelo e riferimento centrale per definire l'identità della Chiesa e orientare la prassi cristiana. Abbiamo bisogno di recuperare con decisione la centralità del Regno della vita e della giustizia (come ci ricorda in tanti modi e continuamente papa Francesco): "Solo il Regno è dunque assoluto e rende relativa ogni altra cosa" (EN 8), per tanto la Chiesa "non è fine a se stessa, essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento" (RM 18); infine, "la proposta del Vangelo [...] è il Regno di Dio. [...] Tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali" (EG 180).

Non è possibile entrare nei dettagli, ma risulta difficile capire come mai il Regno non sia presente nel «DP» (né la parola, che non viene mai citata, né il significato e le implicazioni del tema). Il vero senso dell'Incarnazione si può comprendere solo nell'orizzonte del Regno.²⁰ Inoltre, soltanto attraverso il Regno – quale *comunità ideale di comunicazione* – si possono capire e affrontare i problemi di comunicazione tra i giovani e la Chiesa (*comunità reale di comunicazione*); anche in questo caso, dunque, non è possibile giustificare l'assenza della tematica riguardante la comunicazione nel «DP» (dove un'unica volta compare sia la parola «comunicazione» che il verbo «comunicare»): il concilio Vaticano II mise in luce l'esistenza di un grave problema di comunicazione fra la Chiesa e il mondo contemporaneo, ma la questione è particolarmente seria nel caso dei giovani giacché, di sicuro, bisogna realizzare un profondo cambiamento nella comunicazione della fede.

In definitiva, non sarebbe del tutto azzardato pensare che i giovani si allontanano dalla Chiesa perché non trovano in essa questo cuore del Vangelo: le nuove generazioni vedono la Chiesa, per così dire, più preoccupata del potere che del Regno; più occupata di virtù e di norme che della vita (e forse non hanno torto). Ad ogni modo, il criterio del Regno (specialmente nella pastorale giovanile) serve a una duplice finalità: 1/ Anzitutto il Regno deve e può davvero spingere ad un autentico rinnovamento della Chiesa, superando ogni clericalismo attraverso la partecipazione e la corresponsabilità di tutto il Popolo di Dio nella costruzione della «communio» e nell'annuncio del Vangelo; 2/ In secondo luogo, permette situare e orientare credibilmente l'ecclesiologia davanti ai giovani.

²⁰ Papa Francesco ci ricorda che "la proposta del Vangelo non consiste solo in una relazione personale con Dio. E neppure la nostra risposta di amore dovrebbe intendersi come una mera somma di piccoli gesti personali nei confronti di qualche individuo bisognoso [...]. La proposta è il Regno di Dio; si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali" (EG 180). E ancora: "Se la Chiesa intera assume questo dinamismo missionario deve arrivare a tutti, senza eccezioni. Però chi dovrebbe privilegiare? Quando uno legge il Vangelo incontra un orientamento molto chiaro: non tanto gli amici e vicini ricchi bensì soprattutto i poveri e gli infermi, coloro che spesso sono disprezzati e dimenticati, «coloro che non hanno da ricambiarti» (Lc 14,14). Non devono restare dubbi né sussistono spiegazioni che indeboliscano questo messaggio tanto chiaro. Oggi e sempre, «i poveri sono i destinatari privilegiati del Vangelo», e l'evangelizzazione rivolta gratuitamente ad essi è segno del Regno che Cristo è venuto a portare" (EG 48).

Il «da farsi» primario della Chiesa d'oggi, dunque, non può consistere nel mero conservare il passato, ma nella capacità di ripensare la comunicazione del Vangelo del Regno in maniera efficace, adeguata a una società scossa, come l'attuale, da cambiamenti antropologici, sociali e culturali senza precedenti. In questo contesto, si deve situare la questione dell'«educazione alla/della fede» come la chiave essenziale per ripensare e ricostruire il rapporto tra i giovani e la fede. Vediamolo attraverso due brevi considerazioni.

