RIVISTA
DI PASTORALE CATECHISTICA
EDITRICE ELLE DI CI - 10096 TORINO-LEUMANN
ANNO XLIII/1°MARZO 1974/5
QUINDICINALE - 1° QUINDICINA
SPED. IN ABB. POST. GR. II (70)

catechesi

ANALISI SOCIORELIGIOSA E OPZIONI PASTORALI



RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO
ANNO XLIII

GRUPPO DI REDAZIONE

Giacomo M. Medica, direttore
Pietro Damu, condirettore
Bartolino Bartolini - Mario Filippi - Vittorio Gambino -
Ubaldo Gianetto - Giuseppe Gianolio -
Valentino Meloni - Nicolò Suffi

COLLABORATORI PRINCIPALI

Emilio Alberich - Cesare Bissoli - Claudio Bucciarelli -
Carmela Calosso - Maria Grazia Caputo - Mario Comoglio - Vito Di Chio -
Carlo Fiore - Mario Galizzi - Gaetano Gatti -
Giuseppe Gevaert - Roberto Giannatelli - Giorgio Gozzelino -
Giacomo Grasso - Giuseppe Groppo - Maria Luisa Mazzarello -
Giancarlo Milanesi - Vittorio Morero - Flavio Pajer -
Umberto Pasquale - Andrea Pauliny - Maria Luisa Petrazzini -
Rodolfo Reviglio - Giuseppe Sobrero -
Riccardo Tonelli - Francesca Veronese - Giulio Villani

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

■ Abbonamento ai 10 numeri di « CATECHESI-Studi ed esperienze »:
per l'Italia L. 2700; per l'Estero L. 3200;
un numero fuori abbonamento o arretrato L. 600

■ Abbonamento agli 8 numeri di « CATECHESI-Fotoproblemi »:
per l'Italia L. 4000; per l'Estero L. 4500;
un numero fuori abbonamento o arretrato L. 1000

■ Abbonamento ai 18 numeri di
« CATECHESI-Studi ed esperienze + CATECHESI-Fotoproblemi »:
per l'Italia L. 6700; per l'Estero L. 7700

Amministrazione:
Editrice ELLE DI CI, 10096 Torino-Leumann
ccp 2/27196; tel. (011) 95.80.555

ASSOCIATO ALL'USPI
UNIONE STAMPA
PERIODICA ITALIANA

Responsabile: U. Bastasi
Registr. Trib. di Torino (14.11.1949) n. 390
Quindicinale
1 Marzo 1974, n. 5 - 1ª quindicina
Spedizione in abbonamento postale Gr. II (70)
Stampa: S.G.S. Torino

catechesi

RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO

Sommario Marzo 1974/5

ANALISI SOCIORELIGIOSA E OPZIONI PASTORALI

EDITORIALE — Situazione socioreligiosa italiana e opzioni pastorali di fondo — p. 2

STUDI — *Silvano Burgalassi* - I tratti salienti della situazione socioreligiosa italiana (La realtà anagrafica e la sua interpretazione sociologica) pp. 3-23

La situazione italiana su « Evangelizzazione e sacramenti » (Risultati emergenti della ricerca nazionale promossa dalla CEI) pp. 24-33

Giuseppe Gevaert - Mondo secolarizzato e vita di fede (Stimoli per una riflessione pastorale) pp. 34-44

Anna Riva - Questo difficile rinnovamento (Analisi psicosociologica delle resistenze al cambiamento negli operatori pastorali) pp. 45-51

Emilio Alberich - Quale pastorale? (Riflessione teologico-pastorale sulla situazione religiosa italiana. Orientamenti per un intervento rinnovato) pp. 52-62

CATECHESI PER ETÀ — *Pietro Damu - Mario Filippi - Ubaldo Gianetto - Giacomo M. Medica* - Vangelo e situazione psicosociologica di ciascuna età (Spunti di analisi) pp. 63-84

SUSSIDI — *Vittorio Morero* - Società secolarizzata e azione pastorale (Rassegna di libri e articoli sul tema. Guida alla lettura) pp. 85-91

Giulio Villani - Arte e impegno pastorale (Un rapporto che esige una mentalità nuova) pp. 92-96

EDITORIALE

Situazione socioreligiosa italiana e opzioni pastorali di fondo

Questo numero della Rivista è in stretto collegamento con quello di *gennaio*, dedicato a un accostamento globale alla problematica di « evangelizzazione e sacramenti »: infatti, continua e approfondisce il discorso sulla situazione socioreligiosa e sulle relative conseguenze pastorali.

Lo consideriamo un importante passo avanti nello sviluppo del nostro programma su « evangelizzazione e sacramenti », in quanto riteniamo che soltanto sulla base di una conoscenza adeguata della situazione sia possibile progettare un serio piano pastorale.

Sappiamo quanto sia difficile descrivere un ambiente, come può essere la comunità nazionale italiana, dal punto di vista socioreligioso. I due studi che in questo numero tentano di farlo non hanno ovviamente la pretesa di essere esaustivi; ma, al di là dei limiti (denunciati fin dall'inizio dagli stessi estensori), deve essere riconosciuta ad essi una notevole utilità, in quanto permettono di uscire dal generico e dall'aprioristico, attraverso un incontro più oggettivo con la realtà.

La mutata situazione socioreligiosa crea nuovi problemi e nuove istanze per la pastorale ed esige molto concretamente cambiamenti profondi soprattutto negli operatori pastorali. La parte centrale del numero è precisamente un'analisi dei problemi, delle difficoltà, delle istanze di cui è responsabile l'attuale società « secolarizzata » e delle resistenze al cambiamento riscontrabili negli operatori pastorali. Nel contesto di tale riflessione assume particolare importanza il contributo di E. Alberich che ha il compito di raccogliere in unità i numerosi dati e osservazioni e di prospettare scelte pastorali di fondo che siano adeguata risposta alle reali esigenze religiose della comunità italiana.

L'ultima parte della monografia è dedicata, come di consueto, all'applicazione del discorso generale alla situazione concreta delle singole età. Anche qui vengono segnalate difficoltà e istanze specifiche e si mettono le basi per un concreto piano pastorale.

La riflessione sviluppata in questo numero di *marzo* sfocia direttamente nel progetto di « Itinerario di maturazione nella fede oggi », di cui si tratterà in *aprile*.

Pur non avendosi qui un discorso in se stesso completo, vengono tuttavia già offerti numerosi e significativi stimoli sia per la meditazione sia per l'azione.

IL GRUPPO DI REDAZIONE

studi

I TRATTI SALIENTI DELLA SITUAZIONE SOCIORELIGIOSA ITALIANA

LA REALTÀ ANAGRAFICA E LA SUA INTERPRETAZIONE SOCIOLOGICA

SILVANO BURGALASSI

Sappiamo quanto sia arduo
tracciare un quadro oggettivo della religiosità
di qualunque gruppo sociale,
ancor più se la sua estensione
raggiunge i confini di un intero Paese.
Non sembra però che si possa mettere in dubbio
la ragionevolezza dei tentativi
scientificamente corretti
di offrirne un'idea meno approssimativa
di quella ricavata da semplici impressioni.
In questo studio Silvano Burgalassi,
docente di sociologia e noto ricercatore,
presenta i dati più significativi
che emergono dalle varie indagini
sulla pratica religiosa degli italiani,
impegnandosi in un secondo momento a darne
un'interpretazione sociologica adeguata.
Di particolare interesse risultano
l'evidenziazione di alcune tendenze socioreligiose
e l'individuazione di cinque « subculture » religiose
presenti oggi in Italia
(non-credente, indifferente, del modello ufficiale,
sacrale-magica, profetica).
Da tutto questo si deduce, fra l'altro,
la necessità di una pastorale duttile e articolata,
che sappia cioè accostarsi con modalità adeguate
alla situazione religiosa di persone e gruppi,
aldilà di presuntuosi o ingenui interventi generici
che presuppongono condizioni di omogeneità
praticamente inesistenti.
Oltre a offrire ai Lettori elementi
per riflessioni immediate,
questo contributo del Burgalassi
dovrebbe anche e soprattutto
costituire una base oggettiva
per la progettazione di un piano globale
di intervento pastorale
nella situazione socioreligiosa italiana.

Premessa

Il problema della valutazione della religiosità di un gruppo sociale è da qualche anno oggetto di discussioni ad ogni livello: non più qualche raro studioso guardato con sospetto, ma i rotocalchi, la stampa a diffusione nazionale ed anche le stesse conferenze episcopali ne fanno oggetto di studio.
Nel 1973 la CEI ha svolto un'indagine nazionale su « *Evangelizzazione e sacramenti* »[1] e l'*Istituto Doxa* ha effettuato un sondaggio assai interessante,[2] di cui *Panorama* si è occupato in un reportage. Tre esempi a diverso livello, significativi di tre interessi differenti e tuttavia ugualmente importanti.
È in questa ripresa di interessi per la diagnosi religiosa che si colloca questo modesto contributo. Esso intende fare il punto della situazione partendo da dati statistici per giungere poi a delle interpretazioni sociologiche di più vasto peso e respiro.
Divideremo il nostro esame in tre parti:

a) Analisi della consistenza numerica delle varie Chiese operanti in Italia. Essa mostra la stragrande maggioranza

[1] I risultati più importanti di questa ricerca sono presentati in altra parte della Rivista. Essa è la prima indagine nazionale che meriti questo nome, anche se si possono fare ampie riserve sulla sua parte statistica.

[2] Si vedano i dati riportati in « Bollettino Doxa » del 7 settembre 1973. Tali dati erano stati commentati in anteprima dal sottoscritto in un reportage di « Panorama » (agosto 1973) e successivamente da « La civiltà cattolica » (*La religiosità in Italia*, n. 2960 del 20 ottobre 1973, pp. 168-173, a cura di G. De Rosa). In genere i commenti definiscono « eccessivamente gonfiati » i risultati dell'indagine.

dei cattolici e il proselitismo di alcune confessioni o sette protestanti.

b) Analisi della partecipazione dei cattolici agli atti che definiscono variamente l'intensità del loro essere religiosi.

c) Interpretazione sociologica della realtà anagrafica ed eventuali tendenze messe in evidenza.

1. La consistenza numerica delle varie Chiese operanti in Italia

La consistenza numerica (anagrafica) delle varie Chiese e religioni in Italia è scarsamente nota anche alle stesse Chiese. Gli ultimi dati ufficiali risalgono ai censimenti nazionali del 1931 e del 1936; da allora occorre accontentarsi di stime, peraltro assai approssimate.[3]

Ecco i dati che abbiamo potuto reperire, non senza notevole fatica:

Tab. 1 - Adesioni religiose in Italia

Chiese/ Religioni	1931		1972		diff. in ‰
	Numeri	‰	Numeri	‰	
Cattolici	40.423.773	996,5	50.694.356	943,8	− 5,27
Evangelici	83.618	2,0	310.000	5,6	+ 3,60
Israeliti	47.825	1,2	33.469	0,6	− 0,60
Musulmani	1.475	0,1	2.000ca	−	− 0,10
Nessuna Rel. o ignota (Atei)	22.836	0,2	2.680.000ca	50,0	+ 4,98
	40.579.527	1.000	53.719.825	1.000	

Fonti:

– Dati del Censimento naz. 1931.
– *Annuario evangelico* 72/73, ed. Claudiana, Torino, 1972, p. 315.
– *Lunario ebraico* 5733, ed. Com. Israelitica Milanese, 1972. Stima approssimata.
– Da nostre ricerche, in *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Bologna, 1971.

Una maggiore precisione si ha, invece, sulla consistenza delle varie comunità (parrocchie, gruppi, ecc.) e sul numero di pastori (sacerdoti, pastori, rabbini).

[3] Tali stime sono assai precise per le denominazioni evangeliche (non per le sètte) e per la religione ebraica; sono incerte per la religione cattolica, per quella musulmana, nonché per gli atei.

Tab. 2 - Parrocchie (comunità) e pastori in Italia

Religione	Nord		Centro		Sud		Totali N.	Past. × 10.000 fedeli	
	N.	%	N.	%	N.	%		N.	%
Cattolica	12.196	48,3	6.792	25,5	7.141	26,1	27.314	62.418	11,7
Evangelica[4]	358	26,0	263	19,1	753	54,8	1.374	351	11,7
Israelita	15	51,7	13	44,8	1	3,4	29	18	5,3

Fonti: Nostra rielaborazione.

Qualche riflessione sui dati.[5] Essi evidenziano da una parte il *netto incremento degli aderenti alle Chiese evangeliche, il lieve declino degli aderenti alla religione israelita, il netto decremento dei cattolici.*
È significativo il fatto che il più forte incremento degli evangelici sia avvenuto nel Sud, mentre la grande preponderanza di israeliti si ha nel Centro (18.200) e nel Nord (14.769). La percentuale di fedeli affidati ai sacerdoti cattolici è uguale a quella affidata ai pastori evangelici; è assai maggiore, invece, quella affidata ai rabbini.

2. Radiografia della religiosità: dalle iniziazioni all'impegno apostolico

I dati statistici offerti sopra ci dicono assai poco: essi indicano solo una situazione anagrafica. Possiamo compiere qualche passo innanzi nella comprensione e valutazione della religiosità italiana, procedendo nell'analisi del ventaglio qualitativo/intensivo di fedeltà agli impegni religiosi. Per ottenere ciò utilizziamo tre distinti « metri » di misura: [6] quello della partecipazione alle *iniziazioni* che caratterizza un cristianesimo di massa, semplicemente anagrafico; quello della partecipazione al *rito festivo*, significativo di una certa adesione al precetto e al rito; quello dell'*impegno*, significativo della precisa volontà di testimonianza cristiana e di impegno totale. I tre sistemi di atti sono dunque:

[4] La consistenza delle varie Chiese evangeliche, desunta dai dati ufficiali, è la seguente: Assemblee di Dio: 650 gruppi con 180.000 fedeli; Valdesi: 151 gruppi e 30.000 fedeli; Chiesa dei Fratelli: 175 g. e 20.000 f.; Chiese Battiste: 139 g. e 8.000 f.; Avventisti: 65 g. e 6.000 f.; Metodisti: 75 g. e 5.400 f.; Chiese di Cristo: 49 g. e 5.000 f.; Chiesa Apostolica: 42 g. e 3.000 f.; Chiesa Luterana in Italia: 13 g. e 2.500 f.; Chiesa del Nazz.: 15 g. e 1.200 f.; altre Chiese: 40.000 f. ca. Mancano i dati delle Chiese pentecostali, da taluni stimati in almeno 50.000 fedeli.

[5] Abbiamo ritenuto che la percentuale di battezzati in Italia si aggiri sul 94,4% della popolazione nazionale. Questo dato emerge dalle nostre indagini e da una serie piuttosto notevole di altre indicazioni. Esso è assai vicino a quello stimato dalla Segreteria di Stato: 97,2% (*Annuario statistico della Chiesa,* 1970) ed è assai lontano dalla prima stima effettuata dalla stessa Segreteria di Stato nel 1969: 88,4%.

[6] È opinione di molti sociologi che tali indicatori abbiano perduto tutto il loro valore. Così, ad es., si esprime T. LUCKMANN, *La religione invisibile,* Il Mulino, Bologna, 1969, p. 25. Ma una riflessione più accurata permette di « rivalutare » almeno parzialmente la partecipazione al rito e agli atti precettari e consigliati, seppure interpretando diversamente questi e il significato della partecipazione ad essi.

a) *Le iniziazioni*: atti comuni a numerose Chiese cristiane e — in diverso modo — anche alle altre Chiese, con cerimonie specifiche e riti di iniziazione diversi (segnatamente per le religioni ebraica e musulmana). Per il cattolico si tratta della partecipazione ai riti fondamentali della vita religiosa, quelli che si compiono « una tantum »: battesimo, cresima, prima comunione, matrimonio religioso, esequie religiose.

b) *Le osservanze* o ubbidienza ai precetti che le varie chiese impongono ai fedeli: tra questi, per il cattolico, emergono il precetto della presenza alla messa domenicale, la comunione pasquale, la partecipazione alla catechesi come dovere di istruzione religiosa.

c) *Le devozioni* o impegno totale: le varie chiese suggeriscono consigli per una vita religiosa intensa, per una testimonianza globale.
È chiaro che i tre metri caratterizzano « tre tipi di fedele » e « tre tipi di chiesa ». L'ultimo metro caratterizza le comunità *in statu nascendi* e gli stati di fusione-comunione tra i membri di gruppi ristretti (formali o spontanei).
Utilizziamo in seguito questi tre metri, applicandoli alla situazione del cattolicesimo italiano, spiacenti che la mancanza di adeguate ricerche empiriche sulla religiosità dei fedeli di altre Chiese e fedi in Italia ci impedisca preziose comparazioni in merito.

A) La quasi totalità degli italiani compie gli atti di iniziazione religiosa

La percentuale di battezzati in Italia è del 94,4%. Tuttavia esistono regioni ove essa è quasi del 100% (Veneto, Trentino-Alto Adige, ecc.) e altre zone nelle quali tale percentuale è di poco superiore al 60-70% (così in alcune zone della Toscana e dell'Emilia).
Lo stesso dicasi per i matrimoni religiosi che costituiscono, in media, dal 99,0% al 99,5% del totale dei matrimoni contratti annualmente. Lo 0,5% celebra matrimonio civile; ma anche qui abbiamo zone (limitate territorialmente dell'Emilia e della Toscana ove i matrimoni celebrati con il rito civile sono superiori al 5% ed altre zone (Veneto, Lombardia, ecc.) dove il 100% dei matrimoni sono celebrati col rito religioso.
Percentuali minori si raggiungono con la prima comunione (all'incirca l'85% degli italiani), con la cresima (tra l'82% e l'80%) e con le esequie funebri religiose (cifre oscillanti tra il 70% in Emilia-Romagna ed in alcune zone della Toscana e cifre attorno al 90% in parecchie altre regioni italiane).
È tuttavia doveroso specificare che all'interno delle singole medie vi è sempre netta prevalenza delle femmine, rispetto ai maschi, la cui affiliazione religiosa incontra talora maggiori difficoltà psicologiche. Possiamo trarre la seguente conclusione: *il popolo italiano nella sua stragrande maggioranza pratica le normali affiliazioni religiose che, come si sa, caratterizzano ben più la « fede » della famiglia che non quella degli interessati.*[7]
La pressione sociale infatti è massima per i matrimoni religiosi, per i battesimi, le cresime e le prime comunioni; è forte per le esequie funebri religiose: e sarebbe del tutto logico chiedersi quale significato esistenziale possa avere una scelta fatta da altri o fatta dagli interessati in tenera età o in condizioni siffatte.

[7] È per questo che le singole subculture ineriscono ad una più vasta « cultura » che possiamo definire « cristiana ».

B) Solo una terza parte degli italiani obbedisce ai precetti più importanti della Chiesa (osservanze)

La messa domenicale

Se assumiamo la messa domenicale, imposta per precetto al *normale* cattolico, come parametro *discriminante* dell'osservante abituale, noi troviamo che gli italiani frequentano in media nella proporzione del 33-37%. Dunque, di fronte alla quasi totalità degli affiliati sta solo 1/3 di osservanti, altri 2/3, regolarmente affiliati, rinunciano ad obbedire ad un precetto così importante. La cifra del 33-37% ha bisogno di una chiarificazione.

Esistono moltissime zone in Italia ove l'obbedienza al precetto della messa festiva e domenicale è unanime o quasi: le fasce confinanti con la Francia, con la Svizzera e soprattutto con l'Austria, hanno comunità ove il precetto è osservato unanimemente. Così dicasi per buona parte del Veneto e del Trentino. Esistono altre fasce con cifre intorno al 60% (Piemonte, Lombardia, ecc.) Al di sotto del 40% troviamo la media delle diocesi emiliane, toscane, umbre, marchigiane, laziali. Il Sud alterna zone con cifre superiori al 40% e zone con cifre sensibilmente inferiori.

Le zone di minima obbedienza al precetto si hanno intorno alle paludi di Comacchio, nelle zone minerarie della Toscana, a Piombino ed in buona parte della zona centrale della Toscana e dell'Emilia. Esistono qua e là, anche nelle altre regioni, zone di minima religiosità, generalmente situate lungo il litorale costiero, in fasce fortemente industrializzate o sui rilievi collinari ove vige ancora l'istituto della mezzadria agricola. Un secondo precetto (quello della comunione pasquale) registra, per le sue alte caratterizzazioni tradizionali, cifre sensibilmente maggiori (intorno al 50%).

All'interno dell'obbedienza al precetto della messa domenicale, così come degli altri precetti, troviamo evidenti i cosiddetti « dimorfismi » (cioè un diverso marcato atteggiamento di fronte al precetto stesso, in rapporto al sesso, età, ecc. dei partecipanti).

Diversità di atteggiamento secondo il sesso

Il più netto dimorfismo riguarda il sesso: è noto che le donne partecipano alla messa domenicale in percentuale sensibilmente superiore ai maschi. Il rapporto femmine/maschi è all'incirca di 1,5.

Qual è il significato ultimo di questa maggiore « religiosità femminile »? Forse il fatto di una maggiore « sensibilità » della donna verso la religione?, oppure un tipo di religione che si offre come sostegno « particolare » alla donna? Una religione predicata in ragione di « bisogni materni »? Interrogativi, questi, ben lontani ancora dall'aver avuto una risposta esauriente. Sembra però che la prevalente partecipazione religiosa della donna debba attribuirsi al persistere di un modello di comportamento tipicamente rurale, se è vero che la donna lavoratrice (operaia) si distingue assai poco, per religiosità, dall'uomo.[8]

[8] Cf la giustificazione che ne dànno T. LUCKMANN, *La religione invisibile,* Il Mulino, Bologna, 1969, pp. 30ss); AA.VV., *Industria e religione,* Morcelliana, Brescia, 1969; P.M. ZULEHNEV, *Il problema religioso e la classe operaia,* 5 Lune, Roma, 1970.

Diversità di atteggiamento secondo l'età

Ma il diverso comportamento non si limita al sesso: esso investe tutto l'arco delle componenti demografico-culturali. Così, se costruiamo la « curva » della pratica domenicale in rapporto all'età, riscontriamo una netta caduta del tasso di pratica religiosa, tra il 18° e il 35° anno. Anche qui la ragione è complessa: può derivare da una diversa maturità, dall'incombere di preoccupazioni e di problemi di indole familiare o pre-familiare; può insorgere per motivi professionali e può attingere a difficoltà morali (fig. 1).

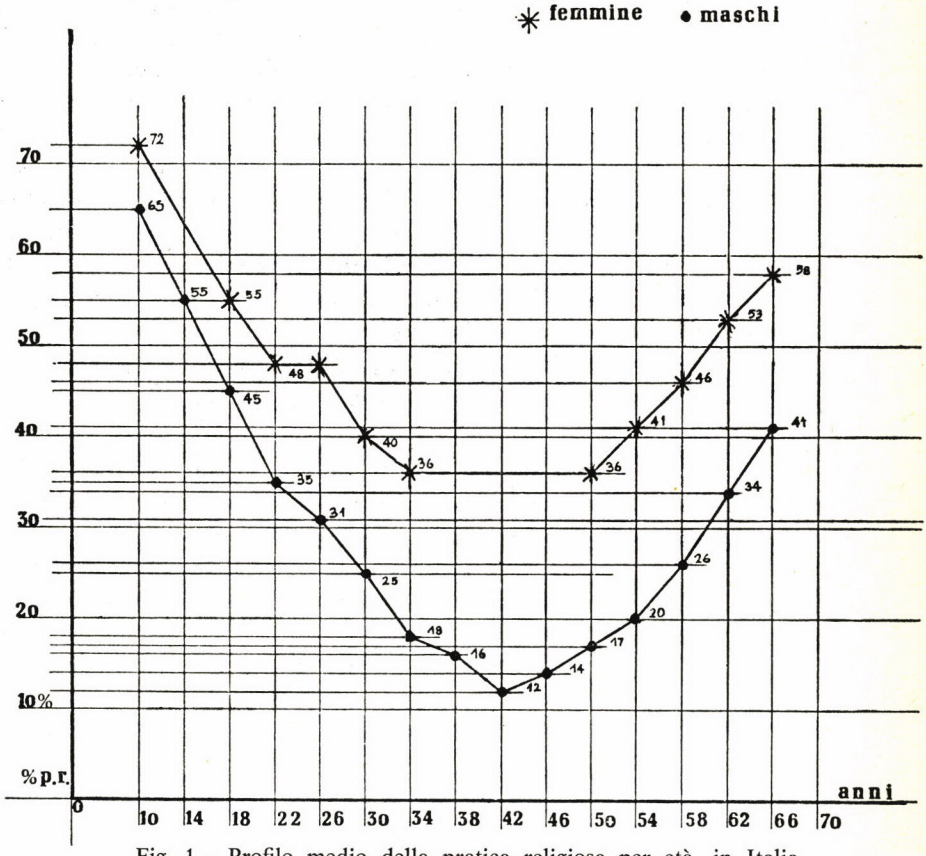


Fig. 1 - Profilo medio della pratica religiosa per età, in Italia (*p. r. = pratica religiosa*)

Tuttavia non si è lontani dal vero dicendo che la crisi avvertita nel passaggio da età infantili-giovanili ad età adulte, è una crisi di fondo, tocca la maturità della persona, investe modi e significati religiosi profondi, di cui l'assenza alla messa non è che l'epicentro e un aspetto manifesto.

Diversità di atteggiamento secondo il livello economico

Uguali fratture si avvertono nel rapporto tra religiosità (partecipazione alla messa) e livelli di reddito, tra religiosità e livelli di cultura. Si nota una maggiore partecipazione di categorie a livello economico medio-mediocre, mentre scarseggiano quelle a reddito minimo o elevato. Così i fedeli presenti in Chiesa sono prevalentemente coltivatori diretti, artigiani, tecnici, militari, impiegati, appartenenti dunque al ceto medio, mentre scarseggiano i manovali, gli operai, da una parte, e i liberi professionisti, docenti e imprenditori dall'altra.

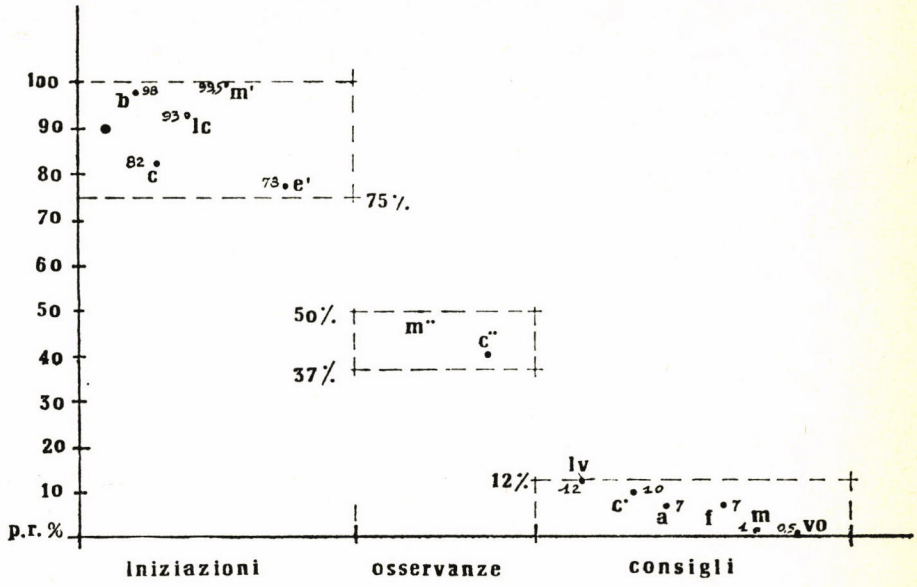
La caduta del tasso di pratica religiosa in rapporto all'età ha ripercussioni nel fatto che siano i celibi, le nubili ed i vedovi (vedove) la maggior parte dei presenti in Chiesa, pur notandosi la forte presenza di coniugate. Il ragionamento sopra effettuato a proposito dell'assenza dei maschi, può essere ripetuto opportunamente a proposito dell'*assenza* degli adulti, dei detentori della cultura, dei detentori del potere economico e dei non-detentori di queste due ultime « forme di potere ». La chiesa italiana conta tra i suoi *normali fedeli* una prevalenza di femmine, di giovani e di anziani, di categorie sufficientemente provviste di cultura e di reddito, mentre segnala l'assenza drammatica di maschi adulti, minimamente o massimamente impegnati.
In sintesi: *la Chiesa italiana difetta di « adulti » nel senso pieno del termine, difetta perciò di maturità ecclesiale, di assunzione di precise responsabilità, di apporto responsabile dei propri doni e carismi; è una Chiesa in tono infantile, piuttosto passiva che attiva.* Tutto ciò per quanto attiene, s'intende, alla messa domenicale e segnalando le dovute eccezioni che si riscontrano, numerose, qua e là per la Penisola.

C) Una minima parte degli italiani accetta i consigli della Chiesa e si impegna nell'opera di evangelizzazione e di testimonianza

Una buona conferma del prevalente tipo di cristianesimo « sociologico », vissuto dagli italiani, si ha considerando quanti accettano i consigli della Chiesa (le cosiddette *devozioni*), si impegnano in forme associative miranti ad un diretto apostolato, collaborando in parrocchia nell'opera di evangelizzazione, e testimoniano il loro messaggio apertamente. Si tratta di una cifra non superiore al 5%!
Tenendo presenti le precisazioni fatte circa le zone geografiche, il valore delle medie e le numerose eccezioni, abbiamo un 5-6% di iscritti alle associazioni, un 7-10% di comunioni domenicali, il 12% di comunioni per il 1° Venerdì del Mese, il 7% di presenti alle funzioni feriali, l'1% di presenti alla messa feriale, e lo 0,8% di comunioni alla stessa.
Le vocazioni (al sacerdozio regolare e secolare, agli ordini religiosi femminili e maschili) in Italia non superano complessivamente lo 0,40%, tasso certamente alto rispetto ad altri Paesi europei, ma assai basso se rapportato agli anni passati ed ai bisogni crescenti della cristianità italiana.[9]
Dobbiamo dire, tuttavia, che mentre alcuni « *consigli* » sono in netta diminuzione (ad es. il numero di vocazioni e di ordinazioni, la recita del Rosario, il 1° Venerdì del Mese, la frequenza alla Via Crucis ed al Mese Mariano), altri, più in sintonia con gli orientamenti del Vaticano II, si presentano in netto aumento: così le comunioni domenicali, gli impegni nell'apostolato, le vocazioni per opere socialmente impegnate (nei Paesi latino-americani, in Africa, ecc.), la presenza a corsi di teologia per laici. Anche nel campo dei « *consigli* » ritroviamo le nette differenziazioni tra maschi e femmine, tra giovani e adulti, tra studenti e operai, ecc., sebbene varino le componenti e le motivazioni. Il semplice esame statistico ci permette quindi di trarre una conclusione ormai pacifica: *Il popolo italiano è da considerare tradizionalmente cattolico: per 1/3 obbedisce alle istanze religiose (anche il voto DC*

[9] Cf i nostri lavori: *La situazione ed i problemi del clero in Italia,* in « La rivista del clero italiano », 1969, 7, pp. 436-452; *La dinamica post-conciliare in Italia,* in « Il Regno » 15/125, 1966, pp. 552-560; *Preti in crisi?,* Ed. Esperienze, Fossano, 1970.

sembra attestarsi su questo livello) *e solo in minima parte vive dell'ansia apostolica propria del cattolicesimo.*
Da un popolo ad unanimità cattolica ad un piccolo gruppo di veri cattolici! (*fig. 2*).



b battesimo
c cresima
Ic 1ª comunione
m' matrimonio religioso
e' esequie religiose
m" messa domenicale
c" comunione pasquale
Iv 1° venerdì del mese
c' comunione domenicale
a attività azione cattolica
f funzione relig. feriale
m messa feriale
vo vocazione ecclesiastica

Fig. 2 - *Livelli medi di comportamento religioso in Italia* (*p. r. = pratica religiosa*)

D) Un breve accenno ai protestanti e agli ebrei

La tipologia utilizzata distingue i cattolici italiani in tre tipi di fedeli: iniziati, osservanti e impegnati, e assegna loro una ben diversa consistenza: 90%, 30%, 5%. Tale distinzione si verifica in quasi tutte le nazioni a tradizionale unanimità religiosa (Francia, Spagna, Inghilterra, Scozia, Irlanda, ecc.). Lo stesso fenomeno si riscontra anche per le altre religioni in Occidente e in Oriente. Nei Paesi a pluralismo religioso, invece, prevalgono i praticanti e forti aliquote di impegnati (è il caso della Germania, Olanda, ecc.).
Nei Paesi ove la consistenza numerica delle religioni cristiane è minima, il tipo prevalente è quello fortemente impegnato (caso tipico: le sètte in Italia). È probabile che la religiosità delle varie confessioni evangeliche sia del tipo 2° o 3°, eccezion fatta, forse, per la Chiesa Valdese che sembra ricalcare la fenomenologia della cattolicità italiana.[10]

[10] Si veda, ad es., qualche accenno in proposito in: A. MASSUCCO-COSTA, *La comunità cattolico-valdese di Torre Pellice,* in « Intern. Rev. of Community Development », 1965, 13-14, pp. 49-72. Altri accenni in E. CASSIN, *Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du Protestantisme en Italie Meridionale,* in « Arch. de Soc. de Religion », 1956, 2, pp. 55-72; E. CASSIN, *San Nicandro: Histoire d'une conversion,* Plon, Paris, 1957; M. MIEGGE, *La diffusion du Protestantisme dans les zones sous-developpées de l'Italie Meridionale,* in « Arch. de Soc. de Religion », 1959, 8, pp. 81-96.

Circa lo stato della religiosità ebraica in Italia, disponiamo di una notevole letteratura recente.[11] Da essa si evince che adottando una scala di osservanza specifica (logicamente assai diversa da quella cattolico-evangelica) la popolazione ebraica in Italia così si distribuisce:

a) Il 50% delle famiglie ebraiche è da considerare poco o affatto osservante. Per l'11% l'osservanza è nulla (atei o indifferenti).

b) Il 32,2% è da classificare tra i « non molto osservanti », categoria corrispondente al nostro « tradizionale ».

c) Il 17,1% è da considerare « osservante ». Si deve notare che i dirigenti (i *leaders*) hanno un tasso di osservanza del 40%, notevolmente superiore, quindi, al restante della comunità ebraica.
Già da questi scarni accenni si ricava che la situazione religiosa ebraica in Italia è molto simile a quella dei cattolici.