In *primo luogo*, l'annuncio del Vangelo ai giovani rimanda, da una parte, a un «atto di comunicazione»; dall'altra, a uno «spazio relazionale»: si deve comunicare, ma ciò è un fenomeno umano che avviene attraverso l'insieme delle dimensioni della persona, ossia, non serve semplicemente trasmettere, azione che rimane nel livello esterno (e *ufficiale*) dei «contenuti da trasferire». Abbiamo a che fare con processi che succedono all'interno dei percorsi di costruzione della realtà e identità personale e sociale. Le scienze umane, soprattutto la sociologia della conoscenza e la teoria dell'apprendimento in questo caso, sollecitano a considerare la Chiesa come un'organizzazione sociale che costituisce una «società di conoscenza» e a essere consapevoli che in ogni comunità si deve agire attraverso conoscenze condivise, così come portare avanti i diversi compiti mediante la formazione dei suoi membri. La vita ecclesiale, letta all'interno della società di conoscenza su cui poggia, implica un rapporto tra l'apprendimento e la propria istituzione in quanto esprime una intenzionalità pedagogica socialmente e culturalmente situata; e ancor di più: la realtà di apprendimento deve includere la qualità delle relazioni comunicative della comunità dove avviene l'apprendimento stesso.

In tale prospettiva, annuncio e apprendimento devono superare la passività con cui finora sono andate avanti per inserirsi nelle cosiddette *comunità di pratica* o comunità di ricerca («comunità-laboratorio» o comunità di apprendimento). Ormai E. Wenger, J. Lave e Th. H. Groome, tra tanti altri, hanno ribaltato il senso comune secondo cui l'apprendimento poggiava essenzialmente su una relazione speciale tra «maestro e allievo», mettendo invece in evidenza il fatto che l'apprendimento si basa, piuttosto, su processi di partecipazione che contengono un complesso intreccio di relazioni. Quindi, dobbiamo andare al di là delle visioni classiche che descrivevano l'annuncio e la confessione di fede come strettamente legate alla sfera individuale, oltre che associate a relazioni d'insegnamento del tutto separate dalla pratica, per delineare una prospettiva più culturale e sociale. Annuncio e confessione di fede non possono che svilupparsi nella comunicazione e nella partecipazione o, meglio ancora, nelle pratiche che comprendono l'insieme dei comportamenti di tutti i membri della comunità cristiana e in relazione con il mondo o con il contesto particolare in cui ciascuno di essi vive.²¹

In *secondo e ultimo luogo*, la pastorale giovanile e la catechesi con i giovani costituiscono senz'altro sfide cruciali per la Chiesa, cioè, mettono in evidenza la sfida più delicata e decisiva per il cristianesimo odierno: ci riferiamo al suo «sistema educativo», in particolare alla pedagogia della comunicazione della fede, e ai processi di apprendimento e della risposta di fede. In qualche

²¹ Non è il caso di entrare in altri dettagli: cfr., Th.H. GROOME, *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision*, Harper & Row, San Francisco 1980; J. LAVE-E. WENGER, *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*, Erikson, Trento 2006; E. WENGER-R. McDERMOTT-W.M. SNYDER, *Coltivare comunità di pratica. Prospettive ed esperienze di gestione della conoscenza*, Guerini e Associati, Milano 2007; E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, R. Cortina, Milano 2006. Nel caso più specifico della pastorale e della catechesi, cfr. AICA-ISTITUTO PASTORALE PUGLIESE, *Apprendere nella comunità cristiana*, a cura di P. Zuppa, Elledici, Leumann (TO) 2012; così come un'interessante proposta di rinnovamento in questa prospettiva, L. MEDDI, *La parrocchia cambia parroco*, Cittadella, Assisi 2012.

modo, i giovani sono la migliore cartina di tornasole per comprendere le difficoltà educative della Chiesa, la quale a stento riesce a comunicare e trasmettere la propria conoscenza alle nuove generazioni.

C'è bisogno di una nuova «teoria educativa», da un lato, capace di garantire l'apprendimento comunitario della fede; dall'altro, in grado di sostenere la ricerca di senso e la costruzione di sé di ogni giovane nella transizione alla vita adulta. Ad ogni modo, la questione è più profonda, coinvolge l'intero sistema pedagogico-educativo del proprio cristianesimo. La Chiesa non ha saputo o non ha potuto risolvere uno dei nodi problematici basilari nella diagnosi del concilio Vaticano II, ovvero, il ripensamento dell'annuncio cristiano con le categorie e con le strutture della cultura contemporanea, che certamente comportano un cambio del paradigma educativo.

Tuttavia le affermazioni che precedono non avrebbero senso se non si conferma la profonda relazione che deve esistere tra fede ed educazione.

Anzitutto, l'integrazione della fede e della religione nel progetto di sé di ogni giovane si raggiunge quando tutte e due sono vissute come qualcosa di profondamente connesso con la configurazione antropologica dell'essere umano. Al contrario, quando la fede e la religione vengono percepite come qualcosa di aggiunto artificialmente, di separato o di alternativo al progetto di umanizzazione, si genera solo marginalizzazione o esclusione. Un simile intreccio di argomenti necessita della collaborazione delle scienze teologiche e delle scienze umane, in modo speciale della «mutua implicazione» tra fede ed educazione.

La storia del rapporto tra l'educazione e la fede contiene tre forme diversi di relazione: 1/ Divergenza o disparità; 2/ Equivalenza o convergenza; 3/ «Mutua implicazione».²²

La *divergenza* tra educazione e fede chiarisce che la sovranità di Dio e della sua grazia si situano al di sopra di tutto, perciò il mistero che riguarda la fede è radicalmente diverso dalla crescita umana di cui si occupa l'educazione. In tale *disparità*, solo la fede può fare da guida, mentre l'educazione deve lasciarsi condurre seguendo le *direttrici* della grazia. Al di là della semplificazione, questo è stato il tipo di vincolo predominante nel passaggio dalla catechesi alla pastorale giovanile; inoltre, è una forma di concepire la relazione che adesso sembra voler ritornare.

Dopo l'ultimo Concilio ci fu il rischio di cadere nell'estremo opposto, ossia, in una semplice *equivalenza*. La sproporzione, allora, consisteva nell'uguagliare il *contenuto* della fede a educazione o, in altri termini, considerare che è la *convergenza* della grazia con i processi educativi a delimitare l'identità cristiana in ogni congiuntura storica.

Esiste una terza alternativa: la *mutua implicazione* tra educazione e fede. Il Vaticano II, come in altri casi, segnò questa via nuova a partire da un'altra mutua implicazione, quella cioè tra la teologia dogmatica e quella pastorale. Di conseguenza, l'educazione alla fede poggia sulla mutua implicazione dell'una e dell'altra: maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, perché il «fatto educativo» contiene la possibilità dell'esperienza cristiana, come quest'ultima comporta la maturazione che cerca la educazione. Così le scienze dell'educazione e la saggezza della fede si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente.²³

Giustificato il rapporto tra educazione e fede in termini di mutua implicazione, sono necessarie due precisazioni. La *prima*: quando parliamo di fede in questi termini, più che riferirci alla

²² Cfr. MORAL, *Pastorale giovanile*, 131-138 e 207-266.

²³ Cfr. G. GROPPA, *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.

sua nota fondamentale – essere dono di Dio –, la intendiamo piuttosto come risposta a quel dono e, allo stesso tempo, alla vita e all'amore gratuito e incondizionato che la sostiene. La fede, in questa prospettiva, non è tanto questione di scoperta e affermazione esplicita di Dio, quanto risposta alla realtà umana più intima e radicale; Dio – per così dire – assume ogni «sì» a questa realtà umana come se fosse un «sì» a Lui stesso. Una risposta o un «sì», prima di tutto, all'essere umano e alla sua realizzazione, perché questo è il vero *interesse* divino. A Dio preme di più che gli uomini portino avanti il suo progetto, che il riconoscimento incontestabile di Lui come l'autore di quel piano. È proprio per questo che l'*educazione alla fede* si configura come un *fatto educativo* che contiene in sé la possibilità del vissuto religioso, allo stesso modo che l'*esperienza della fede* include la maturazione e la crescita propria dell'educazione.

Seconda precisazione: convinti della mutua implicazione fra educazione e fede, dobbiamo cercare un sano equilibrio tra il rispetto scrupoloso dell'identità e dell'autonomia scientifica, sia della pedagogia che della teologia, e lo sforzo di plasmare una vera interdisciplinarietà senza nessun tipo di sottomissione dell'una all'altra.