Conclusioni

L'ovvia conclusione che è possibile trarre dai dati suesposti e che viene convalidata sia dalle indagini della *Doxa* sia dai risultati nazionali provvisori della *Inchiesta CEI*, nonché da tutta una serie di analisi settoriali,[12] è la seguente:

a) Il rapporto religioso è ancora, per la maggior parte degli italiani, un rapporto di *tipo sacramentale*. Prevalgono ovviamente gli atti « una tantum », mentre scarseggiano gli atti e precetti continuativi.
I dati dell'indagine *Doxa* che parlano di un 35,3% che assistono regolarmente alla messa e di un altro 10,7% che vi assiste almeno due-tre volte in un mese, sembrano troppo elevati per la situazione italiana. Così come sembra troppo elevato parlare — come fa la *Doxa* — di un 36% di persone che fanno la comunione più di due-tre volte l'anno.

b) Il rapporto religioso vede la massiccia prevalenza di ragazzi, donne ed anziani. Si ha quindi una *infantilizzazione, femminilizzazione e senilizzazione* dei fedeli e della chiesa italiana, la quale manca decisamente di adulti nel senso pieno del termine. La pastorale che ne deriva è funzionale alle tre categorie più presenti nelle nostre chiese e fa leva su valori, sentimenti e sintonie specifiche dei tre gruppi maggiormente rappresentati. Questo dato

[11] Per i risultati delle indagini socio-religiose abbiamo: S. DELLA PERGOLA, *Identificazione e osservanza ebraica in Italia,* in « Annuario di studi ebraici 1970-71 », pp. 1-24; E.F. SABATELLO, *L'osservanza delle Mizvòt in Italia prima della guerra dei sei giorni,* in « Rassegna mensile di Israele », maggio 1972, pp. 1-19; E. SONNINO, *Atteggiamenti e problemi dei giovani ebrei di Roma nel quadro storico della comunità israelitica,* Centro di ricerche di sociologia empirica, Roma, 1965, pp. 165; A. SABATELLO-M. PIPERNO, *Les étudiants juifs en Italie,* Paris, 1968; S. DELLA PERGOLA-F. SABATELLO-M. PIPERNO, *Le basi e le tendenze teologiche dei dirigenti della gioventù ebraica in Italia,* in Bitfutzot Hagolah, Gerusalemme 1969, 2, pp. 49-94.

[12] Si veda l'imponente massa di analisi sociologiche effettuate in questi ultimi tempi sulla religiosità italiana in genere e nei suoi vari aspetti o settori geografici. Tra queste ricordiamo: quella effettuata per conto del CIRIS sulla religiosità romana (in cui emerge il netto tradizionalismo romano e la tendenza alla apatia religiosa); quella effettuata sui giovani del Sud ad opera del Cipriani (i giovani tendono ad assomigliarsi sotto ogni aspetto, a ogni latitudine); quella di Raffaelli sui giovani nel Friuli (tendenza della religiosità all'autoritarismo); quella del Drago sui napoletani (folclore e fatalismo come espressioni della sottocultura magica, e il familismo condizionante tutte le espressioni concrete della vita religiosa).

si evince anche dalle inchieste effettuate sull'insegnamento della religione nelle Scuole (tipiche le indagini guidate da G. Milanesi) nelle quali emerge la netta discriminazione tra il giudizio dei ragazzi e quello dei genitori-adulti, e la contrapposizione delle opposte esigenze e gerarchie di valori.

c) La netta caduta del tasso di impegnati fa intravedere una spaccatura notevole tra adesione cristiana anagrafica e impegno apostolico. Esso è notevolmente più sentito, comunque, tra le giovani generazioni.

3. Interpretazione sociologica del cattolicesimo italiano

Le *iniziazioni*, le *osservanze* e le *devozioni*, secondo la nota tipologia del Le Bras [13] permettono dunque di discriminare, all'interno del cattolicesimo italiano, dei *gruppi a pratica religiosa diversa* che, nel linguaggio socio-religioso abituale, vengono così denominati:

- non-credenti (atei): all'incirca il 5% della popolazione;
- indifferenti: all'incirca il 55% della popolazione;
- normali praticanti: all'incirca il 35% della popolazione;
- impegnati: all'incirca il 5% della popolazione.

Analizzando più a fondo le *caratteristiche generali* (profili) *del modo di pensare e del modo di agire, religioso e non,* dei quattro gruppi citati, troviamo che essi sono da considerare veri e propri « subsistemi sociali » all'interno del più ampio « sistema sociale cattolico in Italia ».[14]

In effetti ciascuno di questi subsistemi privilegia una serie di « valori », attorno ai quali si è costituita da tempo una particolare *Weltanschauung.*

Si tratta di una cosmologia adeguata, di una gerarchia di valori etico-morali variamente ordinata, di atteggiamenti di fondo abbastanza differenziati, di motivazioni coerenti con la cultura di base (socializzazione, inculturazione, ecc.). In questo « sistema globale di vita » hanno la loro influenza l'estrazione familiare e la residenza dei primi anni di vita, la particolare educazione avuta e le esperienze della prima e seconda gioventù, la pressione sociale e la cultura, la professione esercitata, ecc.: caratteristiche ascrittive e acquisite che contribuiscono a formare dei « mondi » a mentalità e prassi omogenee e tra loro differenziate.[15]

[13] G. Le Bras, *Études de Sociologie Religieuse,* P.U.F., Paris, vol. I, 1965 e vol. II, 1966 (trad. parziale italiana in *Studi di sociologia religiosa,* Feltrinelli, Milano, 1969). Cf anche D. Zadra, *Sociologia della religione,* Hoepli, Milano, 1969.

[14] Abbiamo esposto i fondamenti teorici e le giustificazioni di questo nostro assunto in: *Le cristianità nascoste,* Dehoniane, Bologna, 1971. Essi vengono desunti, in modo particolare, da R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* The Free Press, New York, 1968 (nella trad. ital., vol. II, p. 299ss, p. 346ss). Assai diversa è l'analisi in chiave parsonsiana. Essa evidenzia i limiti dell'analisi mertoniana, ma pecca a sua volta di ottimismo e di eccessiva enfasi posta sulla società americana assunta come paradigmatica.

[15] *Il concetto di subcultura* — La nostra tesi di fondo è che il cristianesimo italiano, assunto come *fatto culturale,* sia comune, seppure a diversi livelli ed intensità, a tutta la nazione italiana (B. Croce: « Perché non posso non dirmi cristiano »). Esiste, cioè, una cultura italiana che è intimamente impregnata di cristianesimo, non solo perché tale religione è assimilata da circa 1900 anni, ma anche perché essa è stata il tramite per cui ci è giunta la cultura, il diritto, l'arte, la letteratura e così via. All'interno di questa cultura distinguiamo delle subculture, definite come « quadranti di differenziazione culturale » alla cui origine è facile riconoscere fattori storici, geografici, economici e sociali. Le subculture non sono solo « aree di interazione e campi di riconoscimento sociale », ma varia-

a) La subcultura « non-credente »

In questo primo gruppo, ciò che caratterizza maggiormente l'appartenente è « la non-credenza in un Dio trascendente », il rifiuto delle iniziazioni e delle pratiche religiose abituali. Siamo nel campo della subcultura che possiamo definire « atea », subcultura che non è, come potrebbe sembrare, di origine recente e che nasce inconfondibilmente nell'àmbito del cristianesimo.[16]

Alcune caratteristiche

Si tratta di non-credenti in Dio che hanno, tuttavia, una loro legge morale, una loro regola di vita, un certo modo di vivere religioso (nel senso più ampio del termine) anche se rifiutano ufficialmente il « mondo cattolico ».
In genere troviamo che gli atei provengono da famiglie a loro volta non credenti, hanno una certa stabilità di orientamenti e, da un punto di vista umano, adottano regole morali di marca schiettamente cristiana, anche se rifiutano la mediazione della *struttura « chiesa » e la « tensione » verso il trascendente metafisico.* In genere tale ateismo si può considerare una subcultura di fuga in quanto, andando a ritroso nella storia dei non-credenti italiani, ritroviamo, in un giorno più o meno lontano, la credenza ed il susseguente rifiuto della stessa per pessime esperienze durante l'adolescenza o per intromissioni e dubbi di natura filosofica. Se il mondo ideale di questa subcultura è fondato su una negazione (Dio), esso tuttavia alimenta al suo interno una gerarchia di valori che vanno da un afflato altamente umanitario

zioni « qualitative » in un sistema di modelli culturali. È necessario introdurre tale termine tutte le volte che gli elementi della variazione si compongono in un *sottosistema sufficientemente integrato* (Cf G. COSTANZO, *La costruzione dell'uomo,* Bulzoni, Roma, 1971. Tutto il cap. V è dedicato ad una rigorosa analisi critica del concetto di cultura e subcultura). È dunque logico l'uso che noi facciamo di questo termine, applicato alla vita globale del cristianesimo. Il *modo* ufficialmente riconosciuto come « normale » dalla religione ufficiale è stato da noi definito « subcultura del modello ufficiale». Nelle cinque subculture — è ovvio — si riscontra il fenomeno della secolarizzazione, sia pure con modalità ed intensità diverse: è inutile allora definire i normali cristiani come facenti parte di una subcultura (quella cristiana) all'interno di una cultura più vasta che sarebbe quella secolarizzata (Rusconi, Parisi). Può darsi che in un domani più o meno lontano — come la storia comparata delle religioni ha confermato — i tratti culturali salienti siano quelli secolarizzati e la religiosità cristiana sia minoritaria non solo ma limitata ad un modesto settore della popolazione italiana: oggi non è così. In effetti è raro, se non impossibile, non scoprire nella religiosità dei gruppi italiani (anche in quelli che si definiscono atei), elementi etico-morali propri del cosmo sacro giudaico-cristiano. È chiaro che le singole subculture « risentono » di variazioni qualitative dovute a fattori storici, economici, sociali (Parisi); ma esse da sole non sono sufficienti a spiegare le *modalità comuni* al tradizionalista alto-atesino, toscano, laziale, calabrese e sardo, in condizioni socio-economiche e storiche così diverse! Così dicasi per le altre subculture. Probabilmente, l'ipotesi del Parisi è valida solo all'interno delle singole subculture le quali *convivono,* oggi, nettamente differenziate, in *identiche situazioni sociali* (Cf A. PARISI, *Per una interpretazione delle trasformazioni in atto nella Chiesa Cattolica in Italia,* in « Rassegna it. di sociologia », 1969, pp. 377-410; *La matrice socio-religiosa del dissenso cattolico in Italia,* in « Il Mulino », 1971, 216, pp. 637-657. La sua critica alla nostra subcultura dell'indifferenza è alquanto superficiale, se si considerano le diverse pagine dedicate all'argomento nei nostri volumi).

[16] Tutta la storia della Chiesa sta a dimostrare gli alti e bassi di religiosità lungo l'arco dei secoli. Innumerevoli documenti delle visite pastorali, in genere inediti, dànno su ciò una documentazione probante. Si consulti l'uso che ne hanno fatto il Le Bras e l'Isambert per provare che la scristianizzazione è fenomeno lontano nel tempo (Cf F. A. ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvrière,* Casterman, Paris, 1961, trad. ital. Cappelli, Bologna, 1968). Qui si riportano le principali conclusioni emerse dalla nostra indagine a carattere nazionale (cf *Le cristianità nascoste, cit.,* pp. 164-166).

a rigide concezioni morali, dal rifiuto di egoismo di comodo all'accettazione di visioni pluralistiche, sociali, universali. Eccetto casi limite, in cui il rifiuto di Dio porta anche al rifiuto della vita (suicidio) e a forme sado-masochistiche, solipsiste, stoiche, ecc. che riscontriamo talora nelle espressioni della filosofia moderna (esistenzialismo), in genere l'ateo ha una certa stabilità di vita per cui la conversione, dal punto di vista psico-sociologico, rappresenta veramente « la rottura » di una concezione di vita e la conseguente costruzione in un mondo totalmente altro.
Per certi aspetti, secondo le nostre ricerche, il non-credente in Dio è da considerarsi spesso potenzialmente più vicino al cristiano di altri, solo superficialmente e nominalmente credenti.[17]

b) La subcultura « indifferente »

La seconda subcultura è quella da noi denominata « indifferente ». Essa non rifiuta la credenza in Dio né le normali iniziazioni, ma rifiuta una *visione del mondo finalizzata in ogni istante all'aldilà.* Siamo nel campo delle *motivazioni della credenza in Dio,* di ordine salvifico.[18] La vita terrena ha una sua logica pragmatica, entro la quale si collocano i suoi valori: denaro, comodità, benessere, felicità terrena, soddisfazioni, ambizioni. Per raggiungere questo è necessario lottare, lavorare con ogni mezzo. Non c'è posto per remore di natura morale né per visioni spirituali che non siano immediatamente utilizzabili.

Un posto anche per Dio... ma solo alla fine

Solo al termine della vita è possibile che questa linea si congiunga con l'altra linea (parallela) di ordine spirituale che porta a Dio ed alla Vita Eterna. Dio serve, allora, da *ultima spes* in mancanza di altro. Si ricorre a Lui quando tutto sia esaurito, quando la vita sia spremuta integralmente dei suoi valori autentici o pseudo-valori. Se i valori reali sono quelli del pragmatismo, se tutto è orientato al raggiungimento e al godimento degli stessi, non c'è posto per la pratica religiosa normale (osservanze abituali) né per altre « beatitudini » che parlino un analogo linguaggio. La religione, allora, assume l'aspetto di una forza frenante, di un sistema che aiuta a mantenere l'ordine sociale, immutabile essa affinché sia immutabile quello. La religione viene concepita come freno dell'umanità, fonte di educazione, sicurezza dello *status quo.*[19]

Una visione nettamente pragmatista della vita

Non si rifiuta Dio, né il prete né la Chiesa, anzi si accettano come facenti parte di un « dato sistema »; si rifiuta che Dio, la Chiesa, il prete, siano la « regola » da seguire ad ogni istante. La suprema regola è altro. Si creano altri idoli, si seguono altre direttive, si considerano altri profeti. Solo all'ultimo vi è possibilità di congiungere gli opposti.
Parrebbe di vedere, in questa concezione, residui filosofici di natura positi-

[17] Si osservi quanto abbiamo affermato in *Valori che cambiano in un mondo che cambia,* in « Cultura e politica », 1968, pp. 11-34, e quanto abbiamo documentato nel nostro *Le cristianità nascoste, cit.,* pp. 284-295.
[18] La distinzione delle motivazioni della credenza in Dio in cosmologiche, salvifiche e mistiche è affrontata soprattutto, sulla scorta di Eliade, Van der Leevw, ecc., da E. PIN in *Essais de Sociologie Religieuse,* Spes, Paris, 1966 (in collaborazione con H. CARRIER), trad. ital. ed. AVE, 1968, pp. 263ss.
[19] *Le cristianità nascoste, cit.,* pp. 168-170.

vista, neo-positivista o pragmatista. Ciò che conta è il « fare », il conquistarsi un'esistenza sufficiente o agiata, il togliersi le soddisfazioni della vita. Siamo, al limite, in una concezione quasi calvinista, senza tuttavia la rigidità morale della stessa né le specifiche implicazioni teologiche.
Non si fanno abitualmente teorizzazioni: ci si accontenta di vivere in questo modo, rinunciando alle speculazioni filosofiche e teologiche che sono viste appartenere a chi ha tempo da perdere. Il modo di vivere, oggi, della classe operaia italiana e, non di rado, della classe medio-alto borghese rientra in questo « schema ».

Individualismo e conservazione

Si auspica una separazione completa tra Chiesa e Stato, si desidera un taglio netto tra i due sistemi nel senso che Cesare deve superare Pietro; si vuole la massima libertà di coscienza, di espressione, di azione, ma all'interno del sistema. Si cerca l'abolizione del Concordato e di mantenere in vigore il divorzio e una scuola unicamente pubblica; d'altro canto, si desidera una certa rigidità morale dello Stato per impedire ogni cambiamento troppo repentino. Potremmo forse vedere in questo modo di pensare una forma di *sviluppo della secolarizzazione in atto, lo sbocco della* « secular city » *e, pertanto, una nuova religione del domani*, in cui i valori spirituali hanno certo un loro ruolo, ma di livello inferiore rispetto ai valori pratici di immediata utilizzazione.[20]

Religione e folclore

La religione è abbinata al folclore; di natura folcloristica sono gli atti, le cerimonie desiderate (per il matrimonio, per le ricorrenze civili, per il funerale, per le prime comunioni, ecc.). Si stenta a ritrovare in esse un filo logico, un legame più stretto con il cattolicesimo: più spesso sembrerebbero la riviviscenza di un mondo pre-cristiano, addirittura pagano, neutralizzato, amorfo, non vivo. I valori espressi da questa subcultura hanno un loro orizzonte limitato, uno scarso impegno sociale, una intensità ridotta.

« *Aree chiuse* » *e* « *caste* »

L'impegno massimo è dedicato ad attività umanitarie-sociali, immediate o future (il proletariato, la vittoria dello stesso, ecc.); più raramente, soprattutto nelle classi medie ed alte, una certa *chiusura* al prossimo, di natura ideale o di *élite*, sembra costituirsi all'interno della subcultura, con « aree chiuse » o « caste », di ordine economico, intellettuale, culturale. Il passaggio tra questi « mondi » di natura economica o culturale assai diversa (il proletariato e la borghesia) è quasi sempre reso difficile da diffidenze, pregiudizi, lotte aperte; tuttavia, vi è spesso una specie di simbiosi tra l'uno e l'altro, verificabile in ambienti chiusi ove una certa prassi secolare permette, capillarmente, rapporti, comunicazioni, trasmissioni di idee.
Nelle ricerche sulle *élites* del proletariato (tecnici del partito, del sindacato, ecc.) si evidenzia spesso la tendenza alla imitazione della concezione edonistica del borghese, pur combattendone l'ideologia politica e la matrice liberale.

[20] In questo senso la desacralizzazione (fenomeno legato alla secolarizzazione) è già quella dissacrazione, come perdita di valori fondanti, denunciata da S. S. Acquaviva in *Editoriale* di « Cultura e politica », 1969, 14, pp. 7-13.

Una subcultura in aumento

La formazione di questa subcultura, in evidente aumento di affiliati per la massificazione in atto (con il passaggio di larghe frange di cattolici sociologici), deriva certamente da un progressivo distaccarsi dalla matrice di fondo (cattolicesimo). Rimangono legami di ordine tradizionale, sociologico, non impegnativi, e rimane un sottofondo comune che è pre-cristiano, rigettato all'interno dal vero cattolicesimo o vissuto nei suoi valori di fondo.[21] Il passaggio logico degli affiliati a questa subcultura va in due direzioni: da una parte per una specie di *shock*, verso un cattolicesimo maggiormente vissuto (soprattutto profetico), dall'altro per ulteriore rottura religiosa avvertita e vissuta, verso la subcultura di fuga dell'ateismo.

Massificazione e ricerca di nuovi miti

I valori morali divengono « appiattiti », sempre più neutralizzati, le motivazioni di fondo sempre più ovattate, massificate, dirette da altri; il comportamento diviene materializzato e nello stesso tempo ammorbidito da forme di *savoir-faire*, che vengono ideologizzate in rituali (la pillarizzazione) o in pseudo valori religiosi (gli oroscopi, lo zen, ecc.); il ricorso alla psicanalisi è il surrogato del ricorso al sacerdote, mentre le grandi strutture del pensiero e dell'azione (trust, burocrazia, sistemi educazionali e politici, centrali sindacali, moda, élites) appaiono surrogare le strutture religiose di ieri e con ciò portano l'uomo verso un'unica dimensione (Marcuse): quella della spirale della società dei consumi, ove l'uomo stesso, ed i valori di sempre, sembrano divenire *oggetti voluttuari*, di libera scelta, del grande supermarket della vita.[22]

c) La subcultura del « modello ufficiale »

La terza subcultura ruota intorno al modello ufficiale della Chiesa. Essa tuttavia è, per così dire, coassiale con altra subcultura che ruota a diversa accelerazione all'interno della stessa e che noi chiamiamo « sacrale-magica ». È importante esaminarle *en passant*, per metterne in evidenza le concordanze-discordanze.[23]

Alcune caratteristiche del « cattolico modale »

La subcultura del modello ufficiale si basa da una parte sul retto insegnamento della Chiesa (magistero) nelle sue forme più limpide e chiare, dall'altra accoglie quella parte dei cristiani la cui vita è decisamente orientata su queste norme magisteriali. Ciò caratterizza pertanto il « cattolico modale ». La caratteristica più importante che egli mostra è *l'obbedienza ai precetti ed agli orientamenti della gerarchia e del magistero pontificio.* La sua vita è ricalcata su quella che la Chiesa esige, con tutte le implicazioni che ciò comporta:

[21] Questa descrizione è volutamente generica. Ma occorrerebbe, per la verità, distinguere fra « indifferenti religiosi » di matrice marxista ed altri di diversa se non opposta matrice. I primi hanno una loro tipica religiosità che sincretizza forme di cristianesimo primitivo, di socialismo utopistico e principi marxisti. La loro moralità è sana, spesso austera, il loro altruismo notevole. Si legga un'analisi più profonda in A. NESTI, *I comunisti, l'altra Italia,* ed. Dehoniane, Bologna, 1969, soprattutto i capitoli 2-3.

[22] Si veda quanto afferma Marcuse e, in chiave religiosa, quanto affermano il Luckmann, il Berger e la schiera assai folta dei cosiddetti « teologi della morte di Dio ». Notizie precise al riguardo in « Cultura e politica », 14, (1969), numero interamente dedicato alla secolarizzazione.

[23] Cf *Le cristianità nascoste, cit.,* pp. 171-178.

rigida moralità, rigida osservanza della gerarchia di culto (prima Dio, poi la Madonna, in ultimo i Santi), perfetta e serena obbedienza alle direttive ed alle norme, osservanza completa dei precetti (messa domenicale, ecc.) osservanza delle direttive della Chiesa, in campo politico, morale, economico, ecc. Potremmo dire che il massimo valore dell'affiliato a questa subcultura è quello di « uniformarsi alla Chiesa e per essa al Cristo ». La Chiesa viene concepita come « mediazione necessaria » alla salvezza, il Papa è visto come colui « che orienta alla fede ed alla vita », la struttura ecclesiastica viene considerata come necessaria a quest'opera di orientamento e di supplenza, un'opera provvidenziale per la debolezza dell'uomo.

Personalità originali e personalità passive

Se uniforme è il comportamento degli individui facenti parte di questa subcultura, esso tuttavia non elimina le originalità personali che si ritrovano nelle « modalità » di azione religiosa: la collaborazione con la gerarchia all'apostolato, il far parte o no delle tradizionali associazioni cattoliche, il proposito continuo di testimoniare, l'accettazione di « incarichi » direttivi di natura apostolica e pastorale, ecc. L'originalità personale nella massima libertà dei figli di Dio, docili con la Chiesa, si ritrova all'interno delle modalità, delle caratteristiche d'azione, delle istituzioni, anche se ciò può essere, spesso, sinonimo di « passività », di « inerzia ». In effetti, non pochi degli aderenti a questa subcultura sono non di rado tentati ad una passività e ad una sottomissione che confinano spesso con la pigrizia mentale e con l'acquiescenza irrazionale. Tuttavia Dio emerge nella sua concezione pura, personale, non strumentale, come Padre e Provvidenza, risaltandone, dunque, le accezioni di amore, di fiducia, di purezza.
La visione morale è limpida e di sacrificio continuo (si pensi all'applicazione integrale dell'*Humanae Vitae*), l'egoismo è combattuto permanentemente, si tende verso la fratellanza universale; si lotta per la pace; le visioni universalistiche sono generalmente perseguite (pace, progresso, benessere per tutti, amore, giustizia sociale, ecc.) sulla scia delle grandi Encicliche e della prassi di Papa Giovanni e di Paolo VI. L'obbedienza ai vescovi ed al parroco è pronta e completa.
Siamo nell'àmbito di una *comunità viva* ed all'interno di essa di una *fusione* piuttosto accentuata.

d) La subcultura « sacrale-magica »

Di contro alla limpidezza e all'apertura della subcultura del modello ufficiale sta la *chiusura* della subcultura « sacrale-magica », sottobosco (in termini sociologici) della prima.
Potremmo dire con E. De Martino [24] che la subcultura sacrale-magica risolve le piccole questioni della vita banale e quotidiana, mentre si affida per le grandi visioni alla religione ufficiale. Caratteristica più vistosa di questa subcultura è la strumentalizzazione che essa fa di Dio e del sacro: mezzi per dominare le incertezze, le ansie, gli interrogativi della vita; mezzi automatici,

[24] È questa la nota tesi sviluppata da E. De Martino nei suoi acuti lavori: *Sud e magia, La terra del rimorso, Il mondo magico,* ecc. Nella sua scia gli importanti contributi del Lanternari, cf, ad es., *Religione popolare e contestazione,* in « Testimonianze », 1969, 118, pp. 708-729.

meccanici. La religione è vista allora come « un quid » immodificabile, statico, di ieri. Essa rischia di divenire un « museo », la raccolta di cose del passato da trasmettere senza modifiche al futuro.

Deformazioni religiose

« L'apertura » del modello ufficiale trova riscontro nella « chiusura » di questa subcultura ancorata a schemi angusti, spiccioli, utilitaristici, di comodo immediato.
L'obbedienza è vissuta in modo totale,[25] ma a condizione che le direttive non si indirizzino alla modifica, nemmeno parziale, dei modi di pensare e di vivere (tradizione, costume); l'ordine ad ogni costo, ma l'ordine di ieri; Dio è vissuto in modo cosmologico (*Deus ex machina*), pagano, superstizioso. Il sacrale è valido in sé, per il suo mistero, i suoi silenzi magici, il suo fascino arcano. Ogni cosa, ogni figura (prete, vescovo), ogni cerimonia sono rigidamente sacralizzate, supporti statici per le debolezze altrui. Così le regole morali, la tradizionale pedagogia, la verginità ed il ruolo della donna, la precedenza, il rituale patriottico.
Il culto non segue generalmente il suo retto ordinamento: prima vengono i Santi, i più vicini alla vita di ogni giorno, i più facili da imitare, poi la Madonna e in ultimo Dio nella sua terribile maestà, figura ieratica, spesso proiettata in senso manicheo, drammatico, terribile. La religione è vista e concepita, allora, come « ghetto », è vissuta in modo fazioso contro altri (protestanti, pagani); l'ecumenismo è rigettato; si accentuano più le divergenze che non le somiglianze; si ricerca la sicurezza propria circondandosi di mura, di pregiudizi, di faziosità.

Rigido conservatorismo

Il Papa ed i Vescovi sono non di rado accusati, soprattutto nel post-Concilio Vaticano II, di cedimento alla moda, al marxismo, di cambiare tutto, di rovinare tutto. Le modifiche liturgiche trovano accaniti oppositori, così come le modifiche nella prassi abituale, morale, politica e pastorale. Non di rado è lo stesso clero a vivere drammaticamente ogni cambiamento e a resistervi, nella scia di una sacralità che si rifà alla veste, agli schemi di prediche, alla casistica morale.[26] Il valore centrale di questa subcultura è la *persistenza dei modi di vita di ieri.* Messa in difficoltà dal mutamento sociale, essa va facilmente in crisi e sfocia in ribellioni, in scismi, in aspre polemiche di stampa. Non di rado le critiche alla suprema autorità sono state gravi e profonde, a tutti i livelli.
Ogni innovazione si risolve in nuove insicurezze personali, si assume del mondo una visione pessimistica: quasi tutto crolla, non c'è più religione! La stessa vita della Chiesa, al suo interno, è cristallizzata in formule precise, difficili a modificarsi; così i rapporti tra Curia Romana ed Episcopati, tra vescovi e preti, tra prete e laici. I più grandi pericoli sono ravvisati nel Vaticano II, con i suoi nuovi orientamenti di « popolo di Dio », « collegialità », « profezia ». Senza giungere in Italia a forme estreme (come in Francia) si tenta di lottare contro le direttive ecclesiastiche di aggiornamento; si lotta per il ripristino del latino, della polifonia sacra, delle vesti di un tempo, dei riti di allora.

[25] Cf *Le cristianità nascoste, cit.,* pp. 174-177.
[26] V. la verifica empirica da noi condotta in *Preti in crisi?,* Ed. Esperienze, Fossano, 1970.

Confronto numerico con la subcultura del « modello ufficiale »

È evidente la diversa consistenza delle due ultime subculture: più ristretta quella del modello ufficiale (circa il 10-15%), in cui prevalgono clero, laici di formazione umanistica assai aperta, media borghesia, maestri, coltivatori diretti, tecnici, liberi professionisti; più estesa quella sacrale-magica (circa il 20% della popolazione italiana), maggiormente vissuta dalle popolazioni agricole, di cultura mediocre, per lo più residenti nelle zone del Sud o nelle zone collinari e montuose del Centro e del Nord, caratterizzate da modesta cultura, modesto reddito, anzianità. La tendenza dell'una è verso una certa stabilità numerica, con qualche nuova affiliazione per passaggi dal settore indifferente; la tendenza della seconda è verso un sostanziale restringimento dell'area sacrale, con riduzione numerica e perdite di notevoli frange di affiliati, soprattutto per l'emigrazione e la mobilità sociale. Una parte notevole di coloro che obbediscono ai precetti ed anche ai consigli della Chiesa, fa parte di queste due ultime subculture.

e) La subcultura « profetica »

Una quinta subcultura, quella profetica, sembra emergere soprattutto in questi ultimi tempi. Essa, per quanto di attinenza all'*élite*, ristretta quindi numericamente (sempre presente nella Chiesa di ieri), si manifesta per certe sue forme particolari tipiche.[27]

Alcune caratteristiche

Formata per lo più da giovani (clero e laicato), sensibile ad un « nuovo modo di vivere la religione », essa si riallaccia da una parte al Vangelo come sua fonte genuina, dall'altra al Concilio Vaticano II. Si nota al suo interno il rifiuto, più o meno formale, della mediazione del Magistero ordinario del Pontefice e del Vescovo e pertanto la tendenza ad una *minimalizzazione di strutture*, al limite evanescenti come nel protestantesimo.
Parole come diaconia, popolo di Dio, sacerdozio comune dei fedeli, profezia, ecumenismo, pace, giustizia sociale, corresponsabilità, collegialità, sono « *voci strategiche* » di questa subcultura dinamica, effervescente, sotterranea.[28] Analizzando molti di coloro che si dichiarano nominalmente « atei »[29] si trova invece che essi sono credenti in una Chiesa che ha le caratteristiche della subcultura profetica, di fuga dunque dal quotidiano, dal gerarchico, dal normale ,dal quieto vivere, dai compromessi col potere. Si preferisce il fare al pensare; si cercano punti di contatto con tutti, una maggiore giustizia sociale e la pace. La Chiesa è « segno di contraddizione », è diaspora permanente, è pellegrinaggio sulla terra, è ansia di pace e di giustizia sociale, è altro da quello che storicamente essa è divenuta. Di moralità rigida nelle forme essenziali e aperta (invece) nelle sue espressioni formali; di larga concezione teologica (della nuova teologia o della « teologia della morte di Dio »); di retto ordine di culto, con un rituale semplice, stilizzato, ridotto all'essenza, col rifiuto del giuridismo, con la ricerca dell'intenzionalità (comunità di base, ecc.), sia nella messa sia nella vita, con

[27] Nel laicato e nel clero questa subcultura ha le stesse connotazioni; si veda *Le cristianità nascoste, cit.*, pp. 179-182 e *Preti in crisi?*, pp. 177ss, 255ss.
[28] La dizione « Chiesa sotterranea » è attribuita a MALCOM BOYD. Si veda *La Chiesa sotterranea*, Jaca Book, Milano, 1968 e soprattutto TH. STEEMAN, *The Underground Church in the Religious Situation*, Beacon Press, Boston, 1969, pp. 713-748.
[29] Questa constatazione è stata fatta da G. E. RUSCONI nelle sue ricerce sulla gioventù universitaria milanese. Cf *Giovani e secolarizzazione*, Vallecchi, Firenze, 1969.

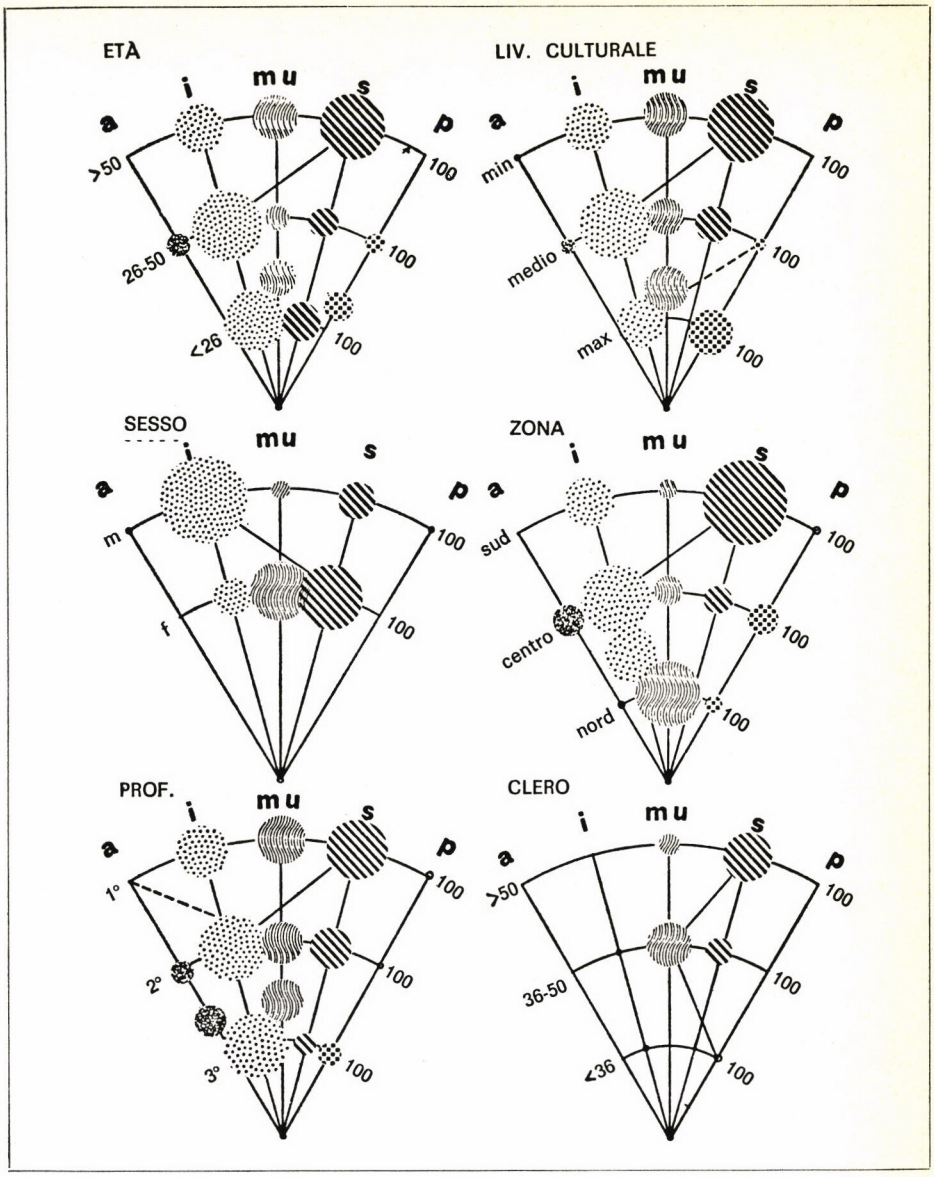


Fig. 3 - Presenza (percentuale) di ciascuna subcultura nelle singole varianti considerate (a = atea; i = indifferente; mu = del modello ufficiale; s = sacrale-magica; p = profetica; m = maschi; f = femmine; prof = professione; 1°, 2°, 3° = attività primarie, secondarie, terziarie).

salde convinzioni ideologiche, liturgiche, di una Chiesa spogliata di ogni apparato trionfalista... essi tendono in maniera aperta o sotterranea a cercare, attraverso piccoli gruppi spontanei, quella essenzialità che giudicano perduta nelle vicende storiche e nei concordati giuridici.

Strumenti strategici

Limitati come numero (circa il 3-5%), estesi come forza di pressione ed intensità d'azione, essi si evidenziano per forme pubbliche di contestazione [30]

[30] Il caso dell'Isolotto va visto in questa prospettiva.

sia laicali sia ecclesiastiche. Il ricorso al carisma e allo Spirito, la decontaminazione e destrutturazione della Chiesa, la distinzione tra Ministero e celibato del prete, l'obbedienza come nuovo tipo di rapporto,[31] una pedagogia nuova, sono i loro emblemi di battaglia.