Rispettando queste due osservazioni, e pensando la fede e la grazia come realtà riferite alla libertà e iniziativa divine, potremmo anche parlare di «educabilità indiretta» della fede e della «dimensione educativa» della grazia.²⁴ Entrambe le prospettive non sono escluse nella mutua implicazione: il rapporto tra la fede e l'educazione presenta prospettive diverse, ma ugualmente fondamentali. In definitiva, mai possiamo dimenticare la priorità fontale del dono della fede che si sviluppa sul piano misterioso dell'incontro tra Dio e ogni persona.

4. Un Sinodo...

per rilanciare la pastorale giovanile e la catechesi con i giovani

Sicuramente il Sinodo supererà qualunque limitazione legata al «DP». Se dovessimo esprimere le aspettative circa il lavoro dell'assemblea sinodale, di certo, si possono riassumere in due fondamentali: da una parte, il rilancio della riflessione catechetica e della prassi catechistica; dall'altra, la conferma della pastorale giovanile come un ambito specifico e singolare della prassi cristiana.²⁵

4.1. Pastorale, catechesi e pastorale giovanile

Tutta la storia della Chiesa, senz'altro ci mostra un'attenzione permanente verso i giovani. Tuttavia solo di recente si può parlare davvero di pastorale giovanile. Due eventi fondamentali segnano la sua autentica data di nascita come la intendiamo attualmente: i cambiamenti culturali degli anni Sessanta del secolo scorso, che scossero in profondità la vita dei giovani, e il concilio Vaticano II.

Il primo evento, dunque, è legato ai cambiamenti antropologico-culturali che venivano da lontano, ma che nella seconda metà del secolo scorso si sviluppano con forza *attirando* soprattutto i giovani; il secondo è il Vaticano II che analizza con serietà le trasformazioni in atto e, allo stesso tempo, riconosce che «la Chiesa è inconcepibile fuori delle culture vigenti»: «I cristiani

²⁴ Cfr. R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma 1996, 78-86.

²⁵ Abbiamo scritto di recente su queste due questioni – cfr. MORAL, *Pastorale giovanile*, pp. 51-69 –; adesso riprendiamo quasi letteralmente quanto contenuto nel citato libro.

vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione” (GS 62). In tale prospettiva, il Concilio introduce l’«analisi culturale», come metodo ispirato alle scienze umane; dotandosi di questo strumento di osservazione ed interpretazione si intende sottolineare il legame stretto che esiste tra la cultura e l’evangelizzazione o missione della Chiesa: “Fra il messaggio della salvezza e la cultura esistono molteplici rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche” (GS 58).

Se i venti del concilio Vaticano II incisero direttamente sulle esperienze pastorali, è piuttosto la bufera di contestazione e rivoluzione di allora a colpire di più sia nell’autopercezione che nel drastico mutamento della percezione sociale della gioventù. Le nuove generazioni, in effetti, prendono coscienza della loro autonoma identità e del loro spazio socio-politico; la società non riesce a inserirle pienamente e i giovani finiscono con l’essere rappresentati non tanto come una risorsa, ma come un problema sociale permanente. Sarà quest’ultimo aspetto, alla fin fine, a predominare sulla visione del mondo giovanile e, nello stesso tempo, a contrassegnare i primi passi della pastorale giovanile.

La conseguenza immediata dei processi culturali e religiosi degli anni Sessanta, per quel che riguarda la prassi cristiana con le nuove generazioni, si concretizza in una constatazione sempre più evidente – la ripetiamo ancora una volta –: la necessità da parte della Chiesa di cambiare in profondità le proposte da offrire ai giovani e le relative dinamiche catechistico-pastorali. Ricordiamo che tutto questo si manifesta in un clima di entusiasmo postconciliare che propizia un nuovo e inedito «illuminismo educativo» che, insieme alla rilevanza del gruppo e al rinnovamento della liturgia, porterà a esperienze pastorali di ogni tipo. Quindi, in un primo momento, ci si trova non del tutto preparati e di fronte a un modello di pastorale giovanile non più adeguato ai tempi e a uno più innovativo che lascia perplessi non pochi. Ma l’orientamento verso un nuovo modello è ormai irreversibile e troviamo la conferma di questa nuova linea in un documento storico e fondamentale per la pastorale giovanile italiana, *Il rinnovamento della Catechesi*, nel quale si codifica per la prima volta in maniera ufficiale il modello dell’integrazione tra la fede e la vita; i vescovi italiani per di più si collocano coraggiosamente nella direzione indicata dalla *Dei verbum*, affermando che “Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie umane. Così egli si rivela Padre, Figlio, Spirito di amore; e si rivela supremamente nell’umanità di Gesù Cristo. Per questo, non è ardito affermare che bisogna conoscere l’uomo per conoscere Dio; bisogna amare l’uomo per amare Dio”.²⁶

Sicuramente è un modo troppo schematico di raccontare gli inizi; ma sufficiente per indicare i fattori che determineranno poi la specificità della pastorale giovanile, non senza contrasti che arrivano fino ai nostri giorni. Dunque, gli elementi iniziali per configurare la pastorale giovanile sono questi:

- La centralità dei giovani: le nuove generazioni acquistano una rilevanza e protagonismo sociali finora sconosciuti che, da un lato, non sanno bene come gestire; dall’altro, nemmeno le diverse agenzie formative riescono a organizzare alternative in grado di rispondere alle novità esistenziali e culturali del momento. Ambedue gli aspetti portano a considerare la gioventù

²⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, CEI, Roma 1970, n. 122. Il documento fu approvato quasi all’unanimità (281 placet e 4 non placet).

come un problema di cui non si intravedono soluzioni: devono solo aspettare e cercar di imitare gli adulti.

- La pastorale giovanile accetta questa centralità e, ciò che è più importante, cerca di capire la vita dei giovani concentrandosi sulla loro esperienza ed esistenza quotidiana, insieme a sviluppare e favorire le loro relazioni a partire dal gruppo come piattaforma pastorale per antonomasia. Il tutto «in situazione», ovvero, la realtà socio-culturale e religiosa diventa, riguardo alla missione della Chiesa, il «luogo teologico» di base dell'evangelizzazione.
- Mettere al centro il giovane favorisce, non solo una riflessione pedagogica specifica, ma soprattutto un originale approccio teologico che pian piano si struttura attorno al «principio Incarnazione», una delle basi fondamentali del rinnovamento voluto dal concilio Vaticano II.

L'accettazione di queste prime conclusioni non sarà pacifica. In un primo momento, la considerazione della gioventù come problema, oltre a costituire d'ora in poi un luogo sociale comune, e fatta propria da una certa mentalità ecclesiastica, ha contribuito senza dubbio all'allontanamento odierno dei giovani dalla Chiesa. In seguito, risulterà complicato giungere ad un'interpretazione condivisa sia del tema del luogo teologico che di quello dell'incarnazione. Infine, sebbene la pastorale giovanile si vada concretizzando sempre più in progetti, programmazioni e itinerari, non si supera ancora l'idea di assimilarla all'«immagine di sempre», ossia, a una (mera) «catechesi dei giovani». Questi nodi problematici evidenziati sono strettamente legati ad altre tre argomenti, che diventeranno sempre più importanti: il linguaggio, la comunicazione e l'educazione.

I passi iniziali di ciò che oggi chiamiamo pastorale giovanile portano a configurarla dapprima come un insieme di adattamenti della catechesi e della pastorale allora praticate. A ragione, alcuni si chiedevano: «Ma cos'è questa benedetta pastorale giovanile»? «Non è sufficiente la catechesi e la pastorale come la Chiesa le ha sempre portato avanti»? E concludevano: «Certo che i giovani d'oggi sono un po' speciali, soprattutto perché non vogliono venire in chiesa, ma se le cose stanno così il problema non è che sia nostro».

Quindi, la pastorale giovanile è un qualcosa di diverso dalla pastorale o dalla catechesi? Se consideriamo in generale la missione della Chiesa, senz'altro, dobbiamo riconoscere che tutte (pastorale, catechesi e pastorale giovanile) formano parte della medesima e tra loro, in questo senso, sono più le affinità che le divergenze.

I giovani fanno la differenza: ecco dove risiede la differenza fondamentale che giustifica la singolarità della pastorale giovanile, la specificità che obbliga a organizzare una riflessione del tutto particolare all'interno della missione ecclesiale. Fanno infatti la differenza perché si trovano nel momento evolutivo decisivo per scegliere e configurare la propria identità e il passaggio all'età adulta. Inoltre, chiamati a guidare la società e la Chiesa di domani, i giovani vivono oggi una situazione assai complessa che richiede un'analisi molto particolare e interventi specifici, lontani da un semplice adattamento della teoria e prassi catechetico-pastorali.