Quadro riassuntivo

La nostra analisi (*fig. 3*) ha permesso, sulla base di recenti ricerche e di una abbondante letteratura, di mettere in evidenza nella situazione religiosa italiana la presenza di 5 subculture.
Le caratteristiche principali di esse sono le seguenti:

a-b) Subculture di fuga: Ateismo; Profezia

La prima è caratterizzata da un profondo afflato umano, limitato al solo orizzonte di questa vita. Prevalgono *élites* culturali, giovani, docenti. Il massimo impegno è verso gli altri, sui fatti concreti. Nel sottofondo permangono « valori » di netta marca cristiana: giustizia, amore agli altri, ricerca della pace, lealtà. Si rifiuta l'ordinario *cliché* degli atti tradizionali di vita cristiana. Si rifiutano gli atti di religiosità cristiana.
La seconda, prevalentemente seguita da giovani, culturalmente provveduti ma anche da operai e rurali, trascende l'orizzonte dei valori puramente umani, ricercando in essa e per mezzo di essi, Dio. Dio è visto completarsi nel prossimo, da cui un impegno massimo verso gli altri. Si ricerca la spontaneità, la genuinità, l'autentica sostanza di ieri (Vangelo); si combattono le strutture disumanizzanti, i compromessi della Chiesa con la politica e con l'economia. C'è forte desiderio di « purezza », di « povertà » e di testimonianza.
Al di là delle forme organizzate, si opera in « Chiesa sotterranea » in piccoli gruppi attorno alle liturgie domestiche, contro la struttura ufficiale della Chiesa, ritenuta condizionata dalla storia e dal trionfalismo. Si accettano solo gli atti religiosi in armonia con questa impostazione intenzionale.

c) Una subcultura secolarizzata indifferente

Si accettano le normali iniziazioni religiose ma si rifiuta in blocco la pratica regolare della vita cristiana. Il principale « valore » che fa da perno alla vita quotidiana è la ricerca del benessere (denaro, piaceri, ecc.). Solo secondariamente ed in quanto, in qualche modo, coesistano con tali valori o li conservino o li rafforzino, si accettano « atti o strutture religiose ». Lo scopo della vita è stare bene di qua. All'ultimo, tuttavia, non si rifiuta la speranza di salvezza nell'al di là. Le regole morali sono viste come « freno » per l'umanità e come tali accettate. La concezione di fondo è liberal-socialista, con i fatti economici al primo posto, per importanza.
Prevale un impegno limitato e personale, non esteso generalmente al prossimo. Appartengono a questa subcultura le categorie professionali più basse e più elevate (manovali, operai, salariati, artigiani, mezzadri, imprenditori, liberi professionisti, docenti, militari, ecc.), le età giovanili ed adulte soprattutto, le persone culturalmente sottosviluppate o sovrasviluppate, gli iscritti ai partiti di sinistra e di destra, i tradizionalisti e gli innovatori moderati. Buona parte degli addetti ai settori terziario e secondario appartengono, con i loro valori pragmatici, a questa subcultura.

[31] Si veda la forte lettera di L. MILANI, *L'obbedienza non è più una virtù*, ed. Fiorentina.

d-e) Due subculture in simbiosi, quella del modello ufficiale Chiesa Cattolica e quella sacrale-magica

Entrambe si distinguono per una profonda sottomissione alla Gerarchia ed al Magistero, per una larga partecipazione agli atti abituali di culto e a quelli consigliati e per la partecipazione alle attività religiose associative e non. Ma l'affiliato alla subcultura del modello ufficiale è assai più « aperto » ai nuovi orientamenti, alle modifiche conciliari, alle innovazioni; mentre l'affiliato alla subcultura sacrale è tradizionalista ad oltranza, contro ogni innovamento e contro il Magistero che li ordina. A livello culturale elevato, il tradizionalista giunge alla critica più aperta verso il Papa (soprattutto verso Papa Giovanni XXIII). Nel caso di affiliati al modello ufficiale prevalgono concezioni liturgiche rette, obbedienza filiale, motivazioni di Dio di tipo mistico; nel secondo caso prevalgono disordinate gerarchie di culto, obbedienza condizionata, motivazioni di Dio di tipo cosmologico. I supporti ambientali sono forti soprattutto in questo secondo caso. I voti si orientano per lo più verso la DC, i partiti di sinistra e di destra moderati.
Fanno parte della prima subcultura specialmente le donne giovani, le anziane, i giovani maschi e, in proporzione assai ridotta, gli adulti, le categorie indipendenti (coltivatori diretti, artigianato) o medio-borghesi (militari, impiegati, docenti, maestri, liberi professionisti, ecc.).
Nella seconda subcultura troviamo soprattutto giovani ed anziani, contadini, mezzadri, affittuari, operai, artigiani, salariati, addetti ai servizi più umili. Nella prima subcultura prevale un livello scolastico ed economico medio; nella seconda prevale un livello scolastico ed economico sottosviluppato, caratteristico delle zone del Sud e del Centro.

* * *

Il nostro modello delle subculture non porta soltanto ad una diversa interpretazione della realtà religiosa italiana; esso cambia anche — e notevolmente — il « valore » da attribuire agli abituali « indicatori » con i quali finora la sociologia della religione ha « misurato » il comportamento religioso di un determinato gruppo sociale. La teologia è, al pari della sociologia, interessata alla ricerca dei nuovi indicatori, più autenticamente inseriti nella nuova realtà post-conciliare; ma l'aver esteso il concetto di credenza « ai valori umani » vissuti in modo autentico, porta ad un allargamento di indicatori, nella direzione dell'impegno sociale, di coerenza globale di vita e di una gerarchia di valori.

Conclusioni

Le indagini sopra ricordate fanno intravedere un tipo di cattolicesimo italiano composito quanto a dimensioni, modalità ed intensità delle sue espressioni. Esso presenta nello stesso tempo caratteri conflittuali, problematici, in chiave del resto con la crisi generale dei valori, conseguente al cambiamento sociale.[32] Al suo interno è possibile intravedere una triplice tendenza:

a) Quella, generale, verso un tipo di cattolicesimo individualista, evanescente, privo di coerente adesione e di pratica religiosa. Si tratta di quella *religiosità*

[32] La storia comparata delle religioni ci insegna che ogni profondo cambiamento sociale si ripercuote immediatamente e sostanzialmente sul tipo di religiosità.

nascosta di cui ha parlato il Luckmann e che è stata preconizzata dall'Eliade e dall'Acquaviva come l'ultima fase di un cattolicesimo interiore (eclisse del sacro). Al suo interno si intravedono anche tratti di un tipo di religiosità neutra, secolare, civile, con riferimenti a nuovi miti, nuovi riti di cui il consumismo, gli oroscopi, lo zen, la droga sono aspetti assai evidenti. Probabilmente questa tendenza si rafforzerà ulteriormente in un futuro prossimo.

b) Quella più particolare verso un tipo di cattolicesimo integrista e tradizionalista. Si tratta di due distinte correnti: da una parte quella più ortodossa che fa riferimento al credo, ai dogmi, alla morale di una volta e che lotta in ogni modo contro un suo presunto o reale depauperamento. Dall'altra parte esiste una tendenza al magico, al sacrale, al superstizioso che affonda le sue radici in complessi motivi storico-antropologici e talora anche psicoanalitici (familismo, culto alla madre-terra, ecc.). La razionalità esasperata dei primi si contrappone al fideismo vivace e fantasioso dei secondi. Ma la fede indiscussa è la base comune, così come il rito, spesso cristallizzato e fine a se stesso. Questa tendenza è orientata verso un suo progressivo sfaldamento a favore della prima (a).

c) Quella, sempre settoriale e specifica, verso una religione secolarizzata, nel senso di un maggiore, progressivo valore dato al profano, ai valori umani, alla vita, al sociale, al collettivo, all'impegno per gli altri.

È chiaro che in tutte e tre le tendenze è verificabile un netto trapasso da una concezione cosmologico-salvifica ad una concezione mistica della divinità e della religiosità. La « morte di Dio » tocca ogni aspetto dei tre nuovi orientamenti ed in ogni caso è « un Dio nuovo » quello che nascerà.

La pastorale dovrà tener presente che si tratta di « mondi » a se stanti, estremamente specifici, cui non è lecito indirizzarsi con concezioni di tipo rurale o tradizionale, né con orientamenti sincretistici.

DAL DOCUMENTO DI BASE AI NUOVI CATECHISMI, ALLA CATECHESI VIVA

Storia, dimensioni, piste di riflessione e di ricerca.

Giacomo Maria Medica e Collaboratori
Collana « Catechesi rinnovata », pp. 432, L. 3.300

Il **Documento di Base,** a cui è dedicato in un primo volume (8ª edizione) un ampio commento (corredato di molteplici segnalazioni e indici), trova in questo secondo volume l'approfondimento della sua storia e delle sue dimensioni.

L'esposizione si articola in tre parti così distinte:

Prima parte: storia e fisionomia del DB, raffronto col Direttorio catechistico Generale, Bibliografia, la catechesi secondo il DB, dimensione cristologico-trinitaria.

Seconda parte: dimensione biblica, liturgica, ecclesiale, antropologica, morale.

Terza parte: dimensione pastorale e metodologica; chiesa locale come comunità catechistica formatrice di catechisti; spiritualità dei catechisti; dal Documento di Base ai nuovi catechismi e alla catechesi viva.

Ai vari studi di dieci esperti seguono delle piste di riflessione e di ricerca, a cura di Giacomo M. Medica: a) rilevamenti, prese di coscienza, situazioni; b) prospettive, proposte, programmazione; c) approfondimenti, idee e orientamenti da maturare.

Il volume getta un ponte fra il Documento di Base, i nuovi catechismi e la catechesi viva, perché il DB entri nella sua piena operatività pastorale-catechistica quando, coi nuovi catechismi, si metteranno in atto, nella catechesi alle varie età, le grandi linee del « Rinnovamento della catechesi » voluto dalla CEI.

L'impianto del volume mira in particolare a corsi di studio, convegni, giornate di approfondimento e di animazione, incontri di vario genere, oltre che — naturalmente — allo studio personale.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 TORINO-LEUMANN

studi

LA SITUAZIONE ITALIANA SU «EVANGELIZZAZIONE E SACRAMENTI»

RISULTATI EMERGENTI DELLA RICERCA NAZIONALE PROMOSSA DALLA CEI

Un esame, anche solo sintetico, dei risultati della ricerca CEI su « Evangelizzazione e sacramenti » diventa in qualche modo indispensabile quando si voglia affrontare seriamente lo studio di un piano pastorale.
Al di là dei limiti tecnici che possono essere presenti nella ricerca, interessa qui sottolineare: il suo significato di primo generoso impegno per una conoscenza più oggettiva della situazione pastorale in Italia, la funzione di spinta alla riflessione che ha esercitato e continua a esercitare a livello di diocesi, di regioni e dell'intera chiesa italiana, un certo numero di dati e di orientamenti che con sufficiente chiarezza possono emergere dall'insieme dei risultati.
Dalla lettura di questa relazione — scritta in forma chiara e accessibile anche ai non iniziati alla statistica — gli operatori pastorali potranno ricavare già subito delle indicazioni stimolanti.
Ci promettiamo, comunque, di ritornare in seguito sui dati della ricerca per un loro ulteriore esame, per un confronto con elementi della situazione derivati da altre fonti, in vista di un approfondimento delle opzioni pastorali.
La presente relazione è stata curata dalla Redazione della Rivista sulla scorta del materiale messo a disposizione dal COP durante la X Assemblea Generale della CEI e in vari Convegni pastorali.

Il «perché» della ricerca

Dopo le critiche rivolte dagli studiosi di sociologia delle religioni alle ricerche che si propongono « ampie panoramiche a volo d'uccello » sui fenomeni articolati e complessi come sono le espressioni sociali della religiosità,[1] molto probabilmente il mondo accademico avrà delle riserve da fare su una ricerca come quella che la Conferenza Episcopale Italiana ha promosso per conoscere la situazione nazionale in vista di un piano di azione pastorale incentrato sul tema « Evangelizzazione e sacramenti ».
Ci sembra però che il Centro Orientamento Pastorale (COP) di Roma, che ne ha curato l'impostazione e l'esecuzione, abbia inquadrato correttamente la ricerca chiamandola anzitutto « sociopastorale » e non « socioreligiosa », e precisando a chiare lettere che « l'oggetto proprio della ricerca non è la "religiosità" [degli italiani, in questo caso: N.d.R.], ma l'azione pastorale. La religiosità parte dalle dimensioni più profonde dell'uomo, là dove si radica nel mistero, e gli indici che la rivelano sono spesso esili e sempre ambigui. La pastorale invece è un'attività concreta, sperimentabile e verificabile, che anzi va continuamente riesaminata nella adeguatezza ai problemi ed alle esigenze degli uomini e delle situazioni concrete ».[2]

[1] Si veda in particolare la critica di T. LUCKMANN nell'introduzione al noto libro: *La religione invisibile* (Trad. ital.: Il Mulino, Bologna, 1969).
[2] Cf « Orientamenti pastorali », 1973, 1-2, p. 5.

Il campo « pastorale » (forse più propriamente oggi si dovrebbe parlare di « azione ecclesiale ») segna dunque il confine della ricerca: verifica di azione esteriore, impostazione rivolta all'azione pratica, conduzione in grado di coinvolgere o almeno sensibilizzare chi deve poi tradurre i risultati in prassi quotidiana.
Va ancora sottolineato — anche per ben capire cosa effettivamente questa ricerca può offrire alla chiesa italiana — che siamo di fronte al primo tentativo di verifica empirica generale e ufficialmente promossa dall'episcopato italiano. Gli esempi finora esistenti sono di ricercatori singoli che si muovevano in modo personale, per problemi e settori specifici, in terreni geograficamente delimitati. Basti pensare alle reazioni ed alla mentalità di un gran numero di operatori pastorali italiani di fronte alle richieste ed ai tentativi di verifica empirica, positiva, dell'azione pastorale in Italia, per guardare a questa ricerca come ad un fatto nuovo. Tanto più che — come è stato espressamente dichiarato — il COP si è impegnato a rendere « pubblico e pubblicato » tutto il materiale di ricerca: cosa in sé ovvia, trattandosi di una ricerca « ecclesiale », ma non certo prassi comune!

Limiti della ricerca

Gli stessi fatti, ora elencati come positivi, determinano anche precisi limiti alla validità della ricerca.
L'enorme questionario che ne costituisce lo strumento tecnico di base (un libro di 170 pagine di domande, anche se tutte a risposta chiusa e precodificata), la vastità dell'area indagata (praticamente tutti i settori dell'attività pastorale presenti in una grande parrocchia), i problemi sottintesi nella impostazione (« Evangelizzazione e sacramenti » implica tutta la problematica teologica e pastorale più discussa in questi anni), determinano necessariamente una genericità nelle indicazioni dei risultati. E questo è il primo limite.
Il secondo è di carattere più strettamente tecnico. Per ogni iniziativa pastorale descritta nelle circa 1300 domande e sottodomande, il questionario chiede di indicarne la presenza in « tutte », « oltre la metà », « meno della metà » oppure in « nessuna » delle parrocchie esistenti in una certa « zona » (zona è un raggruppamento di parrocchie o esistenti di fatto, come vicarie, decanati e simili, oppure creato appositamente per la ricerca). Alla fine, tirate le somme e fatte le percentuali, si saprà che un tanto per cento dei questionari ha segnato « tutte », un altro tanto per cento ha segnato « oltre la metà » e così via. Se si aggiunge che per meglio cogliere la diversità di situazioni pastorali le parrocchie sono distinte in tre categorie (piccole, medie, grandi: rispettivamente fino a 1.000, da 1.000 a 5.000 ed oltre 5.000 abitanti), e, più ancora, che l'enorme numero di domande si presta assai male ad incroci e correlazioni, ne deriva una notevole macchinosità nella presentazione dei risultati, lontana dalla chiarezza statistica che è invece necessaria nelle ricerche operative (e la cosa è risultata di fatto evidente nel primo rapporto sui risultati nazionali distribuito durante la Decima Assemblea Generale della CEI).
In ogni modo, se si considerano soprattutto le finalità reali (operative, cioè « pastorali ») della ricerca, bisogna dire che questi vizi metodologici non inficiano completamente la validità della ricerca stessa.

Frutti immediati della ricerca

Si deve sottolineare in particolare quanto segue.

1. Lo svolgimento della ricerca ha costituito un effettivo stimolo alla verifica e alla messa in discussione della pastorale attuale. Va tenuto presente a questo proposito il metodo seguito nella rilevazione. Come si è detto, gli « operatori pastorali »[3] delle parrocchie erano raggruppati per « zone sociologicamente omogenee » e la compilazione del questionario andava preceduta da una discussione che favorisse lo scambio (ed anche la verifica) delle varie esperienze di evangelizzazione in atto. Stando alle valutazioni degli incaricati diocesani per la ricerca, queste discussioni sono avvenute in un notevole numero di casi, e con partecipazione effettiva. È convinzione generale che sotto l'aspetto di revisione e di stimolo dell'azione pastorale attuale, la ricerca abbia effettivamente dato dei risultati concreti.

2. Non va dimenticato che il « questionario » per la ricerca non è un elenco qualunque di domande, ma risponde ad un bisogno preciso e ricalca in larga parte l'impostazione di fondo del Documento di Base « Il rinnovamento della catechesi ». Su questo punto si tornerà più oltre. È ovvio, comunque, che dalla sistemazione globale delle domande discende la possibilità di verificare l'esistenza o meno di una determinata impostazione pastorale.

3. In questa luce va rivisto anche il « vizio statistico » sopra accennato. In pratica le quattro categorie nelle quali era precodificata ogni risposta (e cioè « tutte » le parrocchie della zona, « oltre la metà », « meno della metà » e « nessuna ») hanno un significato che può dirsi « psicologico ». Quello che in realtà si chiedeva era una valutazione pastorale, e cioè: come si verifica nella vostra zona l'attività pastorale indicata dalla domanda? sempre (« tutte »), spesso (« oltre la metà »), raramente (« meno della metà ») o mai (« nessuna »)?

4. Ci sembra però che debba essere sottolineata soprattutto l'impostazione generale data alla ricerca (di cui al punto 2 qui sopra), per la sua possibilità di innovazione dell'azione pastorale. Se ne parla nel paragrafo seguente.

Impostazione della ricerca

Come si è accennato, tale impostazione è mutuata dal Documento di Base per il rinnovamento della catechesi, a sua volta frutto di una approfondita riflessione della chiesa italiana. Sappiamo che coloro che hanno curato l'impostazione della ricerca hanno tratto da questo Documento tre affermazioni capaci di influire sulla strutturazione dell'azione ecclesiale (o « pastorale »), e cioè:

a) « La fede dipende dall'ascolto » (n. 20).[4] Per questo oggi come sempre è necessaria l'evangelizzazione anche « per gli stessi credenti » (n. 25).

b) La fede è un « itinerario di conversione » che matura fino alla pienezza della vita cristiana (n. 17 e 18). La pienezza della vita cristiana richiede

[3] Sotto questo termine si includono: clero, religiosi, religiose e laici. In realtà la rilevazione ha coinvolto quasi esclusivamente il clero, secondo quanto dichiarato nel citato rapporto sui « primi risultati ».

[4] I numeri si riferiscono ai rispettivi paragrafi del Documento di Base.

all'uomo di vivere, in armonica sintesi, fede, sacramenti e vita quotidiana (n. 44, 47 e 53).

c) Per questo la Chiesa conduce ogni cristiano a compiere l'*itinerario della iniziazione cristiana* per « nutrire e guidare la mentalità di fede » (n. 38).

Fede (cioè: « conoscenza sempre più profonda e personale della propria fede », n. 38), *sacramenti* (cioè: « appartenenza a Cristo nella Chiesa », *ivi*), e *vita quotidiana* (cioè: « apertura agli altri » e « comportamento [coerente] nella vita », *ivi*) diventano così i tre punti focali da maturare — organicamente ed armonicamente — mediante l'azione ecclesiale.
In pratica questo può avvenire attraverso un « itinerario della iniziazione cristiana ». La ricerca ne vuole verificare l'esistenza o meno nella concreta pastorale italiana, in riferimento alle varie tappe o gradi derivabili dalla tradizione pastorale della Chiesa e dal recente « Ordo initiationis christianae adultorum ». Un documento di lavoro del COP (febbraio 1973) le sintetizza così.

ITINERARIO DELLA INIZIAZIONE CRISTIANA
(Testo con alcuni ritocchi apportati dalla Redazione).

TAPPE O GRADI	SPIEGAZIONE
Preevangelizzazione	Contatto con problemi, esperienze e valori umani
Annuncio	Fondamentale (« primo ») annuncio del messaggio della salvezza
Domanda	Richiesta; primo « esame » come presa di coscienza della necessità di conversione
Preparazione — remota — prossima	Per una maggiore — conoscenza della dottrina cristiana — adesione personale a Cristo nella Chiesa — impegno di vita cristiana « Purificazione e illuminazione » delle motivazioni
Accettazione	— « Scrutinio » come autodecisione del fedele aiutato dal sacerdote, dai responsabili della sua formazione (catechisti) e dalla comunità — Elezione
Celebrazione	Intesa come partecipazione attiva — del singolo — della famiglia (parenti, padrini, amici...) — della comunità (parrocchiale o ecclesiale)
Continuazione e maturazione	Formazione permanente e progressiva alla missione (nella Chiesa, per la salvezza del mondo). Dimensione personale, familiare e sociale

Cercando, ai fini operativi della ricerca, di concretizzare ulteriormente i concetti, lo stesso documento di lavoro precisa che per « nutrire e guidare la matura mentalità di fede », attraverso una impostazione pastorale che sia permanente « itinerario della iniziazione cristiana »,[5] si richiede che la stessa azione pastorale sia impostata secondo alcune caratteristiche, e precisamente:

[5] La X Assemblea della CEI ha parlato di « catecumenato permanente ». Si veda, per es., Deliberazioni Conclusive, punto 6, in « Catechesi », 1973, 165, p. 37.

CARATTERISTICHE DELLA PASTORALE DI EVANGELIZZAZIONE

ELEMENTI DELLA « MENTALITÀ DI FEDE »	CARATTERISTICHE DELLA PASTORALE	SPIEGAZIONE
Approfondimento della fede	Adulta (responsabile)	Senza trascurare bambini, donne e individui singoli, bisogna però che la pastorale sia in grado di evangelizzare anche: adulti, uomini e individui come membri di gruppi sociali (in primo luogo, la famiglia).
Iniziazione alla vita ecclesiale	Comunitaria (ecclesiale)	La pastorale deve promuovere la coscienza e la partecipazione effettiva alla Chiesa, per costruire la comunità cristiana (contro le chiusure individualistiche e particolaristiche).
Integrazione tra fede e vita quotidiana	Esistenziale (di impegno)	I « contenuti » della pastorale devono portare alla presa di coscienza e all'impegno non sporadico « nelle concretizzazioni dell'impegno cristiano » (DB 47).

Compito della ricerca era appunto quello di verificare quando e come le caratteristiche indicate fossero presenti nella impostazione e nella azione pastorale concreta.
Anche soltanto da questa presentazione sintetica, si può facilmente vedere come l'impostazione di base della ricerca — trasmessa capillarmente nella discussione e nella compilazione dei questionari prima, e nell'analisi dei risultati poi — possa costituire una spinta realmente innovatrice per la pastorale. Questo, probabilmente, è il risultato più pregevole della ricerca, al di là dei metodi e delle tecniche mutuati dall'indagine sociologica, che hanno svolto piuttosto una funzione (non certo trascurabile) di « supporto ». Come è giusto nelle ricerche operative, del resto.

Che cosa ha fatto conoscere

È stato necessario soffermarsi a lungo sulla impostazione generale della ricerca per poter utilmente selezionare dalla massa enorme dei dati raccolti le indicazioni più stimolanti da un punto di vista pastorale.
Senza entrare nei dettagli di una panoramica della pastorale italiana che — pur presentando rilievi interessanti — non si scosta molto da quanto è già a conoscenza di qualunque « operatore pastorale », è più significativo e proficuo coordinare i dati raccolti in alcune costanti o « tendenze di fondo ».
Sono di guida a questa lettura commentata dei risultati la presentazione fatta durante la X Assemblea della CEI dal Segretario generale del COP e la relazione di un collaboratore dello stesso COP al convegno sulla pastorale dell'Anno Santo, promosso dalla Segreteria della CEI nell'ottobre 1973.
Queste relazioni mettono in luce: una *valutazione di fondo*, alcune *tendenze emergenti*, alcune *indicazioni per l'azione pastorale.*

VALUTAZIONE DI FONDO

La pastorale italiana oggi non è di « evangelizzazione ». Tuttavia esiste e va diffondendosi una esigenza in questo senso.

Dire che la pastorale italiana non è (o non è sufficientemente) di « evangelizzazione » implica *due affermazioni*:

a) *le attività cosiddette pastorali sono più rivolte all'interno, verso il mondo dei praticanti, che all'esterno, verso il mondo dei non praticanti;*

b) *la stessa pastorale per i praticanti non è sufficientemente incentrata sull'« annuncio fondamentale della salvezza »*. In altre parole: non vi è abbastanza mordente nelle attività condotte per suscitare ed approfondire le motivazioni di fede del credente che deve vivere ed agire in un mondo secolarizzato.

a) Le attività pastorali sono rivolte prevalentemente all'« interno »

Le iniziative per i « lontani »

Per la *prima affermazione* le risposte al questionario documentano esplicitamente come, accanto alla considerevole mole di iniziative ed attività rivolte ai praticanti (dalle riunioni catechetico-formative alle attività sacramentali e spirituali in genere), scarsissime siano quelle rivolte ai « lontani » o sviluppate in collaborazione con non praticanti (come sono in genere tutte le forme di intervento per problemi umani e sociali). Infatti, le zone che dichiarano di fare « *incontri con non cristiani o non credenti* » sono il 3%[6] (sul totale delle zone italiane) per le parrocchie fino a 1.000 abitanti, il 4% per le parrocchie da 1.000 a 5.000 abitanti ed il 7% per le parrocchie oltre i 5.000 abitanti. Basse risultano anche le percentuali relative alle *iniziative di intervento* (« mediante stampa, dibattiti o riunioni, azioni dimostrative, ecc. », secondo la precisazione presente nella domanda del questionario) per difendere in concreto « principi come: libertà, giustizia, pace, partecipazione... in alcune situazioni locali » (6% nelle zone per le parrocchie piccole, 9% per le parrocchie medie, 15% per le grandi). In pratica, da queste cifre emerge un'impostazione pastorale più preoccupata dell'evangelizzazione verso l'esterno a mano a mano che aumenta la dimensione demografica della parrocchia, e non si tratta solo di maggiore organizzazione nelle attività.

[6] Come si è detto in precedenza, per citare con esattezza i risultati percentuali della ricerca è richiesto un complicato giro di frase, data la meccanica del questionario precodificato. Per semplicità si presenta la percentuale delle risposte « tutte » sommata con la percentuale delle risposte « oltre la metà » delle parrocchie di una zona. Si è anche detto più sopra che, tenendo conto del meccanismo psicologico di chi compilava il questionario, questa percentuale indica in quante zone (tra tutte quelle che hanno risposto al questionario) l'iniziativa pastorale descritta nella domanda si presenta *sempre* o *spesso* (cioè: esiste, è presente). Per esclusione, la differenza a 100 indica in quante zone tale iniziativa si presenta *raramente* o *mai* (cioè: in pratica non esiste o lo è in misura trascurabile). Ad esempio, dire che « incontri e discussioni con non credenti sono segnalati nel 5% delle zone » significa affermare: si segnala che tali incontri avvengono « sempre » o almeno « spesso » nel 5% delle zone; non hanno luogo o sono molto scarsi nel restante 95%.
Inoltre, le percentuali qui notate si riferiscono ad una media riguardante tutto il territorio nazionale. Esistono anche nel campo pastorale delle divergenze tra zona e zona. Per quanto riguarda le affermazioni di fondo qui enunciate, però, le differenze non sono di tale entità da inficiarne la portata per qualche zona; quindi, in linea di massima, valgono per le diverse diocesi italiane.

La collaborazione con i non cristiani e i non credenti

Iniziative di collaborazione con non cristiani e con non credenti, a proposito di situazioni o di problemi particolari, sono segnalate nel 4-5% delle zone, mentre *interventi di gruppi di credenti* in situazioni concrete di problemi umani e sociali sono segnalati rispettivamente nel 5%, 9% e 17% delle zone piccole, medie e grandi.

L'intervento per i problemi umani e sociali

Esaminando in particolare alcune concrete situazioni di intervento per problemi umani e sociali (intervento che risulta la più comune e costruttiva occasione di dialogo delle chiese col mondo e di pre-evangelizzazione) si nota quanto segue.
Dicono esplicitamente di non fare « niente » per gli *anziani* presenti in parrocchia il 4% delle zone per le piccole parrocchie, il 12% per le medie, il 23% per le grandi; mentre sono presenti gruppi (di laici) per la loro assistenza rispettivamente nel 4%, 19% e 42% delle zone piccole, medie e grandi.
Assai più trascurato è il settore dei *migranti*: per gli emigranti l'unica forma di contatto è quella « epistolare e per stampa » (mancano contatti con il clero del luogo di emigrazione e forme di assistenza per la famiglia degli emigrati), mentre per gli immigrati si fanno visite di accoglienza nel 27% delle zone per le parrocchie piccole, nel 24% per le medie, nel 17% per le grandi (l'andamento è inversamente proporzionale al fenomeno della immigrazione che è invece notoriamente maggiore per le grandi parrocchie).
La pastorale degli *infermi* consiste normalmente in visite domiciliari da parte del sacerdote. Esistono movimenti o gruppi per la pastorale degli infermi nel 6% delle zone per le parrocchie piccole, nel 13% per le medie, nel 27% per le grandi.
Per gli *handicappati* (fisici e psichici) vengono segnalate iniziative di catechesi specializzata, mentre invece manca ogni forma di collegamento pastorale con i luoghi di cura, assistenza e ricovero.

Il tempo libero e i mezzi di comunicazione sociale

È da rimarcare, infine, la carenza di servizi pastorali per i settori: *tempo libero* (il principale impegno pastorale al riguardo risulta il cambiamento di orari nella celebrazione delle funzioni religiose!) e *uso dei mezzi di comunicazione sociale* (i mass media risultano utilizzati, ma l'educazione al loro uso come strumento di cultura è — al di fuori dei cineforum — limitata a riunioni occasionali e discussioni, e questo soltanto nel 4%, 7% e 10% delle zone).
La pastorale cosiddetta « di ambiente » appare dunque molto scarsa. Anche per la scuola e il mondo del lavoro sono da 20 a 40 (a seconda dell'ampiezza demografica delle parrocchie e su un totale di 1.300 zone analizzate nella ricerca) le zone che segnalano attività specifiche di evangelizzazione o di formazione « per coloro che intendono fare una presenza di animazione cristiana nel mondo del lavoro ».

La formazione all'impegno sociale

Allo stesso modo, la formazione all'impegno per le esigenze sociali risulta presente, in riferimento ai giovani, solo nel 20, 31 e 45% delle zone (sempre per parrocchie piccole, medie e grandi), e agli adulti, nel 12, 21 e 30% di esse. Si noti,

inoltre, che si tratta di formazione teorica, di discussione sui principi. Interventi concreti, che non siano assistenza a bisognosi da parte di singoli o collette, vengono segnalati appena nel 2, 6 e 12% delle zone: quindi, anche l'intervento in situazioni di concreto bisogno economico risulta assai scarsamente integrato nella impostazione d'insieme della pastorale.
Tuttavia le cifre sopra elencate, se lette positivamente, sono indice di tentativi fatti e quindi dell'esigenza e della preoccupazione di agire per un più incisivo annuncio della fede e dei valori fondamentali che la fede salvaguarda e potenzia. Si tratta, è vero, di una minoranza, ma di una minoranza viva, ed oggi anche quantitativamente non trascurabile.

b) La pastorale non morde sufficientemente nella realtà della vita

Quanto alla *seconda affermazione* (« la stessa pastorale per i praticanti non è sufficiente per suscitare e approfondire le motivazioni di fede nel credente che deve vivere ed agire in un mondo secolarizzato ») si fa solo rilevare come in una larga maggioranza di zone manchino attività pastorali e catechistiche « di approfondimento » dopo l'avvenuta ricezione dei sacramenti. Su questo punto si ritornerà più avanti; comunque è facile comprendere quali problemi pastorali ne derivino in un contesto di secolarizzazione nel quale vengono a mancare i supporti sociali (organizzazione della vita civile) e culturali (valori nella mentalità e nel comportamento generale) per l'azione ecclesiale.

TENDENZE EMERGENTI

La pastorale italiana concentra oggi maggiormente i suoi sforzi in tre settori: generazione giovane, famiglia, pratica sacramentale.

« A quanto risulta dalla ricerca — afferma la relazione Castellani al citato convegno sulla pastorale dell'Anno Santo — non si tratterebbe di scelte deliberate, ma piuttosto di una situazione di fatto: avviene così ». È ovvio — è lo stesso Castellani a sottolinearlo — che questo « fatto » ha ripercussioni sulla evangelizzazione: le persone e i mezzi che vengono impegnati nelle attività concernenti questi tre settori, ovviamente non possono essere indirizzati verso altri! Inoltre, anche all'interno stesso dei tre poli di azione ecclesiale sopra citati sono rilevabili alcune impostazioni da superare.

Generazione giovane

I giovani — a partire dai fanciulli — sono raggiunti in misura notevole dalle attività pastorali. Circa il 70% delle zone segnala incontri formativi per *fanciulli* delle scuole elementari (in aggiunta al catechismo preparatorio alla Prima Comunione e alla Cresima e alle « venti lezioni integrative », che risultano ancora più diffuse). Il 50% circa segnala incontri per i *preadolescenti* (scuole medie inferiori) e un'aliquota che va dal 30 al 60% — a seconda del tipo di parrocchie presenti nelle zone — ne segnala per i *giovani* oltre i 14 anni (c'è da notare — per inciso — che gli incontri giovanili sono dei dibattiti o discussioni che hanno più spesso per tema problemi umani e sociali che non religiosi).
In particolare, la frequenza agli incontri di catechesi in preparazione ai sacramenti risulta pressoché totale.
La formazione dei giovani è però impostata in modo prevalentemente teorico

ed è intraparrocchiale. Accanto al 32, 42 e 57% delle zone (sempre con riferimento alle parrocchie piccole, medie e grandi) che segnalano « riflessione e approfondimento di principi », soltanto il 13, 26 e 43% di esse segnala un'azione pratica di intervento da parte del gruppo che vada al di là del proprio ambiente; e le percentuali sono ancora più basse (5, 12 e 20% rispettivamente) quando si parla di « animazione del proprio ambiente ».
Una pastorale che voglia far maturare il legame fede-vita deve indubbiamente portare al superamento di questa carenza.

Famiglia

La famiglia è raggiunta dalla pastorale con *incontri domiciliari* (nel 47% delle zone per le piccole parrocchie, nel 43% per le medie, nel 33% per le grandi parrocchie), con *gruppi familiari* (ma solo per il 6, 10 e 20% delle zone) e con *attività di preparazione alla vita familiare* (incontri su problemi della vita affettiva e familiare si tengono nel 30% delle zone per le parrocchie piccole, nel 42% per le medie, nel 47% per le grandi).
Tuttavia, a questo proposito vanno avanzati due rilievi.
Primo rilievo. L'azione pastorale per la famiglia è impostata più come formazione « spirituale » (nel senso di « intimistica ») che come impegno « esistenziale »; gli incontri per *riflettere* o *discutere* risultano prevalenti sulle iniziative di intervento apostolico o sociale e di partecipazione alla catechesi e alle altre attività parrocchiali.
Secondo rilievo. La preparazione alla famiglia, così come viene attualmente curata dalla pastorale, risulta insufficiente dall'inchiesta. Negli ultimi tre anni e per ogni zona vengono segnalati in media 5 casi nei quali il parroco ha negato il matrimonio perché risultava una chiara mancanza di coscienza religiosa nei fidanzati; inoltre, fra le « difficoltà a far sì che la celebrazione del matrimonio sia occasione e momento di evangelizzazione » vengono segnalate: a) la impreparazione dei futuri sposi (nel 27% delle zone per le parrocchie piccole, nel 38% per le medie, e nel 70% per le grandi!); b) la visione del matrimonio come « contratto e tradizione civile e non come sacramento religioso » (19, 21 e 27%); c) la « divergenza di interpretazione sul significato e la portata religiosa del matrimonio-sacramento » (9, 11 e 15%).
Va notato, infine, come la famiglia risulti « protagonista » della catechesi in un numero assai limitato di casi; ad esempio, la partecipazione delle famiglie dei comunicandi alla catechesi preparatoria è segnalata appena nel 2-3% delle zone: ed è la più alta percentuale riguardante la partecipazione dei genitori alla catechesi dei loro ragazzi.

Pratica sacramentale

Troppo lungo (e scontato) sarebbe documentare con cifre quanto su questo punto è già largamente noto agli operatori e agli osservatori della pastorale. Esiste oggi innegabilmente uno sforzo perché la pratica sacramentale non sia ridotta a rito esteriore e meccanico, ma sia invece sostenuta da adeguate motivazioni di fede. È indubbio, comunque, che la spinta maggiore per accostarsi ai sacramenti (globalmente considerati) è dovuta alle tradizioni personali o al costume sociale.
In pratica nelle risposte al questionario non si trova soltanto la segnalazione di *sacramenti* che vengono « *negati o differiti* » per una non sufficiente presenza di motivazioni di fede che ne sostengano la celebrazione (il che sta ad

indicare che si esige una « preparazione » al rito), e della cura messa nella *catechesi di preparazione* e nella stessa *celebrazione* (gruppi di preparazione, celebrazioni paraliturgiche con intento pedagogico-formativo, ecc.), ma anche della *generale assenza di catechesi e pastorale « di approfondimento »* una volta avvenuta la celebrazione. Si deve inoltre aggiungere la segnalazione di casi di *prime comunioni e cresime negate « per la trascuratezza, la passività o la impreparazione cristiana dei genitori »* (complessivamente e per gli ultimi tre anni sono indicati in media 32 casi in ogni zona per la Cresima e 45 per la Prima Comunione, oltre i 5 casi già citati per la impreparazione dei fidanzati al matrimonio) e la esplicita dichiarazione che *costumi e consuetudini sociali impediscono chiarezza di motivazioni religiose in chi si accosta ai sacramenti* (si veda in particolare il matrimonio: il fatto è segnalato dal 19% delle zone per le parrocchie piccole, dal 21% per le medie e dal 27% per le parrocchie con oltre 5.000 abitanti).

Che cosa dice la ricerca alla pastorale italiana?

Dalla sistemazione dei dati ottenuti mediante questa ricerca, è possibile ricavare alcune indicazioni orientative per la pastorale italiana.

In attesa che la discussione dei risultati a livello zonale, diocesano e regionale — attualmente in corso — dia più precise e concrete valutazioni e indicazioni pastorali, si può dire — seguendo la già citata relazione Castellani — che una più decisa impostazione « di evangelizzazione » potrà effettivamente realizzarsi nella pastorale italiana se si correggeranno e si potenzieranno le tre caratteristiche indicate più sopra come necessarie per un'azione pastorale che sia permanente « itinerario della iniziazione cristiana »; si è parlato, come si ricorderà, di una pastorale che deve essere *adulta, comunitaria, esistenziale.*

Per quanto concerne la dimensione *esistenziale* è necessario che venga superata la « intraparrocchialità » della pastorale attuale per una più decisa « pastorale di ambiente » che non sia un « calarsi nella fossa dei leoni » (il « missionario » che va dai pagani, ora suoi vicini di casa), ma la continua ricerca della saldatura tra fede e vita, essenziale per essere autentici.

Perché ci sia la dimensione *comunitaria* sono necessari coordinamenti organici nell'azione pastorale, inserimento reale e attivo (non solo tollerato e consultivo) dei laici nell'azione ecclesiale, esperienze comunitarie a livello microsociologico (le cosiddette « comunità di base »), formazione permanente delle équipes di catechisti per garantire continuità all'approfondimento e alla maturazione della fede.

Perché ci sia la dimensione *adulta*, infine, è necessaria non tanto una pastorale « degli adulti » (magari escludendo — non fosse altro per ragioni pratiche — i bambini e le donne), quanto piuttosto l'effettivo proseguimento della pastorale catechistica fino a raggiungere i problemi e le situazioni che realmente interessano gli adulti ed il loro pieno inserimento nella vita ecclesiale.

Queste sono solamente larghe indicazioni di massima. Una maggiore concretizzazione sarà possibile, come si è detto, con l'apporto determinante delle riflessioni sui risultati della ricerca per le singole diocesi ed il loro inserimento nel « piano » di azione pastorale (locale e nazionale). Preziosa può essere a questo proposito la sensibilizzazione pastorale che la conduzione della ricerca (decentrata nelle diocesi, basata su discussioni e confronti di esperienze, ecc.) ha suscitato in non poche chiese particolari.

studi

MONDO SECOLARIZZATO E VITA DI FEDE

STIMOLI PER UNA RIFLESSIONE PASTORALE

GIUSEPPE GEVAERT

Viviamo in una situazione socioreligiosa
profondamente trasformata.
Questa costatazione,
anche se più drammaticamente chiara
per chi abita in una zona industrializzata,
appartiene ormai al mondo interiore
di tutti gli operatori pastorali.
La nostra esperienza di fede
si realizza in un mondo « secolarizzato »,
che crea molto concretamente
difficoltà, disorientamenti, tensioni...
Giuseppe Gevaert,
docente di Antropologia filosofica
e aperto ai problemi pastorali d'oggi,
ci descrive qui a grandi linee l'impatto
fra esperienza di fede e mondo secolarizzato.
Dopo aver accennato
alla funzione positiva della secolarizzazione
nei confronti di una purificazione della fede,
egli ritiene opportuno insistere
sulle difficoltà e tensioni
che tale fenomeno continua a provocare
a livello di vita concreta dei cristiani d'oggi.
Se la secolarizzazione può apparire
sul piano teoretico (filosofico-teologico)
un problema in qualche modo superato,
resta invece molto vivo e influente
sul piano esistenziale.
L'articolo, mentre analizza le maggiori difficoltà
che ne provengono per la vita di fede,
prospetta alcune linee di intervento pastorale
per un miglioramento della situazione.
Queste pagine,
dense ma allo stesso tempo perspicue,
aiuteranno gli operatori pastorali
a veder più chiaro,
sia a livello di vita personale
che di impegno apostolico,
nella difficile esperienza cristiana di oggi.

Tensioni che permangono

Il fenomeno della secolarizzazione

La secolarizzazione — il fenomeno che caratterizza in prevalenza la situazione religiosa d'oggi — consiste essenzialmente nel fatto che in tutti i settori del sapere e dell'agire pratico l'uomo ha preso coscienza non soltanto dell'autonomia metodologica nella ricerca, ma anche del proprio potere. La cultura industrializzata e tecnica, liberata da ogni forma di tutela « clericale », si organizza ormai senza tener molto conto di valori o di motivazioni religiose. La religione è largamente respinta verso le zone marginali e periferiche dell'esistenza o è considerata affare privato: la sua funzione e le sue radici sono diventate problematiche. Chi prende in esame l'immensa letteratura teologica sull'argomento della secolarizzazione, ne può ricavare l'impressione che i problemi principali suscitati da questo fenomeno siano di ordine prevalentemente speculativo (filosofico o teologico). Per molti i problemi della secolarizzazione sono in sostanza i seguenti: vedere se l'autonomia metodologica in tutti i settori è

* Su questo argomento si veda la rassegna bibliografica di Vittorio Morero alle pp. 85-91.
Si veda inoltre: A. DONDEYNE, *Comment s'articulent amour de Dieu et amour des hommes?*, in « Revue théologique de Louvain », 4 (1973), pp. 3-11; J. RAMOS REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*, in « Rivista liturgica », 56 (1969), pp. 473-565; A. VERGOTE, *Der heutige Mensch als Empfänger der Botschaft*, in B. DREHER, N. GREINACHER, F. KLOSTERMANN (Hrsg.), *Handbuch der Verkündigung*, vol. II, Freiburg, 1970, pp. 11-51.

accettabile e si concilia con la fede in Dio, Creatore e Provvidente; riesaminare e purificare il linguaggio teologico, eliminando eventuali resti mitici e magici; trovare un nuovo modo di parlare di Dio e della trascendenza; discutere sul potere temporale della Chiesa e sulle funzioni di supplenza, ecc.

Vaticano II e secolarizzazione

Esaminando questi e altri aspetti della secolarizzazione, il Vaticano II ha formulato su di essa un giudizio sostanzialmente positivo: nella presa di coscienza della propria autonomia e della responsabilità umana, si manifesta la grandezza autentica dell'uomo e si risponde a un appello fondamentale del Creatore che vuole gli uomini suoi collaboratori nell'umanizzazione del mondo. I cambiamenti culturali del mondo d'oggi offrono reali possibilità per il cristianesimo; le tensioni fra mondo e cristianesimo possono condurre a un'autentica purificazione della fede.

« Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare, ordinare, allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte. Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio » (*Gaudium et Spes*, n. 36).

Tutto ciò è molto vero. È importante non prendere un atteggiamento di rifiuto e di diffidenza. Bisogna sapere che non vi è contrasto fondamentale tra il cristianesimo e i grandi valori del mondo moderno; anzi, che vi è qualcosa di assolutamente positivo e costruttivo nei cambiamenti culturali: un'autentica possibilità di liberazione.

La risposta teologica non elimina i problemi pratici e le tensioni esistenziali

Malgrado l'importanza e la validità degli studi teorici sui diversi aspetti positivi, negativi e criticabili della secolarizzazione, i problemi pratici e le tensioni esistenziali della gente, che deve vivere la fede in questa cultura, non sono stati affatto superati né sono diminuiti di peso. Anche nelle sue forme buone e legittime, la cultura secolarizzata solleva numerose difficoltà pratiche per l'attuazione dell'atteggiamento di fede. Ogni credente oggi trova in sé una forte tensione tra fede e mondo. E non può essere diversamente, poiché la cultura secolarizzata non è un oggetto di contemplazione: è un modo di pensare, di operare e di vivere che costituisce il tessuto quotidiano della vita. A livello esistenziale questo rende difficile vivere la fede in un Dio trascendente, Creatore e Provvidente. Si può anzi dire che proprio le tensioni esistenziali e pratiche spiegano, almeno in parte, l'accanimento delle polemiche speculative e teoriche attorno alla secolarizzazione e al problema della « morte di Dio ».

 L'operatore pastorale deve perciò prendere nella dovuta considerazione queste

tensioni pratiche, perché sono precisamente quelle che incontra ogni giorno e che spiegano le crisi di fede, i dubbi religiosi, le numerose resistenze contro l'insegnamento cristiano e la prassi sacramentale, le critiche nei confronti dell'istituzione ecclesiastica e della morale cristiana, ecc.

La «non-funzionalità» della fede in Dio e della religione

Una delle prime e maggiori difficoltà per chi crede è l'impressione persistente che fede in Dio e pratica religiosa « non servono » per la costruzione del mondo, e che pertanto di esse « non ce n'è bisogno », « non sono più importanti » e quindi non ha molto senso continuare ad accettarle.
Di fatto, la secolarizzazione significa che la scienza e la tecnica spiegano il mondo senza ricorrere all'intervento di Dio. Le diverse strutture sociali, politiche, economiche, ecc. sono direttamente sottomesse al potere organizzativo dell'uomo. In tutti i settori l'uomo progetta e realizza il proprio mondo. Metodologicamente e praticamente, Dio è assente da questo mondo. La fede religiosa non serve per risolvere i numerosi problemi che si pongono. Ciò che conta è la ricerca, la competenza, la creatività umana, il senso pratico e politico. La cultura industrializzata e razionalizzata non è più fondata sulla fede in Dio e la religione si è largamente eclissata dalle sue strutture. Non insistiamo nella descrizione di questo fenomeno che è noto a tutti.

Un grave problema pratico

La non-funzionalità o inefficienza della religione — che dal punto di vista teorico non sembra essere, tutto sommato, un problema molto difficile da superare — costituisce invece un grave problema pratico. Per molti è motivo di abbandono della pratica religiosa, specie in connessione con la progressiva industrializzazione e urbanizzazione. Per altri la non-funzionalità della fede si traduce in dubbi religiosi o in aperta incredulità. Perché pregare — si domandano molti — se Dio non interviene e le cose non cambiano? Perché affidarsi alla Provvidenza, se di fatto l'uomo deve realizzare la propria previdenza? Perché dire che Dio esiste, se poi non si fa vivo in nessun luogo e se bisogna vivere come se non ci fosse?
Queste notevoli difficoltà, che scaturiscono dall'emarginazione della religione dalla vita profana, sono accentuate da alcuni fattori presenti nella secolarità del mondo. Se ne fa qui una breve esposizione.

Il dominio della razionalità strumentale

La cultura secolarizzata (industria-tecnica) è dominata dalla razionalità strumentale che dimostra la sua validità attraverso l'efficienza: conoscendo i collegamenti tra i fenomeni, si può manipolarli e dominarli. Molti ne ricavano l'impressione che vero e importante sono sinonimi di funzionale, utile, efficiente, pragmatico.
Quasi tutti subiscono l'influsso della mentalità dominante dell'epoca. La non-funzionalità (scientifica, tecnica, economica, politica, ecc.) della religione avrebbe un peso molto diverso in una cultura in cui le dimensioni non-funzionali fossero considerate molto importanti e decisive per la riuscita dell'uomo.

È reale solo ciò che è empirico

La prevalente attenzione alla conoscenza, alla costruzione e alla trasformazione del mondo, suscita in molti uomini l'idea che il mondo concreto ed empirico sia l'unica vera realtà. Certo, a livello teorico lo scientismo — che considera verità e realtà soltanto ciò che viene raggiunto dalle scienze empiriche — è superato. Ma la cultura secolarizzata continua a suscitare un sentimento analogo nella mentalità di molti.
Di conseguenza, la non-funzionalità della religione e della fede in Dio sembra rendere irreali queste stesse realtà. Un Dio che non si vede, non si tocca, che non interviene nel mondo, che non toglie l'ingiustizia, la sofferenza e la morte... che cos'è? La cultura secolarizzata tende dunque a restringere lo sguardo alle sole realtà storico-orizzontali. Ripetiamo: teoricamente questo non si sostiene, ma in pratica non è facile sottrarsi a questa impressione.

Al centro di tutto sta l'uomo

La cultura secolarizzata è espressione della grandezza e della condizione adulta dell'uomo. Egli si è liberato dalle molteplici schiavitù e alienazioni. Il valore, la verità, le strutture sorgono per opera dell'uomo. Praticamente non si trova più un pezzo del mondo che non sia segnato dall'intervento umano. In questo senso la cultura secolarizzata conduce a un accentuato antropocentrismo. Nel marxismo questo si traduce nell'affermazione che l'uomo è una creazione dell'uomo.
Ora, precisamente questo accentuato antropocentrismo costituisce la tensione più forte con l'atteggiamento religioso: l'uomo, secondo la religione, non sta all'origine dell'uomo; dipende totalmente da Dio e deve riconoscere tale dipendenza; da solo non è in grado di realizzare il senso finale della sua vita, ma lo deve aspettare da un Altro, ecc.

Le esigenze della fede in Dio, oggi

Credere oggi implica dunque contestare il predominio della razionalità strumentale, del funzionale e dell'efficiente. Significa liberarsi dalle false antropologie che rinchiudono l'uomo in se stesso e nella storia, come se egli fosse autosufficiente e creatore di se stesso. Ciò presuppone una conversione profonda e una liberazione dalle idee dominanti del mondo secolarizzato.
Per aiutare la fede è indispensabile che la gente si renda conto che vi sono problemi enormemente importanti e decisivi che vengono ignorati dalla cultura secolarizzata: sono i problemi fondamentali dell'esistenza, che indubbiamente sono « inutili » e « inefficienti », ma che dànno un senso a tutta la vita; sono i grandi problemi dell'uomo: da dove vengo e dove vado? Che cos'è l'uomo? È possibile l'amore? Qual è il senso della vita? Su quale fondamento è possibile una comunione definitiva? Si può superare la morte? ecc. La religione è importante perché prende sul serio questi problemi importanti e decisivi, che determinano il senso umano di tutto il resto.
Bisogna inoltre riflettere sul fatto che, se la religione non è funzionale per la costruzione del mondo, la sua negazione o eliminazione dalla società e dalla vita conduce inevitabilmente a un mondo inumano: un mondo in cui i maggiori problemi dell'uomo vengono ignorati, in cui l'uomo è schiavo della razionalizzazione della produzione ed è sempre alla mercé dei potenti che s'impongono con la forza.

La relativizzazione storica del cristianesimo

Nella cultura secolarizzata, con l'accentuato senso della storicità e della relatività delle civiltà e delle scienze, con l'incontro delle culture e lo scambio d'informazioni a livello mondiale, la scelta cristiana incontra spesso altre tensioni esistenziali. Esse riguardano il carattere rivelato della fede, il posto unico del cristianesimo rispetto alle altre religioni, la pretesa di verità assoluta.

Difficoltà nell'accettazione del carattere rivelato dalla fede

Non solo nella teologia, ma anche nella vita concreta il carattere rivelato del cristianesimo fa difficoltà a molte persone, unilateralmente orientate verso la verità esperienziale, empirica e verificabile. I giovani vengono iniziati ai metodi oggettivi e rigorosi, alla scienza esatta. Nell'opinione di molti la sola verità che merita questo nome è quella delle scienze positive, radicata nell'esperienza umana, conquistata dall'uomo con lunghi sforzi e con metodi appropriati, con possibilità permanente di verifica e di correzione. In ciò è compreso un certo disprezzo, una profonda diffidenza nei confronti della conoscenza pre-scientifica e non-scientifica. Ognuno sa in qualche modo che la scienza ci ha liberato da molti miti e presunte certezze, che ci impedivano di prendere in mano la nostra condizione. Un po' tutti hanno una gran paura di legarsi a credenze, non fondate nell'esperienza e non verificabili, che un giorno potrebbero rivelarsi sorpassate.
L'accettazione di una verità rivelata, che non è frutto di esperienza umana, ma ci viene offerta mediante la testimonianza di altre persone, è in forte opposizione con la mentalità dominante del tempo. Tale verità non può essere verificata in nessun modo, non permette di risolvere problemi pratici, o di ottenere a buon mercato la felicità. Per di più pretende l'impegno totale della vita, anche a costo di grandi e fondamentali sacrifici...
Vi è poi il fatto che le stesse scienze psicologiche ci fanno diffidenti rispetto a presunti fenomeni religiosi, rivelazioni, miracoli, grazie ricevute, ecc.
Tutto ciò costituisce una difficoltà psicologica non indifferente per la gente colta che apprezza le scienze e vuol essere all'altezza dei tempi.

Difficoltà nell'accettazione del posto « unico » del cristianesimo

La cultura secolarizzata ha unificato il nostro mondo: si entra ampiamente in contatto con le diverse culture; si instaura un pluralismo accentuato; ci si deve confrontare con le più svariate opinioni filosofiche e convinzioni religiose. Le barriere delle società chiuse sono crollate e attraverso la comunicazione sociale tutto il mondo entra nella casa, nella scuola e nel pensiero. Finché si viveva in una cultura monocristiana, isolata dal resto del mondo, era facile affermare il posto eccezionale e unico del cristianesimo rispetto a qualsiasi altra opinione. Oggi invece il cristianesimo appare come una delle tante religioni. I cristiani hanno certo molta importanza, ma non hanno il monopolio della moralità e dell'adorazione di Dio. Dappertutto si trovano sinceri adoratori di Dio e dappertutto vi sono persone che vivono a un elevato livello morale. Diventa perciò assai difficile accettare che il cristianesimo sia la sola via della salvezza.

La nuova situazione ha obbligato i teologi a ripensare il rapporto del cristianesimo con le altre religioni e il significato salvifico delle medesime. Noi

sappiamo che il primato del cristianesimo è visto ora diversamente, secondo quanto è stato chiaramente espresso dal Vaticano II. Ma per i cristiani singoli, che vivono immersi nel mondo secolarizzato, questa situazione relativizza notevolmente il valore del cristianesimo. Molti inclinano verso un ecumenismo tollerante, che mette tra parentesi le affermazioni dottrinali. Si diffonde il dubbio sulla necessità dell'impegno missionario: Perché disturbare quelle persone, se comunque possono salvarsi? Perché dare un peso assoluto alle esigenze cristiane, se anche in assenza di esse è possibile piacere a Dio?

Difficoltà nell'accettazione dell'assolutezza del messaggio cristiano

Il senso acuto della storicità, l'inquadratura culturale di tutte le verità e il carattere provvisorio delle loro formulazioni sono un altro motivo di difficoltà per molti credenti. Come conciliare il messaggio trascendente e metastorico, valido per tutti gli uomini, di tutti i tempi e di tutte le culture, con la veste storica e culturale molto particolare in cui è situato e viene a noi?
L'enorme successo che ha incontrato la teoria della demitizzazione spiega per lo meno che essa risponde a un sentimento o un senso della storicità condiviso da molta gente nei confronti del Vangelo. Certo non si può mettere in dubbio che il Vangelo è anche « figlio del tempo », prodotto di una determinata e limitata cultura. La povera « veste umana » di Cristo ha sempre scandalizzato e sembrava un tempo incompatibile con la sua divinità. Oggi è la veste storica e culturale, in cui viene a noi il suo messaggio, che scandalizza. Molti perciò stentano a riconoscere la portata trascendente del messaggio evangelico. Restano accecati dal relativismo storico.

Critica delle strutture

Un altro tratto caratteristico del mondo secolarizzato è il tramonto dell'indole sacrale delle istituzioni, delle leggi e dell'autorità: esse sono in larga misura creazioni umane, con aspetti positivi e negativi, che devono quindi essere costantemente migliorati e trasformati per assicurare un riconoscimento più vero dell'uomo, una maggiore giustizia.
La critica delle strutture è perciò diventata uno dei temi fondamentali della vita culturale odierna. La sua importanza è ulteriormente accentuata da movimenti politici che vorrebbero rivoluzionare radicalmente l'ordine esistente, in quanto fattore di ingiustizia e di alienazione dell'uomo. Per molti il rovesciamento delle strutture è diventato un obiettivo supremo, una specie di aspettativa mitica dalla quale dovrebbe scaturire il grande regno della libertà: dalle strutture migliori nascerà un uomo migliore...
All'interno della Chiesa molti credenti (specialmente giovani cristiani e non pochi sacerdoti) portano con sé la preoccupazione della trasformazione delle strutture: accettano malvolentieri una struttura ecclesiastica, che rimane sostanzialmente inalterata attraverso il tempo; la vorrebbero trasformare, come si trasformano tutte le strutture della società.
Tale critica sembra rivolgersi in modo particolare contro il « conservatorismo » della Chiesa in tema di morale: si vorrebbe una liberalizzazione soprattutto nel campo della morale sessuale (comportamento individuale, matrimonio, procreazione, aborto, divorzio, ecc.).

Le difficoltà della vita sacramentale

Molte delle tensioni tra fede e mondo si cristallizzano attorno alla vita sacramentale. Questo si manifesta non soltanto nel fatto che molti si sono allontanati dai sacramenti, diventati per loro non significativi, ma anche nel disagio sentito da non pochi praticanti. Le riforme dopo il Vaticano II non sono riuscite a far superare questo stato di cose.

Sottosviluppo dei simboli religiosi

Vi è anzitutto il problema del linguaggio antiquato, molto diverso dai linguaggi usati nella civiltà industriale. Vi sono i riti e gesti religiosi che risalgono a culture ormai tramontate e che sono spesso incomprensibili per l'uomo d'oggi. Molti assistono all'eucaristia con l'atteggiamento del turista che in un altro continente presenzia a un rito religioso esotico: magari una guida spiega il significato dei gesti e delle parole, ma lo spettatore non lo vive come espressione della sua vita e della propria religiosità.
E non si può dire che il disagio sia dovuto alla mancanza in assoluto di linguaggio simbolico nel mondo secolarizzato: la nostra cultura è piena di simboli (nelle scienze, nella pubblicità, nei comportamenti, ecc.). Sono invece i simboli religiosi a non essere sviluppati nella cultura secolarizzata, perché i grandi problemi esistenziali, le esperienze religiose privilegiate, nelle quali si manifestano, sono anch'esse emarginate dall'atteggiamento utilitarista.

Frattura fra espressione religiosa ed esperienza di vita

La radice delle difficoltà sembra dunque essere nel fatto che molti non riescono a vivere i simboli sacramentali come espressione della loro vita religiosa, in quanto manca loro l'esperienza adeguata dei simboli nella vita umana vissuta. Dove non c'è l'esperienza vissuta della fraternità, della speranza, della colpa, della dipendenza creaturale, della ricerca sincera del senso della vita, della lotta per la giustizia e per la libertà, della sofferenza e della morte, ecc., i simboli religiosi centrali del cristianesimo, celebrati nel culto e nei sacramenti, restano cose esotiche. Le « spiegazioni » liturgiche non fanno che accentuare questa impressione.

L'impatto con gli atteggiamenti dominanti della secolarizzazione

Si aggiunga inoltre che i simboli religiosi fanno difficoltà anche perché sono contrari agli atteggiamenti dominanti nel mondo secolarizzato. Accettare i simboli religiosi significa professare l'insufficienza della scienza e della tecnica, riconoscersi creature e quindi bisognosi di redenzione e di salvezza; significa pure rinunciare alla volontà di potere, sapersi colpevoli e bisognosi di perdono; significa riconoscere il dono ricevuto da Dio. In una parola, l'accettazione dei grandi simboli religiosi implica un'autentica « conversione »: l'abbandono degli idoli, dei falsi assolutismi, dell'autosufficienza; la rinuncia a se stesso, l'affidamento di sé alla misericordia di Dio; l'uscita dall'egoismo verso la comunità fraterna.

Carenze nella catechesi dei sacramenti

Vi è anche la difficoltà — per nulla trascurabile — dell'inadeguatezza della catechesi sacramentale. C'è stata finora un'insistenza troppo esclusiva sui sacramenti come azioni del Cristo, dimenticando che essi sono pure la celebrazione della vita di fede che si realizza nel mondo. Non si tratta certo di ricadere nell'estremo opposto, quello di coloro che vorrebbero ridurre il culto sacramentale a una specie di celebrazione della fraternità, della comunione umana e della speranza storica; ma una celebrazione sacramentale nella quale l'uomo non può entrare con tutta la sua vita, coi suoi impegni, i suoi ideali e la sua speranza, e con un linguaggio che gli è intelligibile, gli dice poco o niente. La vita sacramentale deve anche essere l'espressione della vita umana, come d'altronde lo è sempre stata mediante i grandi simboli religiosi. Non è sufficiente che di fatto questi simboli vi siano: l'uomo deve vederli, sentirli, entrarvi con l'espressione della propria vita.

Necessità di ristrutturare le celebrazioni sacramentali

Questo fa comunque comprendere che non è soltanto un problema di catechesi, ma anche di strutturazione delle celebrazioni sacramentali. Un grande compito per l'evangelizzazione sacramentale resta ancora aperto. Non vi dovrà essere posto soltanto per le relazioni primarie della vita (pane, vino, acqua, ecc.) ma anche per le relazioni secondarie (economia, cultura, rapporti di giustizia, azione in favore delle categorie emarginate, servizio dei poveri...), che sono precisamente quelle prevalenti nel mondo secolarizzato: è questo mondo e questa vita che l'uomo deve consacrare a Dio e vivere come risposta all'appello di Dio.

Tratti caratteristici di un cristianesimo secolarizzato

L'idea di un cristianesimo secolarizzato, cioè ridotto alla sola dimensione del servizio del prossimo, esercita un'attrattiva molto forte su parte dei giovani, non esclusi i seminaristi. Con un atteggiamento poco critico, essi dànno per scontata l'emarginazione della religione nonché il suo prossimo tramonto (almeno nelle forme attuali), e si aggrappano a quell'unica forma di ricerca di Dio che sembra ancora possibile nel mondo secolarizzato: la ricerca di Dio mediante la costruzione di un mondo più umano, cercare Dio nel cuore dell'attività storica e mondana.
Più che di una dottrina elaborata, capeggiata da teologi di nome, si tratta qui di una tendenza che si fa sentire un po' ovunque. Spesso emergono le istanze seguenti.

Fede come impegno per il mondo

Il rapporto personale con Dio, le virtù teologali, la celebrazione della ricerca di Dio nel culto cristiano, ecc., appaiono cose superate; sono, al massimo, un affare privato. Una religiosità fondata su tali valori, si esporrebbe alle critiche ben note di « fuga dal mondo », di « disimpegno ».

I termini « Dio », « assoluto », « trascendente », se non sono proprio da proscrivere, devono essere ritenuti per lo meno pericolosi. Non si dovrebbe più parlare di un Dio Creatore. Nella sua versione secolarizzata questa fede dovrebbe significare: considerare il mondo come un compito al quale consacrarsi interamente. La ricerca dell'assoluto dovrebbe essere ridotta al fatto che prendiamo incondizionatamente sul serio l'altro, ogni uomo.

Il primato del servizio al prossimo

Ci si riferisce volentieri al Vangelo (*Mt* 7, 21) dove si afferma che « non è gridando: Signore, Signore, che si entra nel regno dei cieli, ma facendo la volontà del Padre ». Si tende quindi a dare il primato non già all'amore di Dio, ma al servizio dell'uomo. Il cristianesimo non avrebbe tanto il compito di essere un « popolo testimone », guida per coloro che cercano Dio; il suo primo compito sarebbe di aiutare il mondo a diventare adulto: realizzare la liberazione sociale, economica, politica, culturale, ecc. I diversi compiti della Chiesa dovrebbero trasformarsi in questo senso: le missioni, ad esempio, dovrebbero essere in primo luogo un aiuto per lo sviluppo; la catechesi dovrebbe sensibilizzare per i compiti concreti...

Un Cristo solo uomo

Il cristianesimo secolarizzato guarda certo verso la figura di Cristo: lo considera come modello perfetto dell'amore del prossimo, difensore dei fratelli, chiave di volta della storia. Tende però a minimizzare o a ignorare la sua relazione con il Padre (la sua divinità) e a sottolineare esclusivamente la relazione con l'umanità. Non lo vede tanto come il rivelatore del Padre e del suo amore salvifico, quanto piuttosto come riformatore sociale, compagno nella lotta per la giustizia, uomo impegnato nel servizio dei fratelli.

Preghiera come riflessione sul compito nel mondo

Il culto tradizionale della Chiesa, la vita di preghiera e di ricerca meditativa di Dio nella Parola rivelata e nei grandi testimoni della fede, appaiono in parte cose antiquate. Nel cristianesimo secolarizzato la preghiera dovrebbe essere questa: un'accurata programmazione della giornata, una seria lettura del giornale, la riflessione comunitaria sul nostro compito nella storia, le dimostrazioni in favore della pace... Cose sentite in incontri di fautori di un cattolicesimo « politico ».

Bibbia: semplice codificazione di esperienze religiose e non « Parola di Dio »

La Scrittura appare anzitutto come una specie di cristallizzazione delle esperienze religiose dell'umanità.
Israele ha saputo esprimere e tradurre meglio degli altri popoli l'esperienza religiosa e la ricerca dell'assoluto nella storia. Solo in questo senso la Bibbia sarebbe un libro privilegiato. Non si tratterebbe comunque di una vera rivelazione, di un'autentica parola di Dio.

Per un superamento delle tensioni esistenziali

Per superare più facilmente le tensioni esistenziali e pratiche proponiamo, senza poterle approfondire, alcune piste di riflessione e di azione.

Demitizzazione dei falsi assoluti e ruolo della religione

È di grande importanza la demitizzazione dei falsi assoluti, quali la scienza, la storia, il progresso, il mondo moderno, ecc. Bisognerà comprendere più concretamente che la scienza è soltanto una forma di conoscenza e di lettura della realtà, che lascia metodologicamente fuori considerazione altri aspetti della vita, anzi i più centrali, come l'amore, la speranza, l'appello incondizionato dell'altro, l'impotenza di fronte alla morte, ecc.
È importante rendersi conto che una civiltà costruita unicamente su base scientifica e tecnica conduce inevitabilmente all'inumanità. Se la religione non è funzionale nella costruzione del mondo, la sua eliminazione rende comunque inumano questo mondo, il che significa che l'uomo non può realizzarsi pienamente senza la dimensione religiosa. Se non riconosce il Dio trascendente, finirà con la sottomissione alla dittatura assoluta, al volontarismo del partito politico, alle leggi inumane dell'efficienza, ecc.

Riscoperta dei grandi problemi umani e della soluzione religiosa di essi

Le tensioni esistenziali sollevate dalla pratica della fede in un mondo secolarizzato possono essere molto attenuate dalla riscoperta dei grandi problemi esistenziali: gli interrogativi fondamentali dell'uomo, che nello stesso tempo contestano la chiusura di molte antropologie e aprono il cuore alla comprensione dei simboli religiosi e del messaggio cristiano. La religione apparirà importante, quando sarà vista come risposta a una serie di problemi umani importanti e decisivi per la riuscita delle singole persone e dell'intera opera di liberazione umana.
Bisognerà far riscoprire la meravigliosa sorpresa di vivere; la gioia intensa dell'amore e dell'amicizia; l'appello incondizionato dell'altro e la nostra responsabilità radicale nei confronti dei fratelli; l'esperienza di un desiderio che non ci dà mai pace e ci impedisce di installarci con coscienza tranquilla nei beni della terra; l'esperienza di un'invincibile fiducia nella bontà dell'universo, nonostante le sofferenze e la coscienza dei limiti; l'esperienza della colpa che tutti ci portiamo addosso e che confermiamo con l'abuso della libertà; l'esperienza della grandezza della vita, che è inconciliabile con la morte, vista come ultima parola dell'esistenza; l'insufficienza del materialismo e delle prospettive puramente storiche nel rispondere ai desideri del cuore umano, ecc.

Un cristianesimo chiaramente fedele all'uomo

Per essere credibile nel mondo secolarizzato, il cristianesimo deve portare un'autentica salvezza già visibile e palpabile a livello umano e storico. Senza trasformarsi in organismo economico, politico, sindacale, previdenziale, ecc. il cristianesimo deve spingere i credenti a impegnarsi a fondo in queste diverse forme di servizio e di liberazione umana. Se la fede in Dio, secondo l'insegnamento di Gesù Cristo, non ci porta più vicini all'uomo, a un servizio

maggiore, a una più accentuata giustizia, gioia, fiducia, apertura costruttiva per tutte le forme di bene, speranza, bontà, libertà di spirito, non sarà credibile e susciterà necessariamente l'impressione di essere un alibi e una fuga. Le tensioni tra fede e mondo non vengono soltanto dal mondo e dalla sua struttura secolarizzata, ma, in uguale misura, dall'inadeguata presentazione del messaggio cristiano, dall'insufficiente contemporaneità della teologia, della catechesi, della prassi sacramentale, dalle ambiguità persistenti nella vita cristiana e nelle strutture operative. L'insegnamento della fede dovrà aiutare maggiormente a riconoscere nella cultura, nelle scienze, nell'economia, nelle diverse religioni la presenza di Dio che opera per la salvezza dell'uomo.
Una valida risposta alla sfida della secolarizzazione può venire anche dal fatto che i laici credenti prendono una responsabilità rilevante nell'organizzazione e nella prassi del cristianesimo, e partecipano con attiva responsabilità alla vita sacramentale. L'eccessivo clericalismo della Chiesa non è estraneo al dualismo tra fede e mondo.