Certamente, malgrado il nome possa portarci in un'altra direzione, la pastorale giovanile si costruisce, sia nei trascorsi storici che nell'attuale configurazione, proprio in relazione alla catechesi e alla catechetica piuttosto che alla teologia pastorale o, semplicemente, alla pastorale; ciò è un grande vantaggio perché ne delimita la sua specificità o singolarità. Vantaggio perché, al contrario di quanto avviene con la teologia pastorale, la catechetica ha percorso finora una strada più omogenea e progressiva su una «riflessione sistematica e scientifica sulla catechesi, in funzione della comprensione, approfondimento e guida di questa importante azione educativa

e pastorale”.²⁷ Sin dagli inizi, dunque, la catechetica ha riconosciuto di avere due cuori – teologico e pedagogico – per sollecitare la catechesi.

La catechesi costituisce, in sostanza, il punto di riferimento centrale per definire la pastorale giovanile. L’una e l’altra si concentrano, in poche parole, nell’«educazione alla fede». A partire da ciò troviamo le somiglianze e le piccole – ma sostanziali – differenze tra l’una e l’altra.

Passiamo in rassegna, per primo, le *similitudini*. La catechesi e la pastorale giovanile sono espressioni dell’agire primario e fondamentale della Chiesa, della sua identità missionaria; entrambe cercano di portare all’incontro con Gesù di Nazaret, il Cristo, attraverso l’annuncio del Vangelo del Regno. Considerando il polo soggettivo di tale dinamismo legato alla rivelazione di Dio, tutte e due si occupano dei processi di «trasmissione-comunicazione-maturazione» della fede, cioè, aspirano a formare i cristiani o, meglio ancora, una nuova generazione di cristiani.

Un altro nucleo di somiglianze si trova nello sviluppo del compito indicato sopra, ossia, nell’educazione alla fede o nel rispondere alla domanda sul «come si diventa cristiani». L’annuncio della Parola e la risposta di fede chiamano in causa sia la teologia che le scienze umane, ovvero, bisogna attendere, per così dire, la crescita umana e la maturazione cristiana. Di conseguenza, si deve lavorare in una prospettiva interdisciplinare, dove la ragione teologica e quella educativa sono i perni attorno ai quali far ruotare lo sviluppo integrale delle persone.

Finalmente, queste affinità tra la pastorale giovanile e la catechesi sono ugualmente influenzate da un contesto che ha modificato a fondo i classici presupposti e lo stesso corso della trasmissione della fede: non viviamo più in una «società cattolica», né possiamo organizzare tutto in base al catechismo e a una didattica propria del catechismo; siamo in una situazione culturale e religiosa pluralista nella quale sono superati i tradizionali processi di iniziazione e di socializzazione religiosa, come pure il passaggio della fede da una generazione all’altra.

Andiamo, dunque, alle *differenze*. Legata al contesto di cui si è parlato sopra, indichiamo la più importante: la *catechesi*, nelle sue diverse forme, viene fatta con chi appartiene alla comunità cristiana e, per tanto, (1) si concentra esplicitamente nella «formazione organica e sistematica della fede», (2) costituisce «l’elemento fondamentale dell’iniziazione cristiana»;²⁸ sicché (3) ogni pastorale giovanile, *a priori*, deve includere d’obbligo la catechesi. Invece, la *pastorale giovanile* si rivolge a tutti i giovani, appartenenti o meno alla comunità cristiana, quindi, (1) va oltre la formazione esplicita della fede, (2) si colloca innanzitutto – servano le espressioni – nell’ambito della prima evangelizzazione o del cosiddetto primo annuncio (al quale segue una vera e propria catechesi); perciò, (3) non è possibile assicurare nell’immediato che ogni pastorale giovanile includa sempre una catechesi esplicita (non può essere altrimenti considerando sia l’autonomia e libertà di ogni giovani che la diversità di situazioni e rapporti delle nuove generazioni con la fede e la religione).²⁹

²⁷ E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica*, Elledici, Leumann (TO) 2001, 13.