COLLANA « MAESTRI DELLA FEDE »

n. 60 Lotta di classe o solidarietà cristiana?
Card. Raul Silva Henriquez **pp. 64 L. 250**
La missione sociale e politica del cristiano oggi. Una risposta chiara e sofferta sul modo di comportarsi di fronte all'ingiustizia, alla violenza, alla lotta di classe, alla rivoluzione.

n. 61 Problema della sessualità umana
Lettera pastorale dei Vescovi tedeschi **pp. 24 L. 200**
Direttive pastorali sulla natura e significato della sessualità, sul comportamento morale dell'uomo e su problemi e situazioni varie in rapporto alla sessualità.

n. 62 La morale sessuale alla luce della fede
Card. Joseph Höffner **pp. 40 L. 200**
La sessualità come simbolo dell'amore di Dio per l'uomo. Dieci precise puntualizzazioni sullo scottante problema dei rapporti tra uomo e donna.

n. 63 Fede cristiana e azione politica
Documento della Conferenza Episcopale del Cile **pp. 64 L. 250**
La missione della Chiesa, sempre fedele alla sua opera evangelizzatrice, è oggi impegnata alla difesa dei valori umani e cristiani della persona.

n. 64 Chiesa e politica
Consiglio Episcopale Latino-Americano (CELAM) **pp. 56 L. 250**
Riflessioni teologico-pastorali su un tema di grande attualità: l'impegno politico del cristiano, con particolare riguardo al fenomeno politico nell'America Latina.

COLLANA « DOCUMENTI CEI »

n. 6 L'Anno santo
Orientamenti pastorali per le Diocesi italiane. Episcopato italiano **pp. 38 L. 200**
Come preparare e celebrare in maniera efficace questo avvenimento salvifico che la Chiesa offre ai suoi figli. Dopo un cenno storico sulle origini e l'evoluzione del Giubileo, ne presenta le strutture e le finalità, indicando i modi per celebrarlo.

COLLANA « ESPERIENZE DELLA FEDE »

n. 1 Cristianesimo di speranza
Autori vari **pp. 40 L. 250**
Gli interventi del Card. Pellegrino, del Card. Suenens e di fratel Carretto al convegno di settemila giovani sul tema « Pomeriggio di speranza », tenutosi al « Palazzetto dello Sport » di Torino.
Questi i tre temi svolti: Speranza e Comunione - Una Chiesa di speranza - La preghiera nella speranza. A conclusione, una breve presentazione dei vari gruppi che hanno preparato l'incontro.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 TORINO-LEUMANN

studi

QUESTO DIFFICILE RINNOVAMENTO

ANALISI PSICOSOCIOLOGICA DELLE RESISTENZE AL CAMBIAMENTO NEGLI OPERATORI PASTORALI

ANNA RIVA

La situazione socioreligiosa
profondamente mutata
esige una seria trasformazione
della prassi pastorale.
Ma tutti sappiamo per esperienza
quanto sia difficile cambiare.
Abbiamo chiesto alla dott. Anna Riva,
specialista in psicologia
e sensibile alla problematica pedagogico-pastorale,
di parlarci delle resistenze al rinnovamento
presenti negli operatori della catechesi,
esplicitandone cause
e modalità concrete di configurazione
nella realtà d'oggi.
L'A. rileva, molto acutamente,
che paure e corrispondenti meccanismi di difesa
hanno un loro significato provvisorio
in quanto funzionali all'equilibrio nella crescita,
ma possono diventare estremamente pericolosi
se si radicano in forma definitiva nella persona.
Devono quindi essere affrontati razionalmente
e superati,
se si vuole permettere alla vita
di svilupparsi in pienezza.
Il discorso di A. Riva
offre a tutti gli operatori pastorali
indicazioni molto stimolanti
per una seria revisione della propria vita
e per un impegno educativo veramente adeguato.

Conoscenza dei dinamismi psichici

Per comprendere a fondo il significato delle « resistenze » al cambiamento occorre fare una premessa, ricordando alcuni fenomeni caratteristici dei processi vitali ed in particolare dell'organismo umano nel quale la vita psichica è inserita.

Nessun discorso innovatore, infatti, può avere significato ed efficacia pratica, se non è fondato sull'osservazione e sull'esperienza di ciò che è costitutivo della natura umana. L'apporto scientifico all'educazione — e, per conseguenza, anche ad un'adeguata catechesi — deriva dall'utilizzazione dei dati che la ricerca scientifica e, in particolar modo, quella che si svolge nell'ambito della psicologia e della sociologia, hanno ottenuto nel corso di decenni e mettono ora a disposizione di chi sia autenticamente pensieroso nei riguardi di una sempre più autentica vita religiosa. Al di fuori di queste considerazioni, si potranno istituire metodologie originali e forse anche suggestive, ma esse sono fatalmente destinate all'insuccesso, qualora non rispettino le leggi fondamentali del divenire psichico, sia individuale che sociale. Oggi assistiamo all'imponente fenomeno della denuncia dell'insufficienza di metodologia che, valide nell'ambito delle dinamiche psichiche di alcune generazioni passate, non risultano più integrate né integrabili nell'esperienza delle nuove generazioni.

La vita è soggetta a continuo mutamento

È perciò fondamentale ad ogni discorso educativo, e quindi anche pastorale, la convinzione profonda — anzi direi meglio l'*esperienza profonda personale* — del continuo mutamento cui è sottoposta per legge di natura la vita umana, e dell'impossibilità di formulare previsioni precise sull'evoluzione del singolo individuo o di una società. La scienza fornisce soltanto i risultati dell'esperienza passata: risultati sulla cui costanza e sulla cui ritmica variabilità si possono fondare razionali previsioni sul futuro; ma tale razionalità è ben lungi dall'essere certezza. Esistono dei « ritmi biologici » e, per conseguenza, dei « ritmi psicologici » dei quali occorre prendere coscienza e mantenere viva la consapevolezza ogni volta che ci si proponga di intervenire a modificare le tendenze spontanee di una generazione o di un individuo, per orientarle verso mete di più elevato livello.

Un equilibrio sempre nuovo

Ciò che è meraviglioso, infatti, nella natura umana è la *coesistenza di stimolazioni in avanti e di inibizioni regolatrici e moderatrici della stessa spinta in avanti*, dal gioco delle quali non deriva una persistenza del medesimo equilibrio, ma una *continua evoluzione del livello di equilibrio* ogni volta raggiunto. Un esempio tipico è il processo di crescita e di sviluppo dell'organismo umano dalla nascita all'adolescenza e alla giovinezza: le spinte in avanti ricevono di volta in volta un impulso « attivatore », ma contemporaneamente risentono di forze « inibitorie » che impediscono che la spinta in avanti risulti troppo rapida e per conseguenza dannosa. Tuttavia il processo « in avanti » ha la prevalenza e, quando si sviluppa armonicamente, dà luogo alla completezza « funzionale » dell'organismo.

Lo specifico dell'attività psichica

Le medesime leggi si applicano allo sviluppo dell'attività psichica,[1] la quale non è soggetta al limite della corporeità (per la quale esiste un *optimum* staturale, ponderale e funzionale) e può proseguire indefinitamente finché l'esistenza personale lo permette. Per di più, mentre l'evoluzione della corporeità procede lentissimamente e solo a distanza di millenni o decine di millenni è possibile rilevare mutamenti di un certo rilievo (il passaggio dalla struttura del *Pithecantropus* all'uomo moderno è stato lentissimo ed è durato circa un milione di anni), per il progresso psichico invece sono sufficienti alcune generazioni; anzi, persino nell'ambito di una sola generazione si osservano variazioni di notevole intensità: noi stessi, oggi, assistiamo all'insorgere di mutamenti nelle aspirazioni, nelle motivazioni e nei comportamenti umani che dieci anni fa erano del tutto imprevedibili. Per queste ragioni ogni discorso « educativo » deve essere continuamente revisionato ed aggiornato, e per questo chi si preoccupa di catechesi o di pastorale non può adagiarsi nella contemplazione del passato. Tutto ciò comporta una notevole *fatica psichica* da parte di chi opera in questi campi.

[1] Sottolineo che con « attività psichica » intendo tutto il complesso di operazioni mentali di cui è capace l'uomo e perciò anche le attività dette comunemente « spirituali ».

Attivazione-inibizione come fenomeno vitale

Poste queste premesse, non ritengo inutile ricordare che il nostro cervello è dotato di « strutture » specifiche, deputate alla stimolazione dei processi di crescita, di sviluppo o di mantenimento dell'equilibrio raggiunto e di altre « strutture » specifiche antagoniste delle prime: esistono dei sistemi di autoregolazione tali da rendere quasi automatico il funzionamento alternativo delle une e delle altre. La psicologia aveva già preceduto le scoperte neurofisiologiche, evidenziando nel processo mentale la compresenza di « attivazioni » ed « inibizioni » a carattere quasi ritmico, che spiegano l'alternanza di comportamenti « attivi », nel senso dell'acquisizione di nuove forme di espressione umana, e di comportamenti « resistenti », che provocano una specie di arresto nell'evoluzione.

Non è possibile dilungarsi qui sui particolari, poiché il discorso diverrebbe troppo specialistico ed andrebbe lontano dagli scopi che si propone questo scritto; tuttavia è bene ricordare che gli studi sempre più affinati sia della neurofisiologia che della psicologia hanno confermato l'ipotesi che le *attività inibitorie hanno una specifica funzione*, che è quella di restaurare le energie consumate nello sforzo verso lo sviluppo, di elaborare e consolidare i risultati ottenuti nelle fasi « attive » e di preparare nuove possibilità di sviluppo per il futuro. Il che significa che le *« resistenze al cambiamento » hanno una validità solo nel senso che permettono una « ripresa » attiva verso il cambiamento e solo nel senso che mantengono in equilibrio la spinta in avanti.*

Superamento della « paura » di cambiare

Sul piano psicologico tali resistenze appaiono motivate da « paure » che spesso risultano incomprensibili alla coscienza, ma che agiscono a livello inconscio; *le paure costituiscono dei « sistemi di allarme psichico »* che derivano dalle percezioni di pericolo registrate dal cervello umano.

Lungi dall'eliminarle, quindi, le paure devono essere prese in considerazione: una vita umana priva di paure risulterebbe assurda e suicida; ma esse hanno valore solo in quanto sintomi di allarme e non in quanto valide in se stesse. *L'organismo le utilizza, le elabora, se ne serve per sceverare il pericolo « reale » dal pericolo ipotetico; ma poi le abbandona e passa ad uno stadio più elaborato del suo rapporto col reale.* La mente umana ha in sé le capacità di esaminare di volta in volta il loro significato e l'educazione ha il compito di trasmettere ai più giovani l'esperienza degli adulti perché essi superino le più arcaiche paure dell'infanzia e si rendano consapevoli che l'inserimento nel reale ed il progresso verso forme di vita mentale più elevata costituiscono *sempre* un vantaggio (e non uno svantaggio o addirittura un pericolo di morte).

La psicologia ha anche dimostrato che nella maggior parte dei casi l'esperienza della realtà rivela l'inconsistenza di alcune paure, create dalla fantasia infantile e rimaste ancorate nell'esperienza dell'adulto. Le personalità deboli, infatti, sopravvalutano le paure, trasformandole da sintomo di allarme in « fatti reali ».

Un esempio che concretizza il discorso

Un esempio tipico, che può servire da chiarificazione di questo complesso discorso, può essere il seguente: la paura di commettere un errore (paura realistica, ma superabile) può divenire tale da impedire ogni attività nuova,

cosicché l'individuo che ne è afflitto si riduce a ripetere sempre i medesimi comportamenti; e se questo individuo fosse, poniamo, un bambino che va a scuola, in prima elementare, la paura di commettere errori nella scrittura o nella lettura gli impedirebbe di imparare a scrivere o a leggere; il danno che ne deriva è elevatissimo. Il medesimo individuo, se viene convinto che è meglio sbagliare che non fare nulla, supera la paura ed impara lettura e scrittura. È un esempio che gli insegnanti conoscono bene; ma che può essere applicato a campi di più vasta portata e di maggiore responsabilità.

Nell'esempio citato la « resistenza al cambiamento », inizialmente « normale » quale stimolo alla prudenza, diviene elemento patologico di notevole gravità. La paura diviene non più il sintomo di un'inibizione moderatrice in vista dello sviluppo, ma un sistema inibitorio codificato, di significato mortale, contrario alla legge della vita.

Il rimedio alla paura sta nell'esperienza della realtà e nello stimolare al progresso, malgrado le incognite: si tratta di assecondare di più i processi attivatori che non i processi inibitori e l'influsso dell'ambiente ha un'enorme importanza: là dove, infatti, l'educazione è ispirata alla « conquista » della vita, molti problemi di paure vengono automaticamente risolti; negli ambienti iperprotettivi ed autoritari, invece, il sistema delle paure viene codificato e trasmesso con un continuo deterioramento delle coscienze. In questi ambienti manca il senso della vita.

Resistenze al cambiamento nell'ambito educativo e pastorale

Educazione come orientamento a un particolare « modello » di uomo

La caratteristica fondamentale del processo educativo è di orientare l'uomo o il gruppo sociale verso l'acquisizione di « comportamenti » che, secondo gli educatori, risultano più consoni all'« ideale » dell'uomo che una certa società si propone.

È evidente che, se siamo coerenti col discorso precedente, è molto difficile delineare in termini precisi i contorni di questo ideale ed è possibile darne soltanto alcune linee direttive, dedotte dall'osservazione di « costanti » caratteristiche della natura umana. Nell'ambito di queste costanti si possono annoverare il bisogno di libertà, il bisogno di ampliare sempre più le proprie conoscenze del mondo e dell'uomo, il bisogno di amarsi reciprocamente, il bisogno di costruire una realtà esterna che permetta una vita più agevole e più « spirituale », liberando l'uomo dalla schiavitù della fatica superiore alle sue forze. Sotto questo punto di vista, la stessa religiosità è una tipica « costante » dell'uomo, che stimola a creare una forma di civiltà sempre più ispirata dal rispetto della libertà e dell'amore reciproco.

Varie correnti psicologiche hanno enucleato una lunga serie di bisogni, che tuttavia si riassumono in quelli sopra ricordati.

Ma quale « modello » di uomo?

Al di là di questi rilievi non sembra possibile tracciare un « ideale dell'uomo »; né, se esaminiamo spassionatamente i documenti fondamentali delle varie religioni ed in particolare della religione cristiana — considerata la più

evoluta — possiamo rintracciare un « modello » di uomo che soddisfi il bisogno di avere davanti a sé un'immagine precisa del punto di arrivo del processo educativo. Ed anche questa è una constatazione di fatto, dalla quale non si può prescindere, se si vuole essere integrati nella realtà della vita « viva ». L'educatore perciò brancola spesso nel buio e si domanda che cosa conviene fare per suscitare nelle generazioni più recenti comportamenti adeguati all'ideale dell'uomo autentico; la storia della pedagogia indica la sofferenza dei grandi educatori che hanno determinato delle svolte nelle metodologie ed indica pure che queste grandi svolte sono sempre state motivate dalla presa di coscienza che il processo vitale non può essere predeterminato a priori, ma può essere soltanto stimolato o assecondato, aspettando che « il seme dia frutto » a suo tempo.

Il compito dell'educatore « vero »

La psicologia dell'educatore « vero » è perciò intrisa di angoscia per la continua percezione dell'« incognita » che seguirà alla sua azione; e l'educatore sa per esperienza diretta che il risultato della sua azione apparirà a grandi distanze di tempo e spesso sarà irreversibile.
L'educatore lavora *per il* futuro; ma non può lavorare *sul* futuro: deve quindi accettare di essere continuamente esposto alla revisione della sua opera, delle sue metodologie e soprattutto deve essere continuamente preoccupato di « scoprire » sempre più profondamente la realtà psichica dell'uomo, per intervenire al momento opportuno. In un certo senso l'educatore deve assumere il compito di essere una specie di « duplicato » dei sistemi attivatori ed inibitori del cervello, portando, col suo intervento, un contributo « organizzatore » ed acceleratore, sempre però nel rispetto della legge dello sviluppo spontaneo dell'uomo.
Per queste ragioni all'educatore occorre una solida preparazione scientifica, ma soprattutto quella « esperienza personale profonda » del mutamento di cui parlavo all'inizio.
Possiamo a questo punto essere d'accordo che il *compito dell'educatore può anche fare paura.* Ed in particolare può fare paura il compito di chi si propone di educare ai valori religiosi, che sono tra i meno definibili a livello concreto: il discorso religioso è essenzialmente fondato sul mistero e sulla speranza; due dimensioni accessibili solo sulla base di particolari predisposizioni all'accettazione dell'insicurezza, del rischio, dell'incognita.

Difficoltà specifiche del nostro tempo

Di fronte a questa complessa serie di incognite è naturale che si assumano le difese « conservatrici », che sembrano dare un minimo di sicurezza. Rifare il passato è l'illusione di tutti noi, e questo passato significa infanzia « felice », perché protetta dai genitori, dalle istituzioni, dalla società che s'intenerisce sui fanciulli (e poi li tradisce togliendo loro la speranza del futuro).
Gli operatori della catechesi e della pastorale talvolta non si ritengono in grado di affrontare le incognite del rinnovamento, poiché si devono porre di fronte alla rinuncia a molti comportamenti ormai così abituali da essere automatizzati e devono rinunciare a molte « idee » che in realtà sono opinioni codificate dall'uso e non più idee-stimolo. Questa situazione drammatica è connaturata al compito educativo in ogni epoca, ma diviene più acutamente drammatica in un'epoca come la nostra in cui la codificazione di determinati comportamenti e ideologie è posta sotto accusa.

Stiamo uscendo da un'epoca che è stata dominata dalla paura del nuovo e dall'istanza posta eccessivamente sui comportamenti come situazioni di sicurezza, a tutto danno dei motivi ispiratori dei comportamenti e a tutto danno della pulsione innata a mutare per divenire migliore. L'ottocento ed il primo novecento hanno insistito troppo sulle « certezze » a svantaggio della « ricerca ». E la religione ne ha subito un danno abbastanza grave.

Una revisione assolutamente necessaria

Oggi si è fatta la drammatica esperienza che le certezze non esistono e che tutto si fonda sulla speranza. Che la speranza, per divenire certezza, deve affrontare il rischio dell'incognita, altrimenti non è più speranza. Il messaggio cristiano è la sintesi più elevata del riconoscimento della legge dello sviluppo umano.

Tutto ciò costa la *revisione delle proprie posizioni interiori da parte degli individui e delle metodologie e delle strutture portanti da parte delle istituzioni.*

E non è facile; tuttavia è indispensabile. Le società stesse subiscono un'involuzione ogni volta che rifiutano — consciamente o inconsciamente — di passare alla revisione dei propri metodi educativi e dei modelli da proporre ai giovani. E c'è sempre, nelle profondità dell'animo umano, un'accentuazione prevalente sugli elementi « frenanti » invece che sugli elementi « attivanti ». Tutto ciò riposa su un errore di valutazione, poiché sfugge il fatto che *la vita procede anche quando sembra ferma.*

Prospettive pedagogiche e pastorali

Una contestazione più matura

Naturalmente il discorso di critica è più facile che il discorso di previsione. Anche l'eccessivo insistere sugli aspetti « reazionari » delle istituzioni religiose potrebbe far parte di una subdola forma di resistenza al cambiamento, nel senso che chi propone la riforma di solito ha fretta e vorrebbe vedere subito mutare tutto con frutti rapidi. Ciò è contrario alla realtà: il contestatore manca di speranza quanto ne manca il reazionario. È nell'alternanza dei due movimenti contrari che si determina la nuova via, esattamente come nell'alternanza delle attività stimolanti ed inibenti si sviluppa l'organismo umano.

Il discorso della contestazione dev'essere riveduto in senso più realistico e deve essere adattato alla situazione concreta di oggi: le difese devono essere abbandonate gradualmente, perché non prevalgano situazioni « esplosive » delle quali non si potrebbe essere in grado di misurare e moderare le conseguenze. L'osservatore attento è in grado di rilevare che le istituzioni di oggi non sono più quelle di un decennio fa, anche se ne conservano alcuni aspetti meno gratificanti: sono state rotte, turbate, sconvolte; e se manifestano segni di tessuto cicatriziale più rigido del precedente tessuto, ormai il processo di revisione è avviato. Occorre avere fiducia nel futuro e non ripiegare dopo i primi apparenti insuccessi; occorre reintegrare il discorso fra le due parti ed ascoltare entrambi con la volontà precisa di trovare soluzioni *diverse* e più adatte alle generazioni appena venute al mondo, lasciando aperte tutte le possibilità. Ciò che occorre fare, soprattutto, è *abbandonare la scelta «comportamentista» in favore della scelta « motivazionale »*; insistere più sulle convinzioni che sui precetti. Che cosa nascerà non sappiamo.

Non fissismo, ma progresso nella « speranza »

Se la pastorale oggi ha un compito, mi sembra che sia quello di riavvicinarsi alla « speranza » che è la legge biologica che muove il mondo: il mondo va avanti senza sapere dove arriverà e con esso l'uomo.
Dare a questa speranza un contenuto religioso non dovrebbe significare ridurre la speranza entro confini determinati dall'eredità del passato ed ispirati alla paura del nuovo.
Ed occorre anche far capire che la speranza è un sentimento che procede ogni giorno e che non attende risultati immediati: il rinnovamento del mondo si attua nel corso di milioni di secoli e non pare che esistano confini alle possibilità di comprensione che l'uomo può avere di se stesso. Come non pare che debbano esistere confini alla intuizione progressiva del significato religioso della realtà. Gli apporti della scienza dovrebbero convincere tutti che si va sempre avanti e che ogni scoperta della realtà è una scoperta di Dio; scientificizzare la religione non significa toglierle il carattere « sacro », ma significa darle un più ampio respiro derivato dalla maggiore conoscenza che l'uomo raggiunge delle sue possibilità di bene.

Metodologie aperte, duttili, « transitorie »

Da queste convinzioni di fondo dovrebbero derivare metodologie « transitorie », nel senso che vengono applicate di volta in volta e con variazioni determinate dall'osservazione diretta delle persone a cui sono rivolte, ma che non si trasformano mai in una « tradizione » rigida con caratteri di sacralità immutabile.
Un ricco movimento d'informazione, di stimolo, di incentivo ad incontri e discussioni, sempre più approfondite e trasformate in esperienza interiore, potrà essere il supporto « umano » adeguato a veicolare le metodologie e a vivificare il discorso.

CREDERE PER VIVERE

Andrè Brien, pp. 120, L. 900

Riflessioni per condurre a un ripensamento sul senso della propria fede e sulle conseguenze che ne derivano per la propria vita.
Partendo dalla convinzione che viene per tutti il momento in cui si sente il bisogno di « credere per vivere », l'A. cerca di portare i lettori a vedere in concreto che cosa si può o si deve fare per credere, perché « non abbiamo il diritto di lasciare senza eco la voce di Gesù Cristo che ci chiama; o di non unirci a coloro che cercano, in modo serio, la verità. Non abbiamo il diritto di lasciar passare un momento che potrebbe essere, nella nostra vita, un'ora unica di luce e di Grazia ».

Con uno stile incisivo e costantemente aderente alla realtà e ai problemi veri dell'uomo, l'A. ci dice che cos'è per lui, per la sua esperienza personale e per la testimonianza di molti altri, **« credere »:**

— **Credere** significa innanzi tutto sperare.
— **Credere** significa sapere di essere conosciuti.
— **Credere** vuole anche dire amare.
— **Credere** significa impegnare la propria persona.
— **Credere** significa diventare liberi.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 TORINO-LEUMANN

studi

QUALE PASTORALE?

RIFLESSIONE TEOLOGICO-PASTORALE SULLA SITUAZIONE RELIGIOSA ITALIANA

ORIENTAMENTI PER UN INTERVENTO RINNOVATO

EMILIO ALBERICH

Lo studio di E. Alberich,
docente di Catechistica,
ha un'importanza particolare nel nostro programma
di commento e di guida alla realizzazione
del piano pastorale della CEI
« evangelizzazione e sacramenti ».
Esso si impegna a creare il raccordo
fra le esigenze specifiche
della situazione socioreligiosa italiana
e il concreto intervento operativo.
L'autore fa anzitutto una lettura pastorale
dei dati offerti in questo stesso numero
da ricerche e riflessioni socioreligiose
per sottolineare le istanze emergenti
della situazione italiana.
Egli si sforza poi di prospettare
i tratti essenziali di un'adeguata
risposta pastorale,
che esprime sinteticamente così:

1. Opzione per una Chiesa di credenti;
2. Chiesa in stato di missione
e primato dell'evangelizzazione;
3. Superamento dell'infantilismo
con la preferenza per il mondo degli adulti;
4. Purificazione della religiosità sacrale
e denuncia degli integrismi;
5. Rivalutazione della minoranza « profetica »
e dei gruppi comunitari di base;
6. Collaborazione con tutti
per la trasformazione della società.

Sono queste opzioni fondamentali,
queste scelte operative prioritarie
che danno contesto e significato
agli svariati sforzi e tentativi pastorali,
salvandoli da una chiusa settorialità.
Sappiamo tutti quanto sia arduo
scendere alla determinazione
di precise linee pastorali.
Il tentativo fatto da E. Alberich
non intende essere
una definizione apodittica:
è una riflessione articolata,
proposta alla lettura critica
degli operatori pastorali.
L'impegno di dialogo,
caratteristico della Rivista,
fa sì che chiunque possa intervenire
con osservazioni, domande, integrazioni.
In tal modo sarà possibile costruire
un più adeguato discorso pastorale.
In più, la Rivista,
già dal numero successivo,
riprenderà in maniera più diffusa
alcune tematiche che in questo articolo,
per necessità di cose,
sono appena abbozzate.

Dialogo necessario tra sociologia e pastorale

Oggi non si concepisce un discorso pastorale serio che non passi attraverso un'analisi accurata della situazione socioreligiosa e la sua relativa interpretazione teologica. Sembra finito il tempo del « deduzionismo » pastorale, di quel metodo cioè che pensava di poter *dedurre* a priori le norme di azione a partire dalla riflessione puramente teologica sulla missione della Chiesa. Tale riflessione, sempre utile e necessaria, non basta da sola a individuare le scelte pastorali che, in un determinato contesto sociale e storico, rispondono concretamente al compito delle comunità cristiane.
Gli imperativi pastorali dell'agire ecclesiale vanno perciò calati, incarnati, nella realtà del momento e del luogo, e questo non solamente nel senso « tradizionale » che vede nel mondo il

campo di *applicazione* delle norme pastorali stabilite in sede teologica, ma nella consapevolezza che il mondo, nella sua riscoperta qualità di *luogo teologico,*[1] è diventato oramai interlocutore essenziale della progettazione pastorale. Non ci si rivolge al mondo, alla situazione, soltanto per vedere *come* applicare alcune norme di azione: lo si interroga anche per individuare *quali norme* di azione rispondono veramente alla propria missione come chiesa di Cristo.

I latino-americani amano dire che i loro documenti pastorali — e ce ne hanno dato l'esempio a Medellin [2] — constano quasi sempre di tre parti: *analisi della situazione, riflessione teologica su di essa, conseguenze e orientamenti pastorali.* Un simile schema riflette la preoccupazione di non ragionare più al margine della realtà, e costituisce certamente una lezione di metodologia pastorale moderna. Va perciò salutato con soddisfazione il fatto che anche i vescovi italiani abbiano seguito lo stesso andamentto tripartito nel loro documento su « Evangelizzazione e sacramenti »,[3] dando così al loro piano pastorale un tono promettente di sincera aderenza alla realtà italiana. È vero che, come molti hanno sottolineato, lo schema delle tre parti appare ancora in questo documento più formale che reale, più come giustapposizione di parti che come coerente interazione delle diverse istanze sociologiche, teologiche e pastorali. Si possono anche avanzare delle riserve a proposito dei contenuti stessi delle analisi fatte: resta però il fatto significativo che un certo tipo di ragionamento pastorale sembra definitivamente entrato nella prassi ecclesiale italiana.

Il « metodo sociologico » di cui sto parlando è destinato a portare non pochi frutti di efficacia pastorale, naturalmente nella misura in cui verrà adoperato con serietà e discernimento. Si suppone cioè, a livello di progettazione, lo sforzo responsabile per eseguire correttamente *i tre momenti* caratteristici del suo andamento: *il rilevamento* della situazione, *l'interpretazione teologico-pastorale* della medesima e l'individuazione delle *conseguenze operative.* Ogni momento ha la sua importanza e le sue esigenze.

1. Il rilevamento della situazione

È il punto di partenza obbligato. Consiste nello sforzo di conoscere e descrivere il meglio possibile la realtà socio-culturale e religiosa dei destinatari dell'azione pastorale. I livelli e le tecniche di rilevamento possono essere diversissimi, e vanno dalla osservazione empirica all'indagine sociologica, dall'esperienza vissuta alla ricerca scientificamente svolta.

Qui mi preme però sottolineare l'importanza insostituibile di questo momento metodologico, in ordine alla retta impostazione dei problemi della pastorale odierna. Siamo troppo abituati a una prassi pastorale che prescinde quasi sistematicamente da questo sguardo attento sulla realtà del momento e del luogo: o perché si ha paura della realtà, o perché non si vogliono adoperare le opportune tecniche sociologiche, o perché di fatto non si vuol tener conto dei dati e rilevamenti esistenti, anche se parziali. Esiste un diffuso atteggiamento di sfiducia verso la sociologia, le statistiche, i questionari e le inchieste che mettono a nudo i problemi

[1] Cf Y. M. CONGAR, *Église et monde dans la perspective du Vatican II,* in: Y. M. CONGAR - J. M. PEUCHMAURD (Edd.), *L'Église dans le monde de ce temps,* vol. II, Paris, Cerf, 1967, p. 29.

[2] Cf *Medellin documenti. La Chiesa nella attuale trasformazione dell'America latina alla luce del conc. Vaticano II,* Bologna, Dehoniane, 1969.

[3] Com'è noto, il documento consta precisamente di queste tre parti, oltre l'introduzione e la conclusione: I. La situazione italiana: difficoltà e prospettive dell'impegno pastorale; II. Indicazioni biblico-teologiche; III. Indicazioni pastorali. Il documento « *Evangelizzazione e sacramenti* » è stato anche pubblicato da « Catechesi », 170 (1973), pp. 2-27.

aperti e le contraddizioni esistenti, al di là delle retoriche affermazioni di principio. Se questa sfiducia fosse semplicemente la doverosa distanza critica di fronte ai limiti reali delle tecniche sociologiche, non ci sarebbe niente da obiettare. Troppo spesso però si tratta di vera paura della realtà, o semplicemente della pacifica e acritica convinzione che non sia poi tanto necessario analizzare le situazioni per diagnosticare e programmare. E allora ci troviamo di fronte a un grave difetto di impostazione pastorale.

2. L'interpretazione teologico-pastorale

Anche questo momento costituisce un passaggio obbligato e di grande importanza per il retto uso del « metodo sociologico ». Anzi, si deve riconoscere che l'assenza o insufficiente presenza di questo momento è all'origine di molte perplessità e insuccessi nell'uso del metodo pastorale di cui stiamo parlando. Dall'analisi di una determinata situazione socio-culturale non è possibile inferire precise scelte operative *se tale situazione non è sottoposta al vaglio di una interpretazione* che ne metta in risalto il significato globale, gli elementi positivi e negativi, i tratti di continuità o di rottura col progetto di umanità al cui servizio si pone l'opera della Chiesa.
Senza una adeguata riflessione teologica sulla situazione, questa rimane essenzialmente ambigua, incapace perciò di orientare la prassi ecclesiale verso obiettivi determinati e accettabili. Ed è il caso di molti ragionamenti pastorali che, in diverse circostanze e a diversi livelli, lasciano mancare di fatto il momento interpretativo: o perché ci si ferma in considerazioni teologiche che non riguardano più la descrizione precedentemente fatta, o perché tale situazione viene frettolosamente giudicata secondo criteri teologici insufficienti o sorpassati. Troppi documenti pastorali, anche ufficiali, devono forse la loro sterilità operativa alla inadeguata lettura teologica di una realtà che, essendo molto nuova e molto complessa, non si lascia più interpretare da schemi valutativi del passato. Si pensi soltanto ai fenomeni tanto citati della secolarizzazione, della civiltà tecnica, della scristianizzazione, della contestazione ecclesiale: il giudizio spesso stereotipato o negativo, di cui sono oggetto, blocca sul nascere qualsiasi possibilità di arrivare ad opportune conclusioni pastorali.

3. L'individuazione delle conseguenze operative

È la logica conclusione dell'itinerario metodologico qui suggerito. Non che tale individuazione sia un fatto automatico e scontato, ma nel senso che i momenti precedenti della descrizione e dell'interpretazione offrono una buona base di garanzia per arrivare a conclusioni operative più fondate e realistiche. A questo proposito, conviene ribadire la condizione che forse appare oggi più necessaria, quando si devono ricavare le conseguenze pratiche: *il coraggio cioè di tirare tali conseguenze,* senza troppe paure e tentennamenti, anche se le scelte conclusive sono inaspettate, nuove, ardue, anche se la loro semplice enumerazione mette forse in crisi una prassi pastorale che ci era familiare.
Questi brevi cenni alle esigenze della metodologia pastorale odierna non bastano certamente ad esprimere l'estrema complessità dei problemi oggi aperti alla riflessione e la preoccupazione dei responsabili dell'azione pastorale. Si tratta semplicemente di richiamare delle istanze di fondo, necessarie per lo svolgimento corretto di un discorso pastorale che altrimenti degenera, come conferma l'esperienza di ogni giorno, in affermazioni generiche, in documenti retorici, in proclamazioni tanto solenni quanto inefficaci. Anche nei riguardi del piano pasto-

rale « evangelizzazione e sacramenti » si impone una metodologia di lavoro che presti la debita attenzione alla reale situazione italiana e non rifugga dal prendere in considerazione le aspettative e gli interrogativi che tale situazione solleva.

La situazione religiosa italiana

Il lavoro di rilevamento e di interpretazione a cui ho accennato non si fa certo in un momento, né può essere opera di pochi specialisti. Gli esperti potranno apportare dati e elementi, ma è tutta la comunità ecclesiale che è chiamata a osservare, guardarsi attorno, leggere la sua situazione alla luce della Parola di Dio e rilanciare continuamente l'orizzonte della sua presenza e della sua azione.
In questo contesto, le considerazioni qui presentate sono solamente un contributo *molto parziale* all'opera comune di riflessione comunitaria: vorrei soltanto tentare un primo approccio alla problematica italiana, col desiderio di individuarne alcuni elementi di interpretazione teologico-pastorale e di ricavarne alcune linee di orientamento per l'azione.
Questo tentativo ha inoltre un limite obiettivo molto grande, in quanto prende le mosse da una conoscenza ancora troppo frammentaria e incompleta della situazione religiosa italiana. Concretamente, le riflessioni che seguono si riferiscono soprattutto ai contributi pubblicati in questo numero di « Catechesi », che costituiscono un breve ma qualificato sguardo su tale situazione.
Oltre allo studio di G. Gevaert sul fenomeno generale della secolarizzazione [4] e alla significativa analisi psicologica di A. Riva,[5] interessano specialmente al nostro assunto la sintesi dei risultati della ricerca nazionale promossa dalla CEI [6] e il documentato resoconto di S. Burgalassi sulla situazione socioreligiosa italiana.[7] Dall'insieme di questi apporti emerge un quadro complessivo della realtà religiosa italiana, che, pur con i limiti inerenti alla natura degli strumenti utilizzati, rappresenta certamente una buona approssimazione alla situazione reale.[8]
Non è il caso di riproporre qui le linee emergenti del quadro tracciato dai diversi contributi, ai quali bisogna rimandare per il rilevamento dei dati concreti e per la loro esatta comprensione. Forse conviene richiamare il taglio particolare che hanno i due principali contributi citati, per metterci meglio nella lunghezza d'onda di una giusta lettura e interpretazione.

La recente ricerca della CEI

Il quadro riassuntivo della ricerca nazionale della CEI offre validi dati, non già sulla situazione religiosa italiana, ma su alcuni aspetti della *prassi pastorale* in Italia, prassi che, a proposito del problema « evangelizzazione e sacramenti », si

[4] G. Gevaert, *Mondo secolarizzato e vita di fede,* pp. 34-44.
[5] A. Riva, *Questo difficile rinnovamento. Analisi psicosociologica delle resistenze al cambiamento negli operatori pastorali,* pp. 45-51.
[6] *La situazione italiana su « Evangelizzazione e sacramenti »,* pp. 24-33.
[7] S. Burgalassi, *I tratti salienti della situazione socioreligiosa italiana,* pp. 3-23.
[8] Questo quadro può essere completato, sia con gli studi citati nell'articolo di S. Burgalassi, sia con alcuni commenti e resoconti pubblicati a proposito dell'inchiesta socio-pastorale promossa dalla CEI. Cf ad esempio: L. Accattoli, *25.186 parrocchie. La situazione pastorale oggi in Italia,* in « Il Regno-attualità », 15 settembre 1973, pp. 399-409.

presenta in realtà *concentrata sui sacramenti* e sulla *vita interna della comunità* e pochissimo lanciata nel senso della evangelizzazione. Dell'azione pastorale generale sono individuati poi tre centri particolari di interesse, che assorbono in qualche modo gli sforzi degli operatori pastorali: *la generazione giovane* (fanciulli e adolescenti), *la famiglia* e la *pratica sacramentale.* Sono i punti emergenti di un quadro che fornisce non pochi elementi di riflessione.

Lo studio di S. Burgalassi

S. Burgalassi, che si appoggia sulle sue anteriori ricerche personali e su altri contributi esistenti in Italia, ci offre una panoramica articolata della situazione religiosa italiana vista da due angolazioni diverse. Anzitutto una tipologia religiosa connessa con la pratica di determinati riti o osservanze religiose, a tre livelli: quello degli *atti di iniziazione* (sacramenti che si ricevono una sola volta), della *pratica religiosa abituale* (messa domenicale) e dell'impegno nell'opera di *evangelizzazione e testimonianza* (associazioni, apostolato, ecc.). Ne risulta una proporzione globale, in termini molto grezzi, di 90% di *iniziati,* un 30% di *osservanti,* e un 5% di *impegnati.* Sul piano poi dell'interpretazione sociologica del cattolicesimo italiano, S. Burgalassi distingue 5 subculture o gruppi caratteristici: i *non credenti* (o atei, 5%), gli « *indifferenti* » (55%), i cristiani del « *modello ufficiale* » (10-15%), il gruppo « *sacrale-magico* » (20%) e i cristiani *impegnati o* « *profetici* » (5%). Senza dimenticare mai il valore molto relativo che hanno questi tentativi di distribuzione, abbiamo qui elementi significativi per una riflessione teologico-pastorale sulla situazione attuale della chiesa italiana.

Riflessioni teologico-pastorali

Il divario fra fede e pratica sacramentale

In ordine a una interpretazione teologica della situazione italiana, un fatto globale balza agli occhi: *la quasi totalità degli italiani* si accosta ai sacramenti di iniziazione o di « acculturazione » cristiana (battesimo, prima comunione, cresima, matrimonio, unzione degli infermi, funerale) mentre *solo una minoranza* (che viene valutata attorno al 33-37%) frequenta ordinariamente l'eucaristia e un *numero molto ridotto* (dell'ordine del 5-6%) si sente realmente coinvolto nell'agire ecclesiale. Orbene, questa situazione, nonostante le riserve e distinzioni a cui si presta, può essere qualificata come *teologicamente anormale.*
Il documento della CEI su « Evangelizzazione e sacramenti » ha giustamente sottolineato, in tutta la seconda parte, il legame essenziale che unisce la Parola al sacramento, la *fede* al *sacramento.* È in questo contesto teologico che *la fede appare come componente necessaria della realtà sacramentale.* « Per questo, l'adulto non può accedere al sacramento senza la fede, senza l'adesione a quella Parola, che introduce al sacramento e ne svela insieme il significato; solo così l'azione sacramentale sarà pienamente efficace » (n. 48). Non solo: la fede professata nel sacramento *ha come conseguenza un certo impegno di* « *vita nuova* » secondo la fede, per cui chi riceve i sacramenti « è tenuto a manifestare nella vita quella "novità" di cui è stato reso partecipe; novità che non può limitarsi al compimento di gesti singolari, ma deve esprimersi nel vivere "altrimenti", in modo diverso, la propria vita, perché ispirata e regolata da criteri radicalmente nuovi » (n. 50).

Se questi sono i criteri per valutare una determinata prassi sacramentale, la situazione italiana sopra ricordata non sembra in grado di superare la prova. Certo, è molto difficile, anzi impossibile, misurare il grado di *fede* e di *vita nuova* di quanti si professano cristiani in una società, e certamente la fede degli italiani non coincide con la frequenza domenicale della minoranza « praticante », né può essere misurata la coerenza di vita cristiana col metro della partecipazione alla vita parrocchiale organizzata. Comunque, anche se, come potremo rilevare più innanzi, le frontiere della fede non coincidono con quelle delle tipologie socio-religiose, nessun argomento ci permette di pensare che il numero di veri *credenti*, nel senso genuino del termine, sia superiore in Italia a quello dei praticanti. Ci confermerà in questa conclusione l'esame delle diverse « subculture » religiose descritte dal Burgalassi, dove sarà possibile individuare la presenza di autentici atteggiamenti e valori cristiani, ma non nelle categorie più numerose, e non sempre nella misura teologicamente sufficiente per poter parlare di *fede* e di *conversione*.

Sappiamo d'altra parte che molto frequentemente la *pratica* religiosa, anche abituale, può essere sostenuta da semplici meccanismi sociologici o psicologici perfettamente compatibili con la assenza di libera adesione personale, e quindi di fede. Sembra perciò giustificato concludere che *all'altissima percentuale di pratica sacramentale degli italiani non corrisponde in nessun modo il livello di adesione personale teologicamente richiesto per la corretta posizione di tali atti.* Il sacramento appare perciò teologicamente e pastoralmente snaturato, svalutato, ridotto molto spesso al livello di rito di passaggio o di convenienza sociale, e questo in una misura maggioritaria, dominante, forse dell'ordine del 60 o 70 per cento.[9] Bisogna dire che, se il legame tra Parola e sacramento non è soltanto un fatto teologico *ma anche un imperativo pastorale*, nella pastorale italiana c'è qualcosa di importante che non ha funzionato.

Abbiamo parlato di situazione teologicamente anormale, e tale si presenta di fatto il panorama di una chiesa che « sacramentalmente » comprende la stragrande maggioranza degli italiani mentre « realmente » ne comprende soltanto un gruppo minoritario. Questa situazione è fonte continua di equivoci, di confusioni tra appartenenza giuridica e reale, di perdita di identità cristiana, e compromette alla radice una retta impostazione dei problemi pastorali. Ne è prova la conclusione cui è arrivata l'inchiesta promossa dalla CEI, secondo cui la pastorale italiana, nel suo complesso, *non è di evangelizzazione né di collaborazione con gli altri,* ma è rivolta prevalentemente all'interno, verso i praticanti, secondo la concezione tipica della situazione di cristianità. Siamo certamente di fronte a un problema di fondo, che ci obbliga a una riflessione radicale e invita tutta la comunità cristiana alla ricerca di opportune e coraggiose scelte operative.

La massa maggioritaria degli indifferenti

Secondo i dati sociologici che abbiamo a disposizione, *la maggior parte degli italiani* (all'incirca il 55%) *si trova nella categoria o « subcultura » degli indifferenti,* di quelli cioè che conservano soltanto legami molto sporadici ed esterni con la vita della Chiesa e che vivono praticamente al di fuori di una ispirazione cristiana della propria esistenza. L'importanza pastorale di questo

[9] Non si vuol dire con questo che tali riti sacramentali siano posti in condizioni di insincerità, o di cattiva fede, e neanche si nega il fatto che spesso vadano accompagnati da sentimenti religiosi più o meno autentici. Si esclude soltanto che — da quanto è possibile inferire — abbiano il livello di fede e di significatività richiesto dallo statuto teologico dei sacramenti cristiani.

gruppo deriva non solo dal fatto che sono maggioranza, in termini assoluti, ma anche perché comprende nel suo seno la maggior parte dei *giovani adulti e della classe operaia.* Si sa infatti che nel gruppo dei « praticanti » fanno difetto in forma vistosa i giovani e gli adulti di 18-35 anni, e soprattutto gli uomini, che vanno a ingrossare in forma massiva la fila degli « indifferenti ». Si tratta perciò — in un certo senso — del gruppo che contiene in maggior numero gli elementi più attivi e responsabili della società.

L'estrema diversità di persone appartenenti a questa grande « subcultura » non permette di inquadrarla in un unico tipo di valutazione teologica. Certamente l'« indifferenza religiosa » come fatto maggioritario e in via di espansione merita una attenzione tutta particolare da parte dei responsabili della pastorale, perché costituisce la più vistosa manifestazione del *fenomeno della scristianizzazione progressiva* della nostra società. È qui che si presentano più chiaramente le tracce della *secolarizzazione,* non tanto come concezione riflessa della vita, ma come mentalità concreta e praticamente vissuta. Il predominio dei valori terrestri vissuti nella loro immediatezza, la concezione pragmatica e efficentista della vita, la riduzione « folcloristica » degli atti di religione, contraddistinguono una mentalità molto lontana dalla fede cristiana nel suo senso esistenziale. Ufficialmente si è ancora nella Chiesa, ogni tanto si pongono degli atti « religiosi » tradizionali, ma nel quadro di valori fondamentali della propria vita sono assenti le motivazioni di fede.

Salta agli occhi l'inadeguatezza di una pastorale che continua a considerare questa maggioranza come se fosse ancora « dentro ». D'altra parte, il fenomeno della secolarizzazione non va unilateralmente visto nei suoi aspetti negativi, quasi che l'attaccamento dei nostri contemporanei ai valori terrestri fosse di per sé un ostacolo alla visione cristiana della vita. Sarà importante cogliere nella nuova mentalità le istanze legittime di una promozione del temporale che chiede ancora di essere tenuta presente per un ripensamento globale dell'identità cristiana nel mondo d'oggi.

La minoranza dei normali praticanti

Un terzo all'incirca dei cattolici italiani appartiene al gruppo dei « normali praticanti », dei frequentatori più o meno assidui delle chiese e delle attività parrocchiali, e su di essi si concentra la parte più consistente degli sforzi pastorali della Chiesa. Riflettere sulla « qualifica teologica » di questo gruppo è di evidente importanza.

S. Burgalassi ha già fatto rilevare il fatto molto significativo della predominanza, in questo grande gruppo, di ragazzi, donne e « anziani », almeno nel senso che si nota un calo considerevole di presenze nell'arco dei 18-35 anni. Questa mancanza di « adulti » nel senso pieno della parola spiega in parte il carattere di *infantilismo* che caratterizza in misura notevole l'insieme della prassi pastorale in Italia, come risulta dall'inchiesta della CEI. E qui troviamo uno dei problemi più urgenti della situazione pastorale italiana: il superamento di una concezione pastorale che è « infantile » in un doppio senso: perché rivolge le sue cure preferenziali ai fanciulli e adolescenti e perché mantiene un certo tono e clima di « infantilismo » anche nei confronti delle persone adulte.[10]

Una più precisa caratterizzazione della categoria dei praticanti ci porta a

[10] Un accenno particolareggiato a questo problema pastorale, specialmente in rapporto alla catechesi, si ha in: E. ALBERICH, *Orientamenti attuali della catechesi,* LDC, Torino-Leumann, 1971, pp. 29-42.

esaminare le due « subculture » che, secondo l'analisi di S. Burgalassi, ricoprono praticamente l'ambito di questo gruppo: quella « sacrale-magica » e quella « del modello ufficiale ».

a) Il gruppo più consistente è quello della *religiosità sacrale-magica*, comprendente qualcosa come il 20% della popolazione italiana. I limiti e le imperfezioni di questo tipo di religiosità sono evidenti. Si tratta infatti in larga misura di forme compensatorie di religione, rispondenti a situazioni personali o sociali di insicurezza, di immaturità, di immobilismo. I fenomeni di integrismo religioso e di conservatorismo chiuso, con cui spesso si esprime, ne segna anche la pericolosità e la lontananza dal genuino dinamismo della fede.

b) Più ristretto (attorno al 10-15%) è il gruppo dei *cattolici « del modello ufficiale »*, di quelli cioè che si mostrano sinceramente attaccati alla Chiesa e si distinguono soprattutto per l'ubbidienza ai precetti e agli orientamenti della gerarchia e del magistero. Al loro attivo c'è una concezione aperta e dinamica della religiosità, nonché una seria disponibilità di base per conformare la propria vita secondo i dettami della coscienza cristiana. Di negativo hanno, almeno come possibilità frequente, il pericolo di fissarsi a livelli di immaturità religiosa, sotto forma di passività, adesione acritica, mancanza di discernimento e di iniziativa.

Il gruppo ristretto degli impegnati o « profetici »

Menzione del tutto particolare merita la fetta piccola (3-5 %) ma significativa della *subcultura « profetica »*, la cui importanza ecclesiale va molto al di là della sua ristrettezza numerica, sia perché qualificata culturalmente e religiosamente, sia perché composta in prevalenza da giovani. Si trovano in questa categoria molti gruppi spontanei e comunità di base, tentativi svariati di vivere il cristianesimo in forma nuova, rinnovata e anticonformista; gruppi giovanili impegnati che, pur essendo critici, restano nell'istituzione, parte dei movimenti di contestazione e del cosiddetto « dissenso cattolico ».

In particolare qui fissiamo l'attenzione sulla minoranza più vivacemente contestataria. È bene ricordare che le molteplici manifestazioni di questa minoranza, nella quale non mancano spesso situazioni ambivalenti e anche ambigue, non permettono di dare un giudizio globale e indiscriminato sulla sua rilevanza religiosa e pastorale. Lo stato frequente di contestazione nei confronti della chiesa ufficiale, insieme al rispettivo processo di emarginazione da parte dei responsabili dell'istituzione, impediscono spesso di valutare serenamente le autentiche possibilità di rinnovamento religioso che queste minoranze portano con sé. Ma esse costituiscono certamente un « segno dei tempi », un'esperienza di valore prospettico che può annunciare un futuro ancora difficilmente immaginabile. Nel loro interno vengono vissuti — magari in forme contraddittorie — problemi indubbiamente reali, esigenze nuove di interpretazione della fede e della vita cristiana, e non è privo di fondamento l'atteggiamento critico dimostrato verso le forme istituzionali della chiesa attuale. Il loro apporto alla riflessione cristiana globale non può essere accantonato né giudicato come frutto esclusivo di ingiustificata ribellione.

Non sembra esagerato affermare che uno dei più gravi pericoli per la chiesa italiana attuale è quello di chiudersi nei confronti di questa élite contestataria, privando così la pastorale di uno stimolo potente di rinnovamento e di adeguamento ai tempi. Senza dire che molte esperienze cristiane nuove, nate da una autentica esigenza di rinnovamento, tendono facilmente a radicalizzarsi e a

snaturarsi anche per il vuoto istituzionale di cui sono oggetto. Anche a questo riguardo, la comunità cristiana in Italia è chiamata a ripensare la propria posizione.

I non credenti

C'è infine il gruppo ridotto (non più del 5 %) dei non credenti, di quelli che rifiutano di riconoscersi in una denominazione religiosa. Apparentemente sono i più lontani dalla fede cristiana, ma in realtà possono trovarsi più vicini al cristianesimo di tanti cattolici dichiarati e persino praticanti, come suggerisce lo stesso Burgalassi nella descrizione della subcultura. Si tratta di una categoria che non va assolutamente lasciata da parte, in quanto portatrice di stimoli e valori che possono essere preziosi nel campo della riflessione pastorale. In una società ufficialmente cristiana, dove è così forte la pressione sociale per certe manifestazioni di appartenenza religiosa, la professione di ateismo può rivelare qualche volta notevole coraggio e coerenza non comune con le proprie convinzioni. D'altra parte, non va dimenticato che gli atei italiani procedono in gran numero dal ceto dei credenti, e che molto spesso all'origine del loro ateismo c'è qualche esperienza negativa che può spiegare la vera portata del loro rifiuto religioso. La loro testimonianza può essere una denuncia di alcune contraddizioni realmente esistenti o percepite come tali nella religiosità ufficiale.

Opzioni pastorali

La panoramica presentata sopra costituisce un approccio certamente parziale, lacunoso, fondato su indagini sociologiche che non hanno la pretesa di aver colto con precisione e in tutti i suoi aspetti il quadro della vita religiosa degli italiani. Si tratta, nonostante tutto, di un approccio alla realtà che nei suoi tratti sostanziali appare fondato, e capace perciò di orientare in forma efficace la riflessione pastorale.
È evidente d'altra parte che dalle considerazioni fatte non può essere dedotto un piano completo di conseguenze operative pastorali, che abbisogna di molti altri elementi di giudizio e di sperimentazione. Appare legittimo soltanto tentare un elenco di indicazioni o opzioni pastorali di base, nella misura in cui l'interpretazione fatta sopra lo permette o lo giustifica. Mi pare che si possano esplicitare le seguenti.

1. Opzione per una chiesa di credenti

Bisogna dire addio, definitivamente e senza rimpianti, alla situazione di cristianità.[11] In Italia ci sono di fatto posizioni religiose diverse, non solo nel senso di pluralismo di denominazioni confessionali, ma soprattutto per la varietà di atteggiamenti nei confronti della fede cristiana. Questo pluralismo *non va più considerato come un fatto intraecclesiale,* ma esige che la stessa chiesa cattolica si riconosca come un elemento all'interno di tale pluralismo. Nella situazione odierna, è impossibile tracciare frontiere abbastanza precise

[11] Mons. E. Bartoletti ha sottolineato con energia il necessario superamento della chiesa sociologica, tipica della situazione di cristianità: « Si rende quindi evidente la necessità di un *passaggio da una Chiesa di praticanti a una Chiesa di credenti;* da un cristianesimo di tradizione (o, come dicono altri, "anagrafico", "sociologico") a un cristianesimo di convinzione e testimonianza » (*Evangelizzazione e sacramenti. Ragioni e prospettive di una scelta pastorale,* in « Catechesi », 165 [1973], p. 4).

alla realtà visibile della Chiesa in Italia, data l'enorme sproporzione tra appartenenza giuridica e adesione personale credente. Appare perciò come compito urgente ridefinire i propri contorni in forma realistica e coerente, anche attraverso una *prassi sacramentale* che ricopra, senza oltrepassarlo, l'ambito effettivo dell'adesione personale di fede.

2. Chiesa in stato di missione e primato dell'evangelizzazione

Mons. Bartoletti ha parlato « della *necessità per la Chiesa di porsi consapevolmente in stato di missione*, in maniera più decisa e più evidente che in altri tempi ».[12] La situazione italiana chiede oramai un'azione pastorale che faccia esplodere i quadri angusti del contesto sacramentale tradizionale per rivolgere attenzione e cura alle differenti categorie di persone che si trovano in posizioni molto differenti di fronte al messaggio evangelico. Chiede alla Chiesa di uscire dalla sua problematica intraecclesiale per sentirsi *inviata* al di fuori di se stessa verso tutti coloro che già in qualche modo sono in cammino, anche se si trovano in posizioni molto diverse e magari molto lontane nei confronti della piena adesione al progetto cristiano di vita. Si prospetta così una pastorale che mette in prima linea i compiti della collaborazione, del dialogo, della comprensione, della testimonianza disinteressata e generosa verso tutti.
Siamo nella linea, forse in una forma più radicale e marcata, del *primato dell'evangelizzazione* proclamato dai vescovi italiani nel loro documento (n. 61). È veramente un *salto di qualità* [13] che, se portato avanti senza tentennamenti o compromessi, può determinare un volto veramente rinnovato e un futuro aperto alla comunità cristiana in Italia.

3. Superamento dell'infantilismo con la preferenza per gli adulti

La prassi pastorale odierna, ispirata ancora sostanzialmente alla situazione di cristianità, dà un peso preponderante alla cura dei piccoli, in quanto generazione nuova che deve essere iniziata nella società credente dei grandi. In una società pluralistica e largamente secolarizzata, il centro gravitazionale va invertito: *lo sforzo preferenziale deve riguardare il mondo degli adulti*, quindi gli operai, i professionisti, i genitori, i giovani adulti, ecc., attorno ai quali e in rapporto ai quali riavrà il suo senso l'azione pastorale presso i più piccoli. Inoltre, il superamento dell'infantilismo deve riguardare pure l'aspetto qualitativo e le strutture stesse della prassi pastorale, nel senso che gli uomini del nostro tempo vogliono essere trattati *da adulti* e chiamati a forme autentiche di *partecipazione* che superi definitivamente lo stato di minorità ecclesiale in cui finora sono stati tenuti.

4. Purificazione della religiosità sacrale e denuncia degli integrismi

Nei confronti della religiosità popolare, si impone forse più che nel passato la necessità di *accelerare il processo di purificazione*, ripensando il rapporto *tra fede e religione* e ponendo in esercizio più coraggiosamente la funzione critica della fede nei confronti delle manifestazioni religiose tradizionali. Di particolare gravità si presenta il compito di *denunciare la posizione integrista* di chi identifica la fede cristiana con alcune sue manifestazioni del passato, bloccando e ostacolando il dinamismo di rinnovamento della Chiesa e della testimonianza cristiana in un mondo che cambia.

[12] *Ibid.*, p. 4.
[13] *Ibid.*, p. 3.

5. Rivalutazione della minoranza « profetica » e dei gruppi di base

Di fronte a tutta la frangia inquieta e contestatrice, spesso raccolta attorno a movimenti, riviste, gruppi e comunità che non risparmiano critiche alla chiesa istituzionale e si fanno promotori di un modo nuovo di vivere il cristianesimo, l'atteggiamento responsabile della comunità cristiana non dovrebbe essere l'emarginazione, il silenzio o la repressione, ma piuttosto *il cammino esigente e faticoso del dialogo, della comprensione, della riflessione e del ravvedimento.* Una chiesa veramente mossa dallo spirito del Vangelo non deve aver paura di riconoscersi anche in forme diverse da quelle tradizionali e soprattutto di discernere con coraggio quanto di giusto c'è nelle critiche di cui è oggetto. L'esigenza pastorale di cui parliamo non è certo di facile attuazione. Essa chiede anzitutto alla chiesa italiana di promuovere senza indugio un *dialogo* e uno sforzo di *chiarificazione* che porterebbe certamente a ridurre tensioni e estremismi. Esige inoltre la rinuncia a un certo *atteggiamento paternalista* che acconsente di riallacciare i ponti solo se i « figli ribelli » dimostrano ravvedimento e sono disposti a reintegrarsi. Essa suppone anche l'accettazione larga e ponderata del *pluralismo intraecclesiale*, in termini e proporzioni finora sconosciute e con i soli limiti della fedeltà alle norme veramente essenziali dell'identità cristiana. Si esige finalmente una sincera *volontà di conversione*, nella misura in cui si scopre che la contestazione, nonostante l'ambiguità e l'esasperazione di molte sue forme, è davvero fondata su situazioni e aspetti innegabilmente discutibili della nostra realtà ecclesiale.

6. Collaborazione con tutti per la trasformazione della società

Nel clima di apertura e di missione che deve caratterizzare la Chiesa nella società italiana, prende importanza l'esigenza di un impegno tenace e disinteressato per la promozione dell'uomo, in tutte le sue forme, e per la trasformazione della società secondo un modello che l'avvicini un po' di più al progetto di Dio. Questo impegno costituisce oggi come il banco di prova dell'autenticità della presenza cristiana nel mondo, e vuole i cristiani a gomito a gomito con quanti lavorano con buona volontà per instaurare un ordine sociale meno disumano e ingiusto. La sincerità di questo compito sarà anche misurata dalla capacità di superare vecchi steccati e blocchi ideologici, aprendosi a una collaborazione con tutti che, al di là delle etichette, punti veramente sui traguardi umanizzanti del mondo attuale.

* * *

Queste sono le conclusioni suggerite dalla lettura della situazione religiosa italiana, così come è stato possibile analizzarla e descriverla. Sono suggerimenti offerti alla riflessione delle comunità, nel momento in cui si approfondiscono i termini del piano pastorale lanciato dai vescovi italiani. A qualcuno sembreranno complessi e ardui: certamente ci spingono verso orizzonti nuovi che ancora non riusciamo a intravedere. Essi ci obbligano a « riavvicinarci alla speranza, che è la legge biologica che muove il mondo », come ha ricordato Anna Riva nel suo articolo. Essi si incontrano tutti nella preoccupazione di *dare credibilità alla Chiesa*, in un momento che vede tale credibilità largamente compromessa. Ed è nella misura della sua riacquistata credibilità che la Chiesa di oggi potrà svolgere una vera evangelizzazione.

catechesi per età

VANGELO E SITUAZIONE PSICOSOCIOLOGICA DI CIASCUNA ETA'

SPUNTI DI ANALISI

PIETRO DAMU - MARIO FILIPPI
UBALDO GIANETTO - GIACOMO M. MEDICA

Questo contributo intende portare
l'attenzione degli operatori pastorali
sulla situazione specifica delle singole età
nei confronti della maturazione cristiana
a cui sono chiamate.
Esistono delle difficoltà,
delle opposizioni alla progressiva conversione,
dovute alla condizione psicologica di ciascuna età
e all'azione combinata della psicologia
e dell'ambiente socioculturale in cui si vive.
Ma esiste anche apertura, disponibilità
all'approfondimento esistenziale del Messaggio.
Il contributo che offriamo
vuole appunto aiutare gli operatori della catechesi
a scoprire carenze e potenzialità,
con lo scopo evidente
di creare una base di conoscenze che permetta
una progettazione pastorale adeguata.
In particolare, di ciascuna età si evidenziano:
i tratti essenziali del cambiamento avvenuto
e le cause che l'hanno provocato;
le esigenze o attese che ne sono derivate
nei confronti del Messaggio;
le situazioni, i momenti e i punti forza
in cui innestare l'intervento pastorale
diretto a favorire la crescita nella fede.
La descrizione della situazione
psico-socio-religiosa di ciascuna età
non sarà esaustiva ma procederà per flash,
illuminandone gli aspetti salienti.
Come fonte indiretta e punto di riferimento
possiamo indicare le riflessioni in proposito
maturate nella preparazione dei nuovi catechismi;
più direttamente ci si è ricollegati
ai migliori studi di pastorale catechistica.
Abbiamo detto che questo contributo
offre le basi per un progetto pastorale specifico
a livello di ciascuna età.
A proposito di tale progetto
si fanno qui soltanto degli accenni,
mentre lo sviluppo metodologico
viene rimandato al numero di aprile.

Introduzione

Pastorale e scienze dell'uomo

Il DB al n. 128 ricorda che « la catechesi deve raggiungere gli uomini nel tempo e nel luogo in cui essi operano, vale a dire nella situazione di vita che è loro propria ». Al n. 129 afferma che « grande vantaggio i catechisti possono trarre dalla riflessione più seria delle scienze antropologiche moderne ». « Il catechismo dei bambini » riprende lo stesso concetto e definisce i vantaggi e i limiti del ricorso alle scienze umane nella catechesi: « C'è il rischio di confidare in esse, come se solo da queste scienze potesse venire la salvezza. C'è il rischio di rifiutarle, come se fossero per sé contrarie alla Parola di Dio, o comunque inutili. Occorre studiarle sul piano della competenza scientifica, della capacità tecnica e dell'esperienza professionale, riconoscendo il senso e il limite di ciascuna di esse e confrontandole con i valori spirituali » (CdB 97).

Conoscenza dei soggetti e Messaggio

Lo studio dei soggetti della catechesi nella situazione concreta della loro esistenza non mira soltanto a facilitare e a rendere più fecondo l'approccio fra Annuncio e destinatario, ma favorisce una comprensione più profonda e attuale del Messaggio stesso, che rivela aspetti nuovi e inediti ogniqualvolta è messo a confronto con la verità delle situazioni.
Noi vogliamo fermare qui la nostra attenzione specificamente sulla situazione « età ».

Certo, non esiste un *cristianesimo dei bambini e dei fanciulli, diverso da quello dei giovani e degli adulti*; però lo stesso Messaggio, confrontato con la vita, le esperienze, le esigenze, le reazioni di ciascuna età, manifesta potenzialità e ricchezze che ne rivelano come un volto nuovo.
Per es., i valori della confidenza, della fiducia, della semplicità, della meraviglia, dello stupore, della lode, del ringraziamento..., valori profondamente cristiani ed evangelici, trovano nei bambini e nei fanciulli il loro momento forte, e sono occasione, anche per gli adulti, di riscoprire tratti originali della vita cristiana da loro facilmente trascurati.

Azione pastorale e situazioni concrete dell'esistenza

In particolare, lo studio della situazione psicologica di ciascuna età, con la scoperta dei ritmi di crescita, delle aperture e delle allergie, dei bisogni e delle saturazioni, degli strumenti di conoscenza, delle reazioni affettive, delle aperture sociali, della maturazione della coscienza morale... permette di preparare con intelligenza e amore il terreno per una feconda seminagione della Parola di Dio.
Infatti, come dice bene il DB al n. 134, « ogni età dell'uomo ha il suo proprio significa la sua propria funzione per il raggiungimento della maturità...
Errori o inadem i a una certa età, hanno talora conseguenze molto rilevanti p dell'uomo e del cristiano. Così pure, una sana educazione t consente a ciascuno di vivere sempre come figlio di Dio, secc , ed è garanzia del progresso spirituale ».
Da quanto è stato necessità per gli operatori pastorali di un impegno serio nell zione psicoreligiosa non soltanto dei soggetti ai quali più d la loro azione educativa, ma anche di quelli delle età infe r poter dare al proprio lavoro un contesto ampio, verame
Questo giustifica la s i una trattazione unitaria della metodologia catechistica, i ni per età si richiamano reciprocamente e si innestano s

00139 ROMA
BUCCIARELLI PROF CLAUDIO
P ATEN SALESIANO 1

Schematizzazioni per et i singoli

Si è detto che l'azione pasto onto delle potenzialità, esigenze, situazioni proprie di ciascuna . . . questo punto qualcuno potrà chiedersi che significato abbiano pastoralmente le schematizzazioni per età, se è la persona nella sua originalità che bisogna raggiungere, quella persona che è mondo a sé, inconfondibile e inimitabile.
È bene ricordare che, al di là dell'irrepetibilità dei singoli individui, esistono punti in comune, « leggi psichiche costanti », tappe obbligate nel processo graduale di maturazione, che si ripetono fondamentalmente — anche se con molte varianti personali — in tutti.
Si può quindi parlare legittimamente di fisionomia specifica di una certa età o periodo di maturazione, in quanto caratterizzati da tratti peculiari, che potremmo chiamare « dominanti psicologiche ». Come è evidente, si tratta di schemi che sono frutto di generalizzazioni e non possono quindi essere applicati materialmente ai singoli soggetti; l'utilità di essi sta soprattutto nella loro funzione di stimolo e di guida per una lettura più critica e approfondita delle situazioni individuali.

Gli adulti

Per una pastorale di Chiesa adulta, di comunità « credente »

Tutta la vita deve divenire « cristiana », profondamente motivata e orientata da Cristo in estensione e in intensità; e poiché la vita è sempre in divenire, è preoccupazione pastorale d'ogni tempo, e tanto più oggi, che il Messaggio di Cristo la accompagni in ogni sua età, in una evangelizzazione costante rivolta alle persone, ai gruppi, alle comunità, con viva sensibilità apostolica che l'adegui alle concrete situazioni dell'esistenza (cf DB 181; 75-77).
L'autentica fedeltà a Dio e agli uomini, che è postulata dal mistero della Incarnazione (DB 160-162; 96), dev'essere impegno continuo di studio e di attuazione, per evitare il pericolo sempre presente di eludere nella realtà o la fedeltà agli uomini, o la fedeltà a Dio. È forse il grande dilemma — in fondo sempre risorgente, ma oggi acuito — in cui si dibattono opposte correnti di fronte alla scristianizzazione attuale e nell'incertezza di trovare i giusti metodi per evangelizzare effettivamente il mondo. Infatti, ciò che è anche più difficile a individuare sono le cause vere e profonde per cui gli uomini d'oggi non accettano Cristo o accettandolo non vivono realmente il suo Messaggio.

Le comunità credenti di Paolo

Un punto di riferimento, per ogni indagine e programmazione pastorale, un fatto che sorprende sempre chi lo considera e lo studia a fondo, è il vedere come si è attuata la prima evangelizzazione da parte degli Apostoli, e in particolare da parte di Paolo. Di fronte al mondo pagano egli si è tipicamente « situato » nelle condizioni ambientali e personali degli adulti ai quali si rivolgeva per evangelizzare Gesù Cristo.* La sua fedeltà a Dio e agli uomini non aveva pencolamenti, soprattutto il suo spirito era di assoluta adesione al piano di Dio di « incentrare tutto in Cristo » (*Ef* 1,10). Così egli ha creato le prime comunità cristiane, comunità di « credenti in Cristo ».
D'altra parte, proprio di fronte a questa Chiesa primitiva, che noi siamo tentati di pensare genuinamente perfetta e santa, ci troviamo sovente — nelle stesse denunce di Paolo — a costatare difficoltà, preclusioni, inadempienze, deviazioni, tradimenti, si direbbe a getto continuo, e con più fosche previsioni da parte di Paolo per l'avvenire, come appare dalle lettere pastorali.

È necessario studiare a fondo il problema pastorale degli adulti

Questa riflessione non vuol essere una evasione dal problema pastorale d'oggi, tutt'altro; vuole soltanto allargare l'orizzonte perché, nella considerazione delle difficoltà attuali di fronte all'urgenza dell'evangelizzazione, non si guardi solo un aspetto e tanto meno lo si ritenga l'unico. Semmai una istanza emerge sempre più viva è quella di *uno studio veramente approfondito,* non unilaterale, non in senso univoco, ma ampio, motivato e motivante, capace di proporre iniziative e di stimolare verso gli uomini l'atteggiamento spirituale della carità di Cristo (cf DB 160-161).
Ciò era necessario dire, non tanto per scusare l'esiguità delle indicazioni seguenti, quanto per stimolare ad allargarle, ad approfondirle, in queste prospet-

* Contenuti e stile di autentica predicazione agli adulti è la condotta di Paolo con i Tessalonicesi. Cf M. Galizzi, *Una Chiesa giovane,* LDC, 1973.

tive, con questo spirito. Non ci si rende mai sufficiente conto della necessità che si formino degli autentici « credenti » in Cristo, e di ciò che si deve fare per questo.
D'altra parte, l'articolo si pone in continuità con la duplice trattazione di gennaio (pp. 29-36) e rimanda i lettori della Rivista al mio articolo, « Per una catechesi degli adulti qualificata » (n° 126, ottobre 1972, pp. 9-20). Inoltre, quanto viene detto negli articoli precedenti riguarda evidentemente in modo speciale gli adulti. Proposte metodologiche più puntuali e dettagliate verranno offerte in seguito.