²⁸ Cfr. DGC, nn. 64 e 66-67.

²⁹ Forse perché si tratta di piccole differenze (benché sostanziali), a volte, si è corso (e si corre) il rischio di confondere l’una con l’altra o, peggio ancora, assimilare o ridurre la pastorale giovanile a «catechesi di/con i giovani». Senza volerlo, un qualcosa di simile è successo con le «Giornate Mondiali della Gioventù»: apertamente pensate come adunanze di catechesi per i giovani, non di rado han finito per identificarsi come incontri di pastorale giovanile e addirittura, in non poche occasioni e diocesi, servivano (e servono?) per organizzare tutta la pastorale giovanile. L’abbaglio prodotto da queste giornate è anche comprensibile, perché la pastorale giovanile nasce dalla catechesi; tuttavia sorge per necessità concrete che aggiungono sostanzialità alle piccole differenze esistenti tra loro.

4.2. Pastorale giovanile e pastorale giovanile vocazionale?

Dando un'ultima occhiata al «DP» torna il sospetto critico (se non altro, questa capacità di sollevare l'«allerta critica» è uno dei pregi importanti del documento): è necessario parlare di pastorale giovanile e di pastorale giovanile vocazionale?

In principio, si dava per scontato che la questione vocazionale fosse di per sé inclusa nella sua stessa identità, senza bisogno di specificarla come «pastorale giovanile vocazionale». Di recente, per diverse ragioni, si è tornato a insistere proprio sulla necessità di una pastorale giovanile *vocazionale*; siamo dall'avviso che questa tendenza ha più rischi che vantaggi. *In primis*, quello di considerare inadeguata o carente la stessa pastorale giovanile e che l'aggettivo «vocazionale» serva piuttosto a rafforzarla in rapporto alla cosiddetta «crisi di vocazioni» (in certi casi, alcune diocesi e congregazioni religiose pensano alla pastorale giovanile proprio come possibile salvagente). Su questo tema, la pastorale giovanile può aiutare a rinnovare la Chiesa, riconoscendo che l'impegno vocazionale fondamentale riguarda tutti i credenti compresi i laici, in quanto ogni cristiano ha una sua propria e specifica missione, e da questa comune vocazione può scaturire anche quella *consacrata* nelle sue varie espressioni. (C'è anche da chiedersi: è più urgente porre attenzione alla «crisi vocazionale» legata al presbiterato e alla vita consacrata oppure alla crisi delle vocazioni laicali? Per scontato, le une non contraddicono le altre!).

A questo punto abbiamo a disposizione diversi dati per ripensare il tema vocazionale – come in qualche modo faceva sin dall'inizio la pastorale giovanile –, cercando di recuperare il contenuto essenziale della visione classica e, nel contempo, riformularlo in sintonia con le visioni antropologico-culturali del nostro tempo.

L'esperienza fondamentale dell'essere umano sicuramente si esprime in termini di una continua ricerca di senso per arrivare a comprendere il mistero della vita; inoltre, le persone hanno più che altro un'«identità relazionale»: la conquista del senso e del mistero della vita, di conseguenza, dipende dalle relazioni che stabiliamo con noi stessi, con gli altri, con l'«Altro» e con le cose; in qualche maniera sono esse a «costituirci». La realtà poi ospita la più grande *provocazione* sulla vita: è possibile identificarla come un («il») dono meraviglioso che ciascuno riceve col nascere, benché condizionato da tante circostanze. Quando riusciamo a scoprire e accogliere il *dono della vita*, da provocazione diventa «*pro-vocazione*», cioè, una prima e fondamentale chiamata, la «vocazione essenziale»–comune che tutti devono rendere specifica attraverso il movimento «chiamata-risposta» che scaturisce nel cuore di ogni persona.

Le religioni assimilano questo dono a Dio, il donatore. Così, nel nostro caso, consideriamo la vera provocazione dell'esistenza umana nel duplice senso con cui abbiamo usato la parola: da una parte, l'amore salvifico di Dio *provoca* l'uomo, scuotendolo dalle stesse radici del suo essere, agendo dal di dentro di ogni persona; dall'altra, quest'amoroso pungiglione costituisce anche la *pro-vocazione*, ossia, l'autentica e fondamentale chiamata che Dio fa a tutti gli uomini, e la cui risposta manifesta la vera opzione fondamentale e vocazionale di ciascuno di noi.

Perciò, a ragione, è Dio con il suo amore gratuito e incondizionato Colui che sostiene la vita e che veramente provoca gli esseri umani. Da questa convinzione però, si evince un pericolo che corrono le religioni quando *sacralizzano* i ruoli delle persone, generando «identità di eletti-selezionati-consacrati»; tuttavia oggi sembra chiaro che nessuna vocazione deve spiegarsi come «elezione per selezione» o «chiamata di scelti». Se nella *provocazione* della vita si trova la chiamata fondamentale, ciò vuol dire che bisogna pensare la vocazione sostanzialmente in termini di risposta, di opzione fondamentale e di libertà; d'altro canto, se parliamo delle religioni, realtà

umana e risposta libera devono legarsi alla consapevolezza che rispondere a Dio, inizialmente, non è tanto questione di scoperta-affermazione di una *selezione* divina, quanto risposta alla realtà umana primordiale.

La vita non può essere interpretata come una prova voluta da Dio per così premiare quelli che la superano e castigare invece a chi non risponde adeguatamente. L'unico rapporto che Dio mantiene con l'uomo è un rapporto di amore e di salvezza. Dio non ha una posizione neutrale, equidistante fra salvezza e condanna: la vita non è una sfida alla quale Dio vuole costringere gli esseri umani, come se il mondo fosse un campo di gara, gli uomini gli atleti e Dio l'arbitro-vigile che, alla fine dei giochi, premia i campioni e punisce gli sconfitti. La *vita* non è tempo di prova, ma *tempo per maturare la nostra libertà*.

Il cammino della vita ha un inizio e una meta comuni che possiamo nominare con la stessa parola: umanizzazione. Orbene, unicamente con l'educazione l'essere umano può diventare tale: l'umanizzazione è strettamente vincolata alle relazioni (educative) nelle quali cresciamo tutti; si tratta, quindi, di relazionarsi sempre meglio, con maggiore profondità e coscienza con noi stessi, con gli altri, con le cose e con Dio. L'uomo è un essere in perpetua ricerca della propria umanità e del segreto che essa nasconde: veniamo al mondo all'interno di una tradizione che ci trasmette un'eredità, ci propone dei progetti e ci apre alla creatività; in altre parole, cresciamo e siamo educati attraverso una lunga «trasfusione di memoria» (E. Wiesel).

Quest'incomparabile cammino fa della vita il mistero più – letteralmente – «incredibile»! Ci vuole molta solidarietà e vicinanza tra gli esseri umani, molto coraggio personale per poter «crederci». Per tante ragioni (basta pensare, ad esempio, a chi nasce nella povertà più ingiusta o a chi non sperimenta l'amore che lo accolga nei primi anni della vita), scoprire il mistero della vita e credere in Dio, ossia, *sentire* la provocazione del dono e dell'amore salvifico divino non è un dato scontato e, a ogni modo, sarà sempre un processo graduale sia nell'apertura che nelle chiusure. Man mano che si va svelando questa provocazione e secondo la forza con cui ognuno la riconosce, nella stessa misura si trasforma in pro-vocazione, ovvero, nella prima voce, nella vocazione (*vocatio*) o nella chiamata basilare che sfida (*pro-vocare*) la libertà ad una ricerca senza sosta e senza fine per rispondere adeguatamente a ciò che, in definitiva, forma parte di un mistero che avvolge ogni esistenza umana.

In questa prospettiva, l'espressione «avere vocazione» è molto ambigua: poiché più che possedere o avere vocazione, dobbiamo rispondere e confermare – rendere «ferma» (e verificare o «fare verità») – la risposta. Se la chiamata, per così dire, è *divina*, la risposta è prima di tutto umana; la vocazione come risposta al mistero della vita o, nel caso delle persone credenti, al mistero della chiamata di Dio, non è mai la conferma di uno svelamento definitivo del suo significato e, tanto meno, di aver capito una volta per sempre cosa vuole Dio da me. L'opzione fondamentale attraverso la quale ognuno definisce la propria vocazione deve essere approfondita e confermata ogni giorno sino alla fine della vita.

moral@unisal.it ■