Tappe progressive di maturazione cristiana

Non basta una evangelizzazione momentanea e una conseguente catechesi svolta a modo di conferenze; si deve offrire un vero « corso », bisogna percorrere metodicamente di età in età un « itinerario » con tappe progressive e mete ben definite. Vi è in questo una necessità psicologica, perché l'uomo continua sempre ad evolversi ed è chiamato a maturare sempre. La mentalità non è qualcosa di statico, di immutabile, di acquisito una volta per sempre. Anche senza avvedersene si acquisiscono nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti, si subisce l'influsso dell'ambiente, si va soggetti a prove e tentazioni che differenziano la loro base di attacco col mutare degli anni e delle situazioni, sopravvengono nuovi interessi e altri scompaiono o passano nelle retrovie. Insomma: la vita presenta sempre nuovi problemi, mette l'uomo in crisi quasi giorno per giorno.
Queste « crisi » sono meno appariscenti, forse, ma più profonde nell'età adulta: crisi dell'azione, dell'insuccesso, della delusione, della « non incisività nell'ambiente », crisi dei cinquant'anni, della « pensione », del domani... E tutto ciò non tocca l'uomo soltanto esteriormente e nella sfera puramente profana; lo tocca intimamente e là dove si radica la sua fede cristiana o comunque religiosa. Ecco perché la fede deve essa stessa rinnovarsi e interessare la vita proprio in ogni nuova situazione. *È tutto l'uomo che crede o non crede, che vive o non vive la propria fede* (cf DB 36; 39-44).

Formazione della mentalità « cristiana »

La fede è una conoscenza penetrata nell'intimo della persona per esservi fonte di azione (DB 36-37), per divenire « mentalità del cristiano » che pensa, giudica, sceglie, agisce, opera come Cristo (DB 38; 60). Ma la persona è un tutt'uno; la persona non diviene « cristiana », se non lo è nella sua interiore unità (DB 53; 159). Per questo l'uomo ha sempre bisogno di approfondire e rendere sempre più personale la sua conoscenza di Cristo e di tutto il suo mistero (DB 39; 74) per giungere a una « ratifica personale della propria fede » (DB 41) in ogni età della vita; di maturare la sua appartenenza a Cristo nella Chiesa (DB 43ss), per integrare tra loro nelle concrete situazioni fede e vita (DB 52-55). La fede è conoscenza viva, relazione personale a un « tu », a Dio. A tutto l'uomo, così com'è in ogni momento di vita, la fede ha le sue scoperte da agevolare, la sua interpretazione e il suo messaggio da offrire. Oggi, questo è reso tanto più urgente dall'accelerazione della storia (cf DB 132), dal vortice dei nuovi problemi, per cui è necessaria una adeguata « *educazione permanente* » umana e cristiana.
D'altra parte, bisogna riconoscere che la pastorale non si è adeguata ai tempi e che ha permesso una crescente mancanza di formazione cristiana. Ci si è

troppo contentati dell'usuale « predicazione » e questa è divenuta troppo avulsa dalla vita, moraleggiante e non stimolo alla creatività personale e comunitaria. Tanto che gli adulti, ora, non sospettano neppure il bisogno di nutrire e sviluppare la propria fede (DB 123-124). Eppure, sono gli adulti che creano una comunità di « credenti » in cui vengono alla fede le nuove età. Si è lasciato che si formasse un ambiente del tutto « profano », in alternativa e in opposizione a ogni senso religioso, e lo si è affrontato male, sullo stesso terreno di opposizione, o di alternativa, invece di fermentarlo dall'interno, mostrando come « la fede non allontana dalla storia, ma svela in essa le intenzioni di Dio, riversando luce nuova sulla vocazione integrale dell'uomo » (DB 43,c).

NEL DINAMISMO OPERATIVO DELL'ETÀ ADULTA

L'età adulta al centro dell'arco della vita umana

L'uomo raggiunge la sua pienezza, normalmente, verso i 35 o i 40 anni, in un equilibrio proprio, stabilizzato nel suo dinamismo. È « adulto » in maniera completa l'uomo che ha fatto le sue scelte fondamentali — vita familiare, professionale, sociale, politica — e svolge il suo ruolo nell'ambiente in cui si è inserito (cf DB 140); quando cioè può realmente agire in maniera personale, secondo le sue possibilità, essendosi assestato e avendo superato le prove, assumendo in proprio le sue responsabilità per sé e per gli altri, con capacità di esservi fedele; sapendo ricominciare ogni giorno e perciò sapendosi « ricaricare » costantemente, con pazienza, rinnovandosi. Chi non sa accettare responsabilità e farvi fronte; chi si disinteressa, chi si chiude in se stesso, non è diventato psicologicamente adulto, anche se lo è per età. Per essere tale bisogna « essere-nel-mondo », essere « inserito », « essere-per-il-mondo », essere « operante ». È veramente adulto chi sa essere responsabile per sé e per gli altri, per l'oggi e il domani.

Ciò che meglio esprime la realtà integrale dell'uomo è la « maturità », che significa completezza, armonia, dinamismo vitale, integrati fra loro in quel complesso unico e irripetibile che è la sua « personalità ». Questa maturità che non è mai totale si raggiunge per tappe successive, attraverso parziali maturazioni che concorrono nel loro insieme ad armonizzarsi nel tutt'uno della personalità. Idealmente è possibile che ciò si verifichi su tutta la gamma delle parziali maturazioni; concretamente però non vi è individuo « adulto » in senso integrale, che sia perfettamente maturo come persona sotto ogni aspetto. Pur senza creare l'uomo « squilibrato », vi possono essere nell'adulto dei parziali, settoriali squilibri, cioè dei mancati sviluppi che rendono meno armonica la sua personalità. È il caso, ad esempio, dell'adulto battezzato che non ha sviluppato la propria fede (cf DB 123-124). Ciò può essere avvenuto per molte cause, che non è il momento di analizzare, mentre interessa qui affermare che sono sempre possibili e doverosi dei ricuperi, delle maturazioni suppletive, che rientrano nell'istanza generale oggi tanto sentita di una « educazione permanente » (cf DB 134; 98,b; 139; 140; 159).

Una fede adulta nel dinamismo della vita

La fede tocca l'uomo adulto in particolare nel suo « dinamismo operativo », proprio nel suo essere « adulto », e « per » il suo essere adulto. La fede ha un suo apporto di cui l'uomo deve valersi, appunto in rispondenza delle sue possibilità, delle sue situazioni.

Fede, stimolo all'azione

Di fronte al pericolo che la sua operatività divenga una routine quasi meccanica senza una idealità profondamente umana che la sostenga, o al pericolo che sopraffaccia le sue stesse libere scelte e quasi lo travolga nel suo vortice, una fede illimitata e convinta diviene stimolo e forza di azione più cosciente e più libera. È qui che bisogna allora puntare.
Non è poca cosa per l'adulto « sapere » per fede che « nessuno dei suoi onesti impegni temporali è vano », che egli può e deve, in Cristo, « sentirsi solidale con tutta la storia, con tutti gli uomini, con tutto il mondo » (DB 68).
Non è poco stimolante per lui « sapere » di essere chiamato, in Cristo e con Cristo, a operare per la salvezza del mondo, proprio attraverso la sua azione temporale, perché « in Gesù Cristo l'umanità può divenire più responsabile, più impegnata, più fraterna » (DB 122).
Ecco degli aspetti, dei temi della fede che devono essere sviluppati per l'adulto, in maniera da agganciarlo proprio là dove è un punto forte del suo essere adulto, nel suo dinamismo, e come correttivo delle sue possibili deviazioni, non solo, ma soprattutto come elemento di trascendenza cristiana.

Fede, forza di superamento

Per altro, l'adulto può subire dei ripiegamenti, non solo per stanchezza, ma perché troppo preso da cose esteriori, e quindi ricadere in difetti di carattere, di relazione, di orientamento di vita, che possono guastare notevolmente ciò che in tali settori egli era venuto maturando. La fede, pertanto gli si offre come
– forza di superamento, per vincere ciò che sembra impossibile vincere, per tendere alla liberazione integrale, per trascendere i limiti che coartano l'uomo, per vincere crisi di efficientismo e di autoaffermazione, per avere il coraggio di presentarsi in piena confidenza a Dio (DB 65) nel Cristo;
– forza di superamento del proprio egoismo, della propria autosufficienza in definitiva illusoria, per vincere le proprie manchevolezze, stanchezze, pretese, ribellioni, in una « conversione » che sempre si rinnova, perché la speranza la anima e la stimola.
Ecco nuovamente su che cosa far perno nel presentare gli « aiuti » che la benevolenza del Padre non ci lascia mai mancare nel suo piano di salvezza che si impersona nel Cristo, « uomo fra gli uomini », che ha vinto per noi le prove e le tentazioni della vita e che ci offre il suo Spirito di fortezza, di sapienza, di consiglio, di pietà (cf *Is* 11,2), operatore di speranza, di gioia, di pace (*Rom* 15,13), che produce in chi lo accoglie, per operare nella libertà e nella carità, dei frutti di vita cristiana concreta: « poiché lo Spirito è la nostra vita, che egli ci faccia agire così » (*Gal* 5,13-25).

Fede, spazio comunitario

Ancora: siccome la vita umana è vita sociale e comunitaria e lo è tanto più nel Cristo, contro ogni separatismo e ogni forma di non collaborazione, la fede diviene forza di azione comunitaria, nel Regno di Dio e per il Regno di Dio, in un sempre nuovo equilibrio di integrazione tra fede e vita, coinvolgendo tutta la propria vita e azione con la vita e azione degli altri in un unico atteggiamento filiale-fraterno verso Dio e il prossimo.
Vi è qui tutto un ampio campo di impegno sociale, politico, apostolico, da presentare al dinamismo operativo dell'adulto che vuole maturare nella sua identità cristiana.

NELLA PIENA MATURITÀ DELL'ESISTENZA

L'uomo che ha raggiunto l'età matura

Ad un dato momento dell'esistenza, raggiunto il sommo dell'arco della vita, inizia una lenta parabola discendente, vi è un certo rallentamento nella corsa vitale, ci si rende più conto dei limiti dell'uomo e dei propri limiti personali, cominciano disgusti, stanchezza, disillusioni; si ha però maggior capacità di giudizio, di critica oggettiva. Per alcuni ciò avviene precocemente, per altri in ritardo. È l'età che va dai 40 ai 65 anni, in un margine largo.
Ma, evidentemente, tutto ciò che riguarda l'uomo non è mai un assoluto e si realizza con una gamma pressoché illimitata di variazioni, di sfumature, di combinazioni con altri elementi. D'altra parte, gli stessi elementi negativi offrono nuove possibilità di superamento che hanno grande valore, come dimostra la vita di molti e in particolare di tanti santi e sante. « Una battaglia è perduta; c'è tempo di vincerne un'altra! ». È ben nota la frase di Napoleone dopo la sconfitta di Marengo che egli trasformò in vittoria. Nella vita ciò è anche più possibile che sul campo di battaglia, e la vittoria o le vittorie saranno magari di tutt'altro genere che non siano state le sconfitte o la sconfitta. Qui si innesta l'apporto della fede, la prospettiva escatologica in una incrollabile speranza.

Ulteriori maturazioni

Non solo può maturare la saggezza, mentre altre forze diminuiscono, ma una autentica accettazione di sé, un impegno effettivo di non lasciarsi andare, possono maturare una virtù più virile, più pura, più disinteressata, più umile, e per tutto ciò, più vera, una santità costruita senza illusioni e quasi o addirittura senza saperlo e magari pensando il contrario.
Ritorna la tentazione di indietreggiare, di evitare pericoli latenti, di accomodarsi, di non sprecare gli sforzi, di cercare evasioni in qualcosa di poco conto in cui si riesce, di procurarsi nuovi piaceri, nuovi amori; insorgono tentazioni di pessimismo, di fatalismo, forse magari di disperazione. Eppure l'uomo maturo ha ancora in sé tante forze positive, tante capacità di ponderatezza, di giudizio, di azione.
In tale stato, il superamento di tutto ciò che è negativo creerà un nuovo equilibrio più stabile, più consapevole, più maturo, in senso umano e cristiano. L'uomo è chiamato a maturare sempre, e la fede gli offre sempre nuovi aiuti.

Una fede davvero matura nell'uomo maturo

Abbiamo accennato fin dall'inizio che « maturità » significa completezza, armonia, sintesi di molti elementi. L'uomo maturo può avere della fede una « comprensione » più piena, può abbracciare più completamente il piano di Dio in tutte le sue fasi. « Giunto a maturità, egli saprà trovare nella sua fede una risposta coerente e tempestiva ai molti interrogativi che gli si pongono » (DB 80,c). E ciò perché « in una fede matura, ogni tema e ogni problema si armonizza nel mistero di Cristo » (*ivi*, titoletto).
« Il messaggio della fede può sorreggere — il cristiano che è costretto ad andare contro corrente — se diviene per lui prospettiva organica e dinamica di tutta l'esistenza, luce di Dio nella sua vita » (DB 53,c).
Bisogna fare in modo che la catechesi presenti « l'intero mistero di Cristo, con tutta la pienezza delle sue implicazioni e dei suoi sviluppi » (DB 74,b), così che coinvolga la totalità dei valori umani della vita dell'adulto, in maniera

che ciascuno possa « muoversi dall'esperienza di ieri, verso l'esperienza di oggi e quella di domani » (DB 173,a), « concentrando progressivamente tutto attorno al naturale nucleo unificatore: il mistero di Cristo; dando significato e gerarchia di valore alle varie parti, integrando gli elementi nuovi con quelli acquisiti » (DB 174,a).
Nella dimensione soggettiva, la fede dev'essere forza di fiducia e di speranza, sicurezza che l'amore di Dio è maggiore di ogni nostro senso di colpa (cf *1 Gv* 3,19-20). Dev'essere quindi una forza di purificazione e di liberazione dalle autosufficienze, dalle inquietudini, dalle ingiustizie d'ogni forma e contro chiunque; dev'essere nello stesso tempo una più piena e più cristiana coscienza del valore dell'uomo, del suo posto e della sua azione nel piano di Dio.

NELL'ETÀ DEL COMPIMENTO CHE È LA VECCHIAIA

Età di declino e di avvio a nuova vita

La vecchiaia, più che declino è compimento, avvio a nuova vita. Così, certo, nel Cristo. Questa età preziosa, in cui la persona umana giunge alla sua più piena maturazione, anche se latente e inavvertita, non va trascurata, non va lasciata pastoralmente da parte. Una vecchiaia gioiosa è spesso altrettanto simpatica quanto una giovinezza gioiosa, e forse anche più, perché può essere più saggia, più vera. Se è reale che fisicamente la vecchiaia preannuncia una conclusione, spiritualmente questa conclusione può chiudersi in bellezza e la fede vi può contribuire in maniera molto determinante.
La vecchiaia può rivelare in modo più pieno e globale il senso della vita, come da un'altura si vede bene tutto il cammino percorso. In tale prospettiva, una vecchiaia serena può essere molto illuminante. La vecchiaia può far acquisire più vivo il senso della propria personalità, del proprio essere, mentre va scemando l'attività esteriore; può far meglio sentire quanto è più importante l'atteggiamento interiore del proprio agire in confronto della esteriorità dell'azione. Gli antichi sapevano apprezzare la vecchiaia. Oggi, forse, se ne vedono prevalentemente i lati negativi.
Certo, il vecchio vede messa alla prova la saldezza del suo dominio di sé, può essere tentato di egoismo, di risentimento, di ripicco, di acidità, di malumore, di dispetto davanti a incomprensioni, a denigrazioni, a indifferenze e trascuratezze... Può sentire acuto il senso dell'emarginazione, dell'inutilità nella comunità umana, dell'essere più o meno palesemente sopportato. Può provare il rimorso di non aver saputo o voluto dare ai propri cari prove più tangibili del suo amore, di non aver educato i propri figli, di aver tradito la fedeltà coniugale e familiare.
Per molti, una vecchiaia lucida può essere un esame di coscienza e può ingenerare un affanno a volte incontrollabile di fronte al proprio futuro.

Una fede che vede in Gesù crocifisso e risorto la grande speranza

È la prospettiva globale della fede che deve rassicurare l'anziano, il vecchio: la sua vita non è volta alla fine ma al «compimento », è lo schiudersi nella vita piena, intramontabile. Ciò che attende il vecchio non è la fine, ma il grande « futuro »: l'inizio senza fine. La vita terrena ha un traguardo che non è semplicemente « un passar oltre » dopo un lungo itinerario, ma è l'« avvio », l'« entrata » alla vita. Il pentimento può ricuperare tutta un'esistenza.
Le nuove prospettive dell'escatologia danno un senso più pieno all'esistenza anche e più nella vecchiaia: i vecchi sono testimonianza dell'esistenza nuova,

dell'esistenza pasquale di risurrezione e di vita eterna. Cristo è morto per i peccatori. Una grande fiducia in lui apre come al buon ladrone il paradiso. La fede mostrerà nella pazienza, tanto necessaria ai vecchi, con sé e con gli altri, una testimonianza di « martirio » incruento ma non meno purificante, forse. Mostrerà nella benevolenza verso gli altri la maturazione più simpatica del senso della vita, che è avvio, lotta, affermazione, ma specialmente compimento, comunione: il vecchio più degli altri lega insieme le varie età.
La « morte cristiana » è la speranza raggiunta, il desiderio compiuto: è ingresso nella vita, nella felicità, nella comunione piena con Dio e con gli altri.

GIACOMO M. MEDICA

I giovani

Quanto ora viene detto, in maniera estremamente sintetica, sulla condizione dell'età giovanile nei confronti della maturazione cristiana presuppone il discorso sulla situazione socioculturale, e conseguentemente socioreligiosa, fatto nelle pagine precedenti: è il contesto a cui si rimanda per una esatta comprensione. Qui solo alcune puntualizzazioni, adeguati sviluppi in seguito.

La necessità di conoscere i giovani

Siamo tutti convinti che è necessaria una buona conoscenza dei giovani per poterli aiutare, in maniera corretta ed efficace, nel loro processo di maturazione religiosa. Questa conoscenza, infatti, ci permette di approntare opportunamente programmi, metodi, contenuti o, per lo meno, ci fa evitare iniziative decisamente controproducenti nei confronti della loro maturazione.
Come per ogni età e situazione, anche per quella giovanile, l'« evangelizzazione » implica il dialogo o incontro vitale fra la Parola di Dio e la condizione concreta dell'uomo: l'operatore pastorale, che ha il compito di guidare a questo incontro, deve conoscere bene entrambi i soggetti in dialogo per essere pienamente « fedele a Dio » e « fedele all'uomo » (DB 160).

Significato e limiti del contributo

Non si ha certamente la pretesa di offrire, in poche pagine, una sintesi psicosociologica esauriente della condizione giovanile: per rendersi conto dell'impossibilità di tale impresa, basti pensare alle difficoltà provenienti dall'estensione cronologica dell'età presa in considerazione (grosso modo dal termine della scuola dell'obbligo fino agli anni in cui normalmente si consolidano le scelte tipiche dell'età adulta), e alla complessa azione della società d'oggi che provoca numerosi e profondi mutamenti nella configurazione classica dell'età giovanile, quale veniva descritta nei trattati di psicologia evolutiva.
Ci accontenteremo semplicemente di evidenziare alcuni tratti essenziali, preoccupati quindi non della completezza scientifica, ma della funzionalità pastorale, ispirandoci abbondantemente alle riflessioni sul tema in questione sviluppate in più posti da G. Negri e riprese in seguito anche da altri catechisti. (*)

* Di G. NEGRI si veda soprattutto: il saggio dal titolo « Catechesi giovanile. Aspetto psicologico », in *Educare,* vol. III, Pas-Verlag, Zürich, 1964, pp. 435-446 (si legge ancora con interesse e utilità); e, inoltre, l'articolo: *Divergenze, convergenze, punti di innesto per una proposta di educazione cristiana dei giovani,* in « Note di pastorale giovanile », 12, 1970, pp. 33-42.
Per una ripresa e uno sviluppo delle idee di G. Negri si veda, per esempio: C. BUCCIARELLI, *Realtà giovanile e catechesi,* vol. I, LDC, Torino-Leumann, 1973, pp. 55-86.

Schema della trattazione

Tralasciando l'analisi degli atteggiamenti e comportamenti superficiali (difficile da fare e meno urgente per il nostro scopo), cerchiamo di cogliere *le linee di fondo, le « costanti »*, se così possiamo chiamarle, dell'animo giovanile.
Concretamente consideriamo dapprima le *scelte che introducono il giovane nella condizione di adulto*, poi i *tre dinamismi di fondo* destinati alla costruzione della personalità matura, quindi le *convergenze e divergenze* della situazione del giovane di fronte al Vangelo.
L'importanza pastorale della sintesi che proponiamo sta soprattutto nell'offrire un buon quadro di riferimento, una griglia utile per la lettura della complessa realtà giovanile con cui si è a contatto.
Concluderemo rilevando la *necessità per il giovane di un'esperienza forte del cristianesimo*, che sia un reimpostare su basi più adeguate la scelta di fede, la visione del mondo e, conseguentemente, l'impegno nella vita.

Le tre grandi scelte dell'età giovanile

Si può dire che la scelta di stato civile, la scelta professionale definitiva, la scelta politica siano quelle che caratterizzano inconfondibilmente l'età giovanile, al di là del puro computo in anni.
A queste scelte il giovane è spinto vigorosamente dalla sua maturazione fisio-psicologica e dalla pressione dell'ambiente che, a partire dalla fine della scuola dell'obbligo, comincia a chiedere a lui delle decisioni, in vista di un inserimento sempre più chiaro nella società, con ruoli ben determinati.
Nei confronti di tali scelte l'età giovanile è evidentemente un tempo di ricerca, di tentativi, di riflessione critica, con gli alti e bassi che tale situazione comporta.
L'interesse pastorale per il periodo di queste tre scelte sta soprattutto nel fatto che in esso si verifica uno sforzo notevolissimo di ricerca, che ha bisogno della parola di Dio per essere veramente profonda e libera. L'azione pastorale, la catechesi dovranno quindi tener conto di questa situazione tipica del giovane e dovranno essergli di aiuto nel maturare le scelte in maniera autenticamente cristiana. Una catechesi generica, disincarnata dalla concretezza di questa situazione, tradirebbe il giovane, non venendogli incontro nella soluzione cristiana di problemi per lui essenziali.

I tre dinamismi di fondo della maturazione personale

Muovendoci nel quadro di una interpretazione psicologica motivata, possiamo dire che nell'età giovanile prendono netto rilievo tre dinamismi tendenti a dare unità e completezza alla personalità.
Parliamo concretamente del processo di *interiorizzazione dei valori*, della *ricerca dell'assoluto* e dell'*esperienza sociale*. È ovvio che tali dinamismi sono presenti in tutto ciò che il giovane fa ed è, in modo particolare in quel settore prioritario che abbiamo chiamato delle « scelte fondamentali ».
Un'azione pastorale attenta non può non tenerli presenti, se vuole fare opera seria, se vuole cioè rispondere alle esigenze profonde del giovane e adeguarsi al ritmo della sua maturazione.

a) L'interiorizzazione

Lo sviluppo raggiunto dal giovane a livello fisiologico, intellettuale, affettivo-tendenziale e sociale lo spinge a porsi in posizione critica nei confronti di tutto ciò che riceve dagli altri: non intende più accettare le cose sulla base

della fiducia, ma vuole rendersi conto del loro valore oggettivo; non intende più lasciarsi condizionare dall'esterno, ma vuole scegliere liberamente. Quanto entra a far parte della sua visione del mondo, della sua scala dei valori deve ricevere la ratifica della convinzione personale.
Questa azione critica si fonda sulla coscienza sempre più chiara delle proprie capacità, sulla stima della propria personalità. È un lungo processo di maturazione della persona verso la libertà che si esprime non soltanto nell'opposizione e nella contestazione, ma anche nella voglia di scegliere e di agire in maniera autonoma, coerentemente alle convinzioni personali già raggiunte.
Espressione nota di questo dinamismo è anche il dubbio religioso che generalmente non tocca soltanto qualche particolare verità di fede ma investe in profondità tutto il cristianesimo e la propria adesione ad esso.
Stando così le cose appare chiara l'esigenza nei giovani di percorrere o ripercorrere in maniera cosciente l'itinerario alla fede, fino all'accettazione personale veramente motivata.

b) L'assolutizzazione

Le molteplici scoperte fatte dal giovane e conglobate nel patrimonio delle convinzioni personali, hanno bisogno di organizzarsi in maniera gerarchica intorno a un centro vitale: e qui entra in gioco non soltanto la tendenza naturale a evitare il logorio della dispersione, ad assicurare l'equilibrio psichico della persona, ma anche la profonda esigenza spirituale di dare un significato accettabile all'esistenza.
Questo processo di ricerca di un assoluto (o, come preferiscono dire altri, di un « sistema di significati », di « un'opzione fondamentale) intorno cui organizzare la propria vita, ha una importanza fondamentale dal punto di vista religioso, perché è proprio qui che si innesta il discorso su Dio, è qui che si radica l'atteggiamento di fede.
Pastoralmente è importante ricordare quanto questo processo sia delicato: la « gelosia » della propria libertà non ammette forzature o imposizioni che facciano passare dall'accettazione di un assoluto naturale (o soggettivo o di sostituzione) a quella dell'assoluto che noi chiamiamo Dio. La testimonianza di fede, l'intervento amoroso e intelligente (e quindi sempre rispettoso della libertà) e, ultimamente, la fiducia nella grazia di Dio possono aiutare il giovane a fare il salto dagli assoluti incompleti, di sostituzione, o soggettivi, all'Assoluto vero che è il Dio di Gesù Cristo.

c) La socializzazione

Nell'età giovanile assistiamo all'allargamento e alla ristrutturazione dei rapporti sociali. La personalità del giovane si sta consolidando ed egli perciò si sente capace di entrare in dialogo con gli altri, superando il rapporto precedente di istintività e (per quanto riguardava gli adulti) di dipendenza: intende porsi su un piano di parità e vuole fare scelte personali coscienti.
In particolare ci interessa sottolineare l'apertura al gruppo: esso non costituisce soltanto un punto di appoggio in sostituzione della famiglia — dalla quale il giovane ha preso in qualche modo le distanze — e, quindi, un aiuto per superare il conseguente disagio della solitudine, ma diviene anche e soprattutto l'ambiente in cui egli può affermare meglio la propria personalità nella schietta accettazione e considerazione da parte dei coetanei.
È chiaro che il giovane deve fare i conti anche con la società più vasta: il confronto con essa risulta molto spesso conflittuale e negativo (ma forse è più giusto dire quasi sempre conflittuale e negativo, almeno nella situa-

zione concreta in cui oggi viviamo). La società infatti tenta in tutti i modi di piegarlo alle proprie attese, di condizionarlo nel suo sviluppo, di ridurlo al conformismo. L'assenza di appoggio da parte del gruppo dei coetanei può far scattare il meccanismo dell'affermazione violenta di sé di fronte all'oppressione della società che non vuole riconoscerlo e rispettarlo per quello che egli sente di essere. E questa affermazione di sé può esprimersi attraverso una ribellione che talvolta giunge a vere e proprie forme criminali.
Evidentemente la pastorale deve prendersi cura di questa spinta alla socialità presente nel giovane, portando a coglierne le motivazioni profonde, facendone percepire la consonanza con il cristianesimo che è essenzialmente fatto comunitario, favorendone la maturazione nel concreto esercizio della vita di gruppo, con la necessaria apertura verso comunità meno omogenee e più vaste.

Vangelo e situazione giovanile

Per gli operatori pastorali non è sufficiente la semplice descrizione psicosociologica della situazione giovanile. Essi hanno bisogno per la loro azione di compiere un passo avanti: quello di analizzare i rapporti specifiici esistenti fra la situazione giovanile e la realtà cristiana. Soltanto così infatti è possibile l'elaborazione di progetti concreti di intervento pastorale.
Come è ovvio, i rapporti possono essere sia positivi (ai quali si può dare il nome di « convergenze ») sia negativi (« divergenze »): l'intervento pastorale ha in essi delle occasioni privilegiate per un « innesto » del Messaggio oppure delle difficoltà da superare per aprire un varco all'evangelizzazione.
Presentiamo dunque, quasi a modo di elenco, le principali « convergenze » e « divergenze » fra situazione giovanile e realtà cristiana.

a) Convergenze

Certi dinamismi psicologici (tensioni, atteggiamenti, comportamenti...), che sembrano assumere particolare intensità nell'animo giovanile, si muovono nella stessa direzione di alcune istanze tipiche del cristianesimo: sono quindi aperte ad esse e possono riceverne rafforzamento, integrazione, sviluppo completo, a un livello non più soltanto umano. Facciamo qualche esempio:
– Lotta contro il male (contestazione, ribellione contro l'ingiustizia da parte dei giovani; impegno di Cristo e dei cristiani contro ogni forma di male, fino alla sua radice e culmine che è il « peccato ».
– Interesse per la persona (sensibilità dei giovani per il valore della persona, che non deve essere soffocata dalle strutture; personalismo cristiano: cf « non l'uomo per il sabato, ma il sabato per l'uomo »).
– Ricerca della verità (critica ai compromessi, idealismo da parte dei giovani; fame e sete della giustizia-verità nel cristianesimo).
– Volontà di rinnovamento (tendenza dei giovani a non adattarsi passivamente, ma a cambiare, perché il già fatto non li soddisfa e anche perché sperano nel rinnovamento di poter affermare meglio la propria personalità; esigenza cristiana di continua « conversione », che pone come meta dello sviluppo la stessa « perfezione del Padre », e tensione incessante verso la grande trasformazione che avverrà alla fine).
– Esigenza di scelte libere (tensione giovanile per la costruzione libera e originale della propria personalità; funzione essenziale della libertà nell'accettare e nel vivere il cristianesimo).
– Orientamento a modelli viventi (ricerca da parte dei giovani di testimoni autentici di umanità, di modelli convincenti di comportamento; riferimento

essenziale da parte del cristiano a Gesù, il vero uomo, modello supremo di vita).
– Entusiasmo per i valori autentici (passione dei giovani per tutto ciò che pensano possa servire alla loro realizzazione; tensione d'amore nel cristianesimo che può raggiungere i livelli mistici).
– Disponibilità per un rapporto puro, disinteressato (capacità nei giovani di amicizia vera, fino all'esperienza sponsale; esigenza cristiana di amore autentico, fedele e sacrificato, per Dio e il prossimo)...

b) Divergenze

Conviene anzitutto ricordare che non ogni divergenza da noi riscontrata fra animo giovanile e cristianesimo deve essere considerata come divergenza radicale con Cristo: potrebbe magari trattarsi di una salutare denuncia del nostro modo di concepire e vivere il mistero cristiano. Con questa attenzione, è legittimo e opportuno discorrere di quelle inclinazioni tipiche dei giovani che appaiono oggettivamente in contrasto — almeno a livello tendenziale — con alcune istanze cristiane fondamentali.
Le cause di tali divergenze sono molteplici e vanno dalla limitatezza propria dell'uomo, alle deficienze di uno sviluppo non ancora completato, all'influsso negativo dell'ambiente, alla cattiva volontà personale... Come è ovvio, queste divergenze devono essere affrontate e superate, se si vuole rendere possibile la crescita cristiana dei giovani.
Elenchiamo qui alcune delle divergenze più note e significative.
– Impazienza giovanile e pazienza cristiana (esigenza nei giovani di avere tutto e subito, di raggiungere risultati appariscenti; « politica » dei tempi lunghi nel cristianesimo che rispetta la libertà dei singoli, crede nell'azione invisibile dello Spirito di Dio, vive nella speranza).
– Intolleranza giovanile e tolleranza cristiana (attaccamento fanatico dei giovani a ciò di cui sono convinti, con il disprezzo e l'osteggiamento del resto, che si configurano in forme di classismo e di estremismo; visione aperta, in dialogo con tutto e con tutti, capace di vedere il bene al di là delle apparenze esteriori, propria di Cristo e di chi crede in lui).
– Egocentrismo o individualismo intellettuale dei giovani e abbandono cristiano a Dio nella fede.
– Desiderio giovanile di affermazione di sé nel proprio ambiente e umiltà cristiana che crede soprattutto nel significato del servizio.
– Attaccamento nei giovani al sensibile e dialogo cristiano con il trascendente.
– Reazione istintiva dei giovani al tradizionale e riconoscimento cristiano di un legame essenziale con il passato (continuità della storia della salvezza e, soprattutto, rapporto con l'evento salvifico fondamentale che è Cristo)...

Verso un intervento personale

La complessità di questa tappa della maturazione umana e cristiana richiede un intervento pastorale lucido e impegnato.
Molti giovani hanno bisogno in assoluto di ricevere il primo annuncio, non avendolo mai recepito formalmente ma soltanto materialmente; altri, che in età precedente sono magari venuti a contatto in maniera adeguata con il messaggio cristiano, l'hanno ormai dimenticato, frastornati dagli stimoli dell'ambiente pluralistico in cui vivono; per tutti esiste almeno il problema di una ristrutturazione su basi più adeguate del proprio cristianesimo, in modo

da poter integrare le nuove situazioni esistenziali che incontrano nella dinamica del loro sviluppo.
Gli operatori pastorali devono perciò preoccuparsi di elaborare appropriati progetti di intervento che tengano conto della complessa situazione giovanile. La loro sarà un'azione di guida perché i giovani possano percorrere più agevolmente l'itinerario di maturazione nella fede.

PIETRO DAMU

I preadolescenti

Non si è lontani dalla verità se si ritiene che, per la maggioranza dei preadolescenti italiani di oggi, la catechesi si situa in una prospettiva molto vicina alla *evangelizzazione* intesa in senso stretto, come « primo annuncio della salvezza a chi, per ragioni varie, non ne è a conoscenza o ancora non crede » (DB 25). L'affermazione non è paradossale. Infatti:
– lo stesso Documento di Base afferma che si tratta di un « ministero essenziale alla Chiesa oggi come nei primi secoli della sua storia », e ciò « per gli stessi credenti »; in particolare, « occorre far scoprire (la fede) con impegno personale alle nuove generazioni » (*Ibid.*);
– queste « nuove generazioni » si trovano a vivere oggi, in Italia, nella sfera di influenza di una società nella quale nulla è più facile che lo smarrire i valori cristiani autentici, se l'evangelizzazione non è di continuo rinnovata;
– nel caso specifico dei preadolescenti, lo sviluppo proprio della loro età, caratterizzato oggi da una forte anticipazione dei tempi e dei problemi, rende ben presto superata l'evangelizzazione e la catechesi ricevute nell'età precedente; esse diventano un « vestito troppo stretto »: è illusorio credere che si possa ancora portare, o che basti introdurvi dei rattoppi. Non è del tutto esatto dire che, dopo una cresima ricevuta dalla quasi totalità, i preadolescenti « si perdono » o cadono preda della « scristianizzazione » imperante: occorre vedere se è veramente continuata per loro quella « evangelizzazione » che è essenziale e si rinnova da capo, con caratteristiche proprie, ad ogni tappa del processo evolutivo verso la maturità umana e cristiana.
È come se, nel suo processo di crescita, il preadolescente scoprisse nuove terre, nuovi continenti. Quali sono? Chi li « evangelizzerà »? In che modo?

Il preadolescente vuole rendersi conto da sé delle cose

Il « Documento di Base » parla di « scoprire la fede con impegno personale »: ecco il primo dei nuovi territori aperto all'evangelizzazione. Il ragazzo comincia a ragionare, prima in maniera concreta, poi anche in modo astratto e formale. La sua curiosità lo spinge verso interessi nuovi. La scuola stessa, i mezzi di comunicazione di massa lo mettono a contatto con tutto un mondo di cose nuove. Fa dello sport, ci tiene molto al suo aspetto estetico, desidera di essere informato sui problemi sessuali. Vuole sapere, rendersi conto, capire.
È tutta una crescita in umanità che occorre favorire in ogni modo anche perché è premessa importante per una crescita cristiana. Finché gli interessi resteranno dispersivi, superficiali, disorientanti e non verrano indirizzati verso una comprensione più profonda di se stessi e della propria vita, non c'è speranza per lo sviluppo religioso e cristiano.

Occorre educare alla riflessione, al dialogo, alla presa di coscienza a livello di problemi umani e cristiani. A una semplice disposizione all'« ascolto », più caratteristica del fanciullo, deve succedere un avviamento nuovo a giudicare, penetrare, « farsi un'idea propria » delle cose, senza rinnegare la collaborazione con gli altri: compagni, amici, educatori.
All'« esposizione » e all'« informazione », sempre necessarie, occorre aggiungere, sollecitandole anche vivamente, la ricerca, la discussione, l'espressione del proprio parere, la partecipazione personale.

Il preadolescente è alla ricerca di una più grande autonomia

Siamo al tempo della « prima guerra d'indipendenza ». Il timido affacciarsi della nuova personalità urta contro i primi ostacoli. Sente di non essere più « un bambino » e risente di essere trattato come tale. Tenta di comportarsi « da grande », ma è ai primi passi e spesso sbaglia: quello che egli ritiene un comportamento da adulto, gli adulti lo giudicano una ribellione, una disubbidienza, una immaturità...
Possibile che gli adulti siano gelosi di lui, che lo vogliano sempre legato a loro, servilmente sottomesso, impedito a crescere e ad agire indipendentemente? Perché deve sempre fare quello che vogliono gli altri? Perché le persone più care, gli stessi genitori, devono diventare all'improvviso quelle che lo capiscono meno, che non si interessano dei suoi veri problemi, che lo ostacolano in mille modi? Perché non può leggere quello che vuole, scegliersi gli amici e le amiche che preferisce, partecipare alle loro iniziative, stare fuori casa quanto gli piace, avere denaro proprio da spendere come gli altri, avere le proprie idee?
Quando diventerà uno « stato indipendente », invece di restare per sempre una « colonia » di papà e mamma e degli adulti in genere? Che diritti hanno, alla fin fine, i genitori e gli educatori, su di lui?
Il problema rischia, nella società di oggi, di diventare così esasperato e di essere concepito in termini così radicalmente conflittuali, con reazioni e controreazioni così negative da ambo le parti, che non pochi educatori e catecheti stimano di doverlo affrontare a lungo e in profondità prima ancora che sorga: agli inizi della preadolescenza, quando il ragazzo è ancora tranquillo e in grado di riflettere « pacificamente » su di sé, sui propri genitori e sui rapporti con loro, su tutto quello che ha ricevuto dalla famiglia e dagli educatori, e su quello che a sua volta sarà chiamato a dare. Saranno proprio l'educazione e la catechesi che — ben lungi dall'agire come « freno » — lo spingeranno a divenire veramente « indipendente », il che vorrà dire « sorgente indipendente di decisioni mature, di amore, di donazione di sé », in primo luogo verso coloro da cui finora non ha se non ricevuto. L'indipendenza non sarà rottura di legami (questi non si spezzano mai!), ma rafforzamento cosciente di essi: il ragazzo e la ragazza « indipendenti » e « maturi » saranno quelli capaci di restare « aperti » sia a ricevere che a dare. Proprio come Cristo, perfetto modello di uomo (e vera « immagine » di Dio), infinitamente aperto a ricevere tutto dal Padre, e a tutto dare agli uomini, accogliendoli con insuperato amore.
La « guerra di indipendenza » diventerà allora « guerra di liberazione » da tutti quei condizionamenti interni ed esterni che impedivano la libertà del cosciente dono di sé. E questo sarà l'inizio di un enorme balzo innanzi che il ragazzo farà verso la conquista di tutta una ricchezza nuova di valori umani e cristiani.

Un passaggio cruciale: cambia, nel preadolescente, la base su cui poggia il suo sistema di valori

Siamo alla soglia di un rivolgimento d'importanza decisiva. Ci siamo mai chiesti come si spiega la differenza, a volte enorme, di valutazioni, che si nota tra ragazzi di seconda media, poniamo, e adolescenti con tre o quattro anni di più? È cambiato il sistema dei valori! E perché? perché è cambiata la base su cui poggiava tutto il sistema!

Fin qui, i valori prevalentemente accettati erano quelli delle persone significative per il fanciullo, particolarmente quelli dell'ambiente familiare.

Erano valori in gran parte assorbiti senza riflessione personale, vissuti in « simbiosi » con l'ambiente, non sottoposti al severo vaglio né di una capacità di ragionamento ancora in fasce, né dell'impatto con le dure realtà della vita: ambiente esterno per nulla indulgente, necessità di guadagnarsi da vivere, durezza del lavoro e della responsabilità personale, incontro con il male nel mondo: miserie di uomini e perversione di dottrine.

Erano valori distribuiti su di una scala in gran parte idealizzata, poco realistica, fragile, provvisoria. E tali minacciano di restare anche nella preadolescenza, finché bufere improvvise non li investiranno di colpo e travolgeranno bruscamente: un nuovo gruppo di compagni, un primo anno di lavoro in fabbrica, o di studio in un Istituto Medio Superiore, « agitato » dalla contestazione o dalla propaganda di « microgruppi ». Oppure, come capita forse nella maggioranza dei casi, si adegueranno quasi insensibilmente (e supinamente alle norme prevalenti nel proprio ambiente sociale.

Siamo di fronte a un bivio veramente cruciale: la « guerra di indipendenza » sfocerà realmente in una « liberazione »? Ne nascerà veramente, a poco a poco, l'uomo libero, sempre più capace di decisioni personali e responsabili, o l'autonomia appena in boccio si alienerà nuovamente, e definitivamente, al primo venuto, alla prima ideologia, o peggio, al qualunquismo più diffuso? La nuova scala dei valori tenderà a poggiarsi sulla roccia della verità e del bene, amati e ricercati insieme con gli altri ed ascoltando tutte le voci divine ed umane, o sulle sabbie dell'opportunismo e dell'incoerenza, del conformismo o dell'estremismo?

Anche qui, immensa è la necessità di un'evangelizzazione che prevenga, prepari, guidi, permetta e salvi lo sviluppo di vere personalità umane e cristiane.

Per la prima volta un proprio progetto di vita: senza Dio?

E come si forma una personalità?

Siamo di nuovo a una svolta decisiva: lo sviluppo intellettuale, tendenziale, affettivo e sociale del preadolescente gli permette di abbozzare con realismo crescente un primo progetto personale per la costruzione della propria vita. Chi sarà *lui*, un giorno? Chi sta diventando? Quali sogni intende realizzare? Come? Con chi?

Sono i primi tentativi verso l'organizzazione cosciente dell'avvenire, della vita, della felicità. Al ragazzo non basta più la ricerca del piacere immediato, la soddisfazione della gola, il gioco, il divertimento, anche se ne è ancora spesso irretito. Vuole qualcosa di più: cerca la comunicazione con gli altri, intreccia le prime amicizie, comincia a pensare all'altro sesso, a sognare qualcosa di suo che un giorno si farà realtà... Nascono le prime costruzioni ideali del proprio futuro. Su quali basi?

Il ragazzo costruisce con il materiale che ha fra le mani: fango, terra, cemento, acciaio, sabbie mobili o roccia.

Se non avrà vetri, potrà fare una casa tutta buia e senza sole. Se gli mancheranno solidi mezzi di costruzione, potrà fare un edificio fragile, oscillante, esposto alla violenza della prima bufera.
Chi gli insegnerà a lavorare fin dall'inizio tenendo conto non delle fantasie (da distinguersi dalla poesia!), ma della realtà e di tutta la realtà?
Il materiale da costruzione per la propria vita sono i valori. Occorre che si faccia ogni sforzo per mettere il ragazzo a contatto con una ricchezza di valori più grande, più completa che sia possibile. E contatto prolungato, perché possano penetrare a fondo, raggiungere il centro della persona, essere riconosciuti come valori in modo che diventino vera proposta e possa scoccare la scintilla della comprensione, della convinzione, dell'entusiasmo, della fede.
Non si rispetta, anzi si mortifica, la libertà di scelta del ragazzo non presentandogli (per quale mai timore o pudore?) alcuni valori, in particolare i più profondi: i valori morali, i valori religiosi, i valori cristiani.
Non si rendono più realistici i suoi progetti, e quindi vera sorgente di vita e di felicità, permettendogli di ignorarne gli elementi costitutivi più veri e reali che esistano, e che hanno lasciato una traccia così evidente nella storia, nella cultura, nella vita dell'umanità, delle quali sono i valori senza alcun dubbio più ricchi e affascinanti: Dio, Cristo, il Vangelo, la Chiesa, la vita eterna, la comunione degli uomini e dei « santi ».
Se, per *mancata proposta*, noi permettiamo che il ragazzo costruisca il suo progetto di vita senza prendere in considerazione tutta la realtà, e in particolare Dio e la sua indistruttibile forza di salvezza, saranno colpa nostra le disillusioni, le sofferenze, gli smarrimenti, i crolli futuri; in una parola: il fallimento, l'infelicità.
Se costruisco il mio piano di vita senza tener conto di Lui, Dio diventa il « terzo incomodo », l'unico elemento che non mi è dato controllare e che può « rovinare tutto in un istante », e allora non restano che due possibili sbocchi per il mio sviluppo religioso: o sono coerente e rigetto la fede in Lui proseguendo la strada orfano e solo, o cercherò in qualche modo di « tenerlo a bada » con una certa pratica religiosa, col compromesso, con la superstizione.
Sono così aperte tutte le vie per le espressioni immature e devianti della religiosità. Ed è in questi anni che la scelta comincia.

UBALDO GIANETTO

I fanciulli

« Questo fanciullo qui... »

Le analisi e le descrizioni puramente psicologiche sono certamente componenti essenziali per delineare il ritratto e il volto del fanciullo. Per un educatore, degno di questo nome, i dati della psicologia non possono non costituire un quadro di riferimento con il quale confrontarsi continuamente.
Ma è sempre incombente il rischio della generalizzazione, della « staticità » e quindi dell'astrattezza. Non esiste in realtà il « fanciullo medio » o *il* fanciullo, nel quale le fasi e i passaggi così ben descritti dai manuali di psicologia si possano verificare alla lettera. Esiste solo « questo fanciullo qui », con la sua storia, con la sua esperienza, con il suo bagaglio di ereditarietà e di cultura continuamente indotto dal suo ambiente... Questo è vero, soprattutto oggi, quando la mobilità sociale e l'accelerazione della storia hanno impresso un dinamismo nuovo anche all'evoluzione del mondo infantile.

I dati della psicologia sono sempre ricoperti e quasi deformati da incrostazioni e da influenze che intervengono in maniera pesante nel processo evolutivo del fanciullo: l'ambiente, la cultura, la condizione sociale, il lavoro dei genitori, le immagini e i modelli di comportamento che riempiono la vita del fanciullo e del ragazzo oggi...

I ragazzi di oggi sono di un'altra razza?

Se ne rendono conto i genitori, i maestri, i catechisti, i quali ogni anno o iniziando con una nuova classe, hanno l'impressione di trovarsi di fronte ad un mondo completamente diverso: « Questi ragazzi non si riconoscono più! Bisogna cominciare ogni anno da capo!... ».
È un mondo in piena evoluzione. Diventa sempre più difficile descrivere questo fanciullo che anno per anno ci appare davanti inedito, fuori dagli schemi, imprevedibile... Benché, forse, non sia neppure del tutto necessario descriverlo, è certamente utile, però, stare sull'avviso e rendersi conto degli elementi che provocano questo continuo cambiamento, per avere in mano alcuni strumenti di analisi e di giudizio. La scuola, la strada, la banda degli amici, il gioco...: continuano ad essere questi i luoghi nei quali il fanciullo vive e fa le sue esperienze; cambiano però il modo, l'orizzonte interiore, le reazioni che questi ambienti suscitano.
Non bisogna meravigliarsi di questo. Basti pensare che in un mondo in continua mutazione, come quello nel quale viviamo, i fanciulli sono quelli che ne risentono maggiormente le conseguenze.
Ogni educatore deve, oggi, quasi « partire » alla « riscoperta » del pianeta della fanciullezza, per tanti aspetti così diversa dalla propria. Nella maggior parte dei casi, anzi, vi è costretto, perché si accorge che quanto era valido qualche anno fa non lo è più oggi, perché i fanciulli sembrano non avere più le medesime reazioni di una volta, sembrano costituire un mondo completamente nuovo, pieno di esperienze che sfuggono all'educatore. Chi di noi non ha avuto qualche volta l'impressione di trovarsi come di fronte a ragazzi di *un'altra razza*? Anche i genitori, che pure hanno occasione di seguire i loro figli giorno dopo giorno, non sanno più in base a quali criteri o punti di riferimento comprenderli ed educarli.

L'influsso dei mass-media, specialmente della televisione

È difficile riassumere in poche pagine i fenomeni che stanno alla base di questi cambiamenti, scoprire i motivi, le cause, i contenuti, i messaggi attorno ai quali essi si cristallizzano.
In genere si chiamano in causa, in primo luogo, i mass-media, specialmente la *televisione*, che costituisce come una « seconda scuola », talora parallela, talora alternativa alle tradizionali istituzioni educative. L'influenza che questo mezzo ha sulla formazione, sulla cultura, sul costume dei piccoli utenti è altrettanto impressionante. L'estensione per analogia al fanciullo italiano delle conseguenze rilevate in altri paesi ci deve rendere molto attenti a questo imponente fenomeno di formazione (o di deformazione) di massa.
I modelli di comportamento incarnati dagli eroi proposti (da Tarzan, a Zorro, agli UFO, agli eroi dei cartoni animati...), sono una presenza molto viva ed efficace nell'esperienza dei fanciulli. Riempiono i loro discorsi, diventano ter-

mine di paragone, vengono imitati nei gesti, nel vestito, nel linguaggio. Si verifica, cioè, un massiccio processo di identificazione.
L'enorme valanga di informazioni, rese più efficaci ed incisive dall'aggressività e dalla suggestione delle immagini, crea in essi una nuova e differente raffigurazione del mondo, spesso incoerente, disordinata, contraddittoria, quasi sempre sconosciuta ed estranea alla maggior parte degli educatori, che non sono passati per la stessa esperienza e che, comunque, reagiscono in maniera diversa di fronte alle immagini viste dai fanciulli.
Ciò che viene detto a scuola, in famiglia, a catechismo è una cosa; ciò che viene detto alla TV è tutt'altra cosa. Sono, nella quasi totalità delle volte, immagini e rappresentazioni diverse. Tutto questo spezza quell'armonia e quella convergenza che le istituzioni educative riuscivano, nel passato, a realizzare.

L'influsso della stampa

Quanto è stato detto in merito alla TV si può applicare ad un altro strumento quasi altrettanto massiccio ed imponente: quello della *stampa dei ragazzi*, specialmente dei *fumetti*. È anche questo un mondo in continuo rinnovamento di tecnica e di linguaggio, al quale sono legati grossi interessi finanziari ed ideologici; ed è incalcolabile l'influsso esercitato da essi sui ragazzi.
Anche qui si trasmettono delle informazioni, si solletica l'immaginazione, si suscita l'imitazione, si stuzzica la creatività e, specialmente, si trasmette una certa concezione del mondo e dell'uomo, in alcuni casi fortemente ideologizzata.
Sotto il colpo di queste nuove visioni del mondo, così divergenti e incoerenti, i genitori e i maestri rischiano di non essere più i solidi e stabili punti di riferimento del fanciullo per risolvere i conflitti e controbilanciare le influenze esterne, favorendo la costruzione di personalità armoniche.

L'« habitat » e la famiglia

Accanto ai mass-media, un altro incisivo e massiccio fattore di pressione e di influenza è l'ambiente nel quale il fanciullo si viene a trovare, o meglio il suo *habitat*: l'alloggio, il quartiere, la mobilità sociale...
Già ad uno sguardo superficiale si intuisce quale profonda incidenza esercitano questi fattori nella vita dei fanciulli. Sappiamo che verso i 6/7 anni (entrata nella scuola), il fanciullo si socializza specialmente attraverso le relazioni extrafamiliari che si concretizzano nel tempo libero, nel gioco, nello sport, nella banda degli amici, sia a scuola come nella strada.
Ora, come è vario e diverso l'ambiente, così variata e differente è l'esperienza di vita che ne proviene. Altro è vivere in città oppure in campagna; abitare nelle anonime periferie delle città industriali oppure nei centri storici o nelle città-giardino...
Nelle grandi città, per esempio, i fanciulli diventano presto anonimi e sconosciuti in un mondo anonimo e senza volto; simili agli altri bambini che camminano accanto a loro, simili in tutto a loro (potenza della moda!), ma anche tanto lontani gli uni dagli altri... Facilmente vittime di sentimenti di ostilità e di aggressività, secondo i modelli che vedono nel mondo degli adulti.
Sui fanciulli, come sugli individui più fragili e vulnerabili, si fanno sentire con tutto il loro peso i problemi di una società il cui volto è sempre meno umano. In queste situazioni la crescita e l'educazione diventano una questione di interesse pubblico, un affare della collettività. La scuola, purtroppo, è

ben lontana dall'assumersi e dallo svolgere un compito educativo alternativo e soffre dei mali della società.
In questo contesto, come si può pretendere, per esempio, che i genitori possano seguire responsabilmente i loro figli? conoscere chi sono i loro amici, con quali compagni si ritrovano dopo la scuola, con quali amici vanno in piscina, o al campo di calcio o al cinema...?
Si aggiunga, poi, in molti casi, la lontananza dalla famiglia di entrambi i genitori, per causa del lavoro.

E la scuola?

Anche se per certi aspetti la scuola ha perso quella importanza così globale e unitaria che aveva nel passato, essa continua ad avere per tutto l'arco dell'età elementare un peso preponderante, per la quantità di tempo in cui tiene occupato il fanciullo (si vanno diffondendo sempre più i doposcuola e le scuole a tempo pieno), per l'incidenza educativa dell'attività mentale, per lo sviluppo della vita sociale, per il rapporto continuo con il mondo degli adulti. C'è da domandarsi, però, che cosa capiti oggi all'interno delle aule scolastiche e come tutto questo concorra a modificare il comportamento del fanciullo. Certo, la crisi della scuola è scoppiata soprattutto a livello di secondarie e di università, ma anche la scuola elementare è tutt'altro che un mare calmo. L'evoluzione delle scienze pedagogiche e didattiche ha portato ad abbandonare sempre più la rigidezza dei programmi, per un'educazione più attenta ai valori dell'attualità, della concretezza, della partecipazione attiva, della creatività. La presenza di gruppi vivaci e critici di giovani insegnanti (per altro assai preparati), che portano all'interno della scuola le contraddizioni della nostra società e contestano a fondo i vecchi programmi (espressione di una società del passato, paternalista e reazionaria, se non oppressiva), hanno contribuito ad un vero svecchiamento della scuola e al fiorire di interessanti iniziative pedagogiche. Ma attraverso una eccessiva « politicizzazione » della scuola e l'introduzione di metodi nati più da una ricerca del nuovo per il nuovo che non da studi e sperimentazioni serie, essi hanno causato in non pochi casi situazioni di disordine e di caos in cui le vittime sono stati proprio i fanciulli; hanno scoraggiato e indisposto insegnanti tradizionali, ma ricchi di fondamentale saggezza educativa ed esperienza didattica provata.

Conseguenze sul piano dell'educazione della fede

Per quanto concerne l'educazione religiosa dei fanciulli, c'è da notare che l'improvvisa accelerazione, che è stata imposta alla nostra società in questi ultimi decenni, ha preso in contropiede pastori, maestri e catechisti ed ha fatto invecchiare metodi, programmi e procedimenti educativi, in un settore tradizionalmente restio ai cambiamenti repentini o anche alle correzioni di rotta. Pensiamo al disagio degli insegnanti sensibili, o anche solo superficialmente informati sui nuovi indirizzi conciliari e sulle linee del rinnovamento catechistico, che devono confrontarsi con dei *programmi da tempo superati,* ma soprattutto con dei *sussidiari* nei quali la religione è spesso trattata in una maniera puerile e maldestra...
Pensiamo alle difficoltà di trovare nuove *forme di linguaggio* che siano adeguate ad esprimere in modo comprensibile, oggi, quelle realtà che i fanciulli di

20/30 anni fa assimilavano in forme linguistiche vecchie di secoli, ma ora completamente inintelliggibili e inassimilabili. Possiamo ancora continuare ad adoperare le mediazioni linguistiche di una società contadina o artigiana, con dei fanciulli cresciuti in una società tecnica e industriale? Possiamo condurre all'ammirazione di Dio Creatore e Signore dell'universo, attraverso la contemplazione e lo stupore religioso davanti alle *opere di Dio*, i fanciulli di oggi che vedono soltanto le *opere delle mani dell'uomo*, e la natura appare loro quasi sempre deturpata e distrutta dall'intervento della tecnica?
Quale meraviglia possiamo suscitare negli occhi e nell'anima di fanciulli quotidianamente presi d'assalto dalle immagini più aggressive e crudeli, frastornati dalle notizie più sensazionali, sommersi quasi continuamente da un'orgia di suoni e di colori provenienti dalle insegne luminose, dalla TV, dagli schermi cinematografici, dalle pagine dei fumetti...?
Come creare degli spazi o dei *momenti di silenzio* e di meditazione in questi fanciulli nati nella civiltà dei transistors, dei dischi e dei mangianastri?
Come trovare un po' di *tempo da dedicare al « catechismo »* nella giornata strapiena di molti piccoli stakanovisti della scuola a tempo pieno, della lezione di danza o di judo, che consumano il poco tempo libero nella ripetizione di inglese o nel preparare l'esercizio di piano o di chitarra?
Come presentare il cristianesimo, che è religione dell'amore, della fratellanza, del perdono e della pace, ai fanciulli che vivono in una società dove i *modelli di violenza* sono presenti in maniera così pesante e sono strombazzati ed amplificati dai mass-media in una forma così massiccia, dove i valori più propagandati sono quelli del successo, della ricchezza, del dominio su cose e persone?

Ma è proprio tutto nero?

Queste brevi riflessioni hanno soltanto lo scopo di renderci sempre più coscienti della situazione di novità che si è venuta a creare nel mondo infantile e di stimolarci ad adeguarvi la nostra azione educativa, se non vogliamo costruire sulla sabbia.
Forse dalla nostra descrizione si potrà ricavare l'impressione che abbiamo sottolineato quasi esclusivamente gli aspetti negativi e problematici della nuova situazione: volevamo specialmente dire che si tratta di una situazione molto *diversa e nuova*, di cui dobbiamo tener conto. Ci sono pure aspetti estremamente positivi e promettenti in tutto questo movimento di ricambio e di novità.

Possibilità nuove e promesse

Si potrebbe accennare, per esempio, al *nuovo tipo di famiglia* che sembra nascere dal travaglio di questo nostro tempo:

– una famiglia fondata maggiormente sulle scelte dei coniugi, sui valori dell'amore, della libertà;
– una famiglia in genere più aperta ai problemi del mondo esterno;
– una famiglia più responsabile ed interessata dei problemi educativi;
– una famiglia più disposta e convinta ad assumersi il proprio compito, anche in ordine a problemi di impegno che prima erano positivamente ignorati o elusi (si veda, ad esempio, l'educazione sessuale) o demandati ad altre istituzioni (l'istruzione alla scuola, l'educazione cristiana alla parrocchia...).

Abbiamo già accennato sopra ad esperienze pedagogiche e didattiche che ipotizzano, e in qualche senso anticipano, un *modello di scuola* più concreta, aperta, in dialogo continuo con la vita, meno legata a schemi e a programmi prestabiliti, ma criticamente attenta al fanciullo e al contesto sociale nel quale vive; preoccupata di chiedersi continuamente per quale tipo di uomo stia lavorando e per quale società.

La società stessa, di fronte alle situazioni abnormi provocate dalla nostra civiltà tecnologica, urbanizzata e massificata, diviene cosciente, nel suo insieme, del problema del mondo dei fanciulli e dei ragazzi e prende delle misure il cui aspetto vistoso si riscontra nelle attrezzature scolastiche e sportive e nell'organizzazione del tempo libero, e quello nascosto, ma più incisivo, si esprime nelle scelte « politiche » ed educative, coscienti o no, che stanno alla base degli interventi.

La comunità cristiana poi, nelle sue strutture diverse (dalla parrocchia al catechismo, dall'associazionismo, ai gruppi di base) ha preso una nuova coscienza della presenza e del significato dei « minori nella fede » che sono nel suo seno e intraprende con essi un cammino di scoperta e di maturazione nella fede, che comincia a portare frutti consolanti e insperati.

Concludendo

Per quanto riguarda l'angolatura specifica dalla quale ci poniamo nell'esaminare questi fenomeni (quella cioè dell'educazione della fede), potremmo riassumere il tutto con una espressione del P. J. Delépierre: « *Siamo passati da una religione "englobante" ad una religione "emergeante"* ».

La religione « englobante » suppone un ambiente unitario, omogeneo, senza fratture e contraddizioni, nel seno del quale il fanciullo si può sviluppare in maniera armonica e quasi preordinata. Esso plasma il fanciullo imponendogli delle norme precise e proponendogli delle credenze condivise da tutti. Sviluppa così delle abitudini e forma una mentalità.

La religione « emergeante », invece, nasce da una esperienza personale e riflessa. Essa provoca delle scelte e fa nascere delle convinzioni. Richiede un'adesione più personale che comunitaria. Resiste agli attacchi esterni, alle critiche, e si adatta anche ad una situazione sociologica diversa da quella nella quale è nata e si è formata.

È abbastanza ovvio dire che nella situazione di oggi la prima forma di religiosità è insufficiente. La seconda, invece, diventa necessaria in una società dove il credente vive accanto al non credente, dove i messaggi sono non solo pluralistici, ma spesso contraddittori. Essa prepara il fanciullo a non sentirsi perduto di fronte a chi vive secondo una visione del mondo diversa dalla sua; a non considerare queste persone come dei fenomeni aberranti, esclusi dalla sua simpatia, ma ad accettarle e a comprenderle non solo nei loro limiti, ma in quanto hanno in comune con lui di valido e di positivo.

Così, invece di costituire un ostacolo o un pericolo per la sua maturazione cristiana, il contatto con gli altri, l'impatto con idee, convinzioni, opinioni diverse, diventerà per lui uno stimolo per un approfondimento critico e riflesso della sua fede.

MARIO FILIPPI

NB. Omettiamo la trattazione specifica sui BAMBINI, essendo stato dedicato ad essi l'intero numero di febbraio (n. 3) di « Catechesi - Studi ed esperienze ».

sussidi

SOCIETA' SECOLARIZZATA E AZIONE PASTORALE

RASSEGNA DI LIBRI E ARTICOLI SUL TEMA

GUIDA ALLA LETTURA

VITTORIO MORERO

A complemento dello studio
di G. Gevaert
(« Mondo secolarizzato
e vita di fede »),
pubblicato nelle pagine precedenti,
viene offerta
questa rassegna bibliografica
sull'influsso della cultura
e civiltà contemporanea
(che chiamiano « secolarizzata »)
sulla fede e sulla religiosità.
Il termine « secolarizzazione »
viene preso qui nel suo senso
più ampio,
cioè come insieme di fenomeni
che influiscono
sia positivamente che negativamente
sulla situazione socioreligiosa.
La rassegna,
dopo aver presentato degli studi
che analizzano il fenomeno
della secolarizzazione
dal punto di vista sociologico,
propone due blocchi di scritti
che si distinguono fra loro
per l'interpretazione
teologico-pastorale
positiva o viceversa negativa
data alla secolarizzazione stessa.
Una seconda e una terza parte
della rassegna
offrono la guida alla lettura
di un certo numero di opere
che informano
sulla riflessione pastorale
orientata all'azione.
Scopo della bibliografia
è dunque quello di indicare
agli operatori della catechesi
strumenti validi e accessibili
per una seria analisi
della « secolarizzazione »
e per avviare a un impegno
il più possibile adeguato
nell'azione pastorale.
L'autore di questo sussidio
è Vittorio Morero,
esperto in teologia
e in pastorale catechistica,
soprattutto a livello giovanile.

1. La secolarizzazione

L'analisi della secolarizzazione ha interessato non solo gli studiosi dei fatti sociali, ma anche i teologi e i pastori, preoccupati del risvolto che tale fenomeno ha sul piano religioso.
Esiste tuttavia una notevole differenza fra l'analisi del sociologo puro e quella del teologo o del pastore. Il termine stesso di « secolarizzazione » viene riferito da questi ultimi non solo a situazioni della società cosiddetta « sacrale », ma soprattutto ad alcuni valori religiosi fondamentali.
Per la valutazione generale del fenomeno sarà dunque opportuno distinguere gli apporti che si limitano a descriverne il solo aspetto sociale da quelli in cui prevale una interpretazione teologica e catechistica, sia in chiave positiva, sia in chiave negativa.

A. DESCRIZIONE SOCIOLOGICA

Fondamentale per un approccio statistico e analitico alle trasformazioni « secolarizzanti » in un ambiente tra-

dizionalmente religioso sono le due opere di S. BURGALASSI:
Il comportamento religioso degli italiani, Vallecchi, Firenze;
Analisi sociologica del comportamento religioso, Morcelliana, Brescia.
Notevole nel secondo volume è la parte che affronta problemi generali (soprattutto l'influenza del mutamento sociale sulla religione e la religiosità) e problemi di metodo.
Si può anche vedere lo studio del BURGALASSI:
Tendenze sociologiche del cristianesimo in Italia, in « Cultura e scuola », 1970, 38, pp. 84-101.

Assai ricca e ragionata, anche se contenuta in poche pagine, è l'opera di A. GRUMELLI:
Sociologia del cattolicesimo, AVE, Roma,
dove l'autore sostiene che oggi è importante superare lo studio della Chiesa e della pratica religiosa per situare la religione nella società. Di fatto il problema posto dall'autore è quello dei cambiamenti correlativi della Chiesa e della società, problema che richiede l'analisi di ciò che si trasforma nella Chiesa e dell'interazione tra Chiesa e società. Un capitolo a sé è dedicato alla *sociologia dell'evangelizzazione.*

Per un chiaro tentativo di interpretazione del fenomeno si veda l'opera ormai classica di S. ACQUAVIVA:
L'eclissi del sacro nella società industriale, Ed. Comunità, Milano, (Edizioni 1961, 1966, 1967, 1971).
Nelle ultime edizioni l'autore ha proceduto ad alcune precisazioni molto utili per una migliore comprensione del fenomeno. Mentre nella prima edizione i termini paganizzazione, desacralizzazione, decristianizzazione erano usati indifferentemente, nell'ultima sono praticamente spariti i primi due termini. Ricordiamo la tesi interpretativa, che rimane valida: non bisogna confondere la recessione delle norme della religione legale con la recessione della vitalità della religione reale. L'eclissi è provvisoria. Si tratta più di un *transfert che di un declino.*

Su questa linea interpretativa, ma con un taglio eminentemente pastorale, si pone l'opera di K. BROCKMÖLLER:
Cultura industriale e religione, Elle Di Ci, Torino-Leumann,
dove una chiara attenzione viene rivolta alla trasformazione delle mentalità dei soggetti operanti in un ambiente industrializzato, con particolare riguardo all'impatto con la pratica culturale e l'espressione della fede. L'avere individuato nel termine « industria » la qualifica propria dell'attuale società non va intesa come una scelta restrittiva, ma come un tentativo di precisare meglio l'ambito e i modi della trasformazione.

A questo riguardo è fondamentale l'opera di F. DE MARCHI E A. ELLENA:
Industria e religione, Morcelliana, Brescia,
dove il pragmatismo e la razionalità della trasformazione tecnologica vengono interpretate in chiave positiva, come pressanti domande rivolte alla religione per una sua concretizzazione e autentificazione.

Alcuni di questi problemi possono essere approfonditi consultando i due volumi di
Questioni di sociologia, La Scuola, Brescia.

Alcuni documenti del magistero non sono privi di una certa analisi dell'attuale momento storico sia sotto il profilo del cambiamento sociale che sotto quello di nuove esigenze religiose. I primi capitoli della *Gaudium et Spes* e la parte introduttiva del documento dei vescovi italiani sulla famiglia (*Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Elle Di Ci) sono due saggi esemplari, anche dal punto di vista catechistico, essendo un chiaro esempio di impostazione dottrinale in cui l'insegnamento viene visto in situazione storica.

Due studi particolari sono da aggiungere a questa rassegna generale. Il primo, di F. CRESPI, ha come argomento specifico:
L'Ateismo e la situazione sociale, in « Sacra Doctrina », 1966, 44, pp. 513-534.

L'ateismo vi è studiato in tre forme molto interessanti e non prive di indicazioni pratiche e catechistiche, soprattutto per chi deve operare in ambienti che hanno subìto una radicale trasformazione: l'*ateismo anomico*, legato al passaggio troppo brusco da una società rurale a una società urbana; l'*ateismo protestatario*, legato a comportamenti collettivi di opposizione alla Chiesa come istituzione sociale; infine, l'*ateismo indifferente*, legato alle difficoltà di comunicazione del messaggio religioso.
Queste difficoltà sono state esaminate anche in un articolo di G. E. Rusconi (in « Studi di Sociologia », 1967, 3) con particolare riguardo alla « crisi dell'immaginazione religiosa ».

B. INTERPRETAZIONE TEOLOGICA E PASTORALE

1. Valutazioni positive

I teologi che parlano della secolarizzazione in termini positivi non vanno giudicati come degli « ingenui ottimisti », presi alla sprovvista e affascinati della novità. Al contrario, il loro è uno sforzo notevole diretto a operare delle distinzioni qualificative all'interno del termine generale di « secolarizzazione ». « Essi non hanno smarrito la lezione feconda che dalla secolarizzazione si può e si deve ricevere: la possibilità cioè e il dovere di mettersi responsabilmente di fronte al mondo per inserirlo volutamente nelle finalità umane con quelle forze che gli uomini hanno, senza diminuirle né maggiorarle illusoriamente ».
Così scrive P. Balestro in:
Testimonianza cristiana in un mondo secolarizzato, Gribaudi, Torino, (un volumetto che contiene una chiara sintesi ed è di facile consultazione).

Appartengono a questo settore di valutazione positiva, con punte anche radicali, i cosiddetti « teologi della morte di Dio »:
G. Vahanian (*La morte di Dio*, Ubaldini, Roma), P. Van Buren, W. Hamilton (*La nuova essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia), T. Altizer, J.A.T. Robinson (*Dio non è così* e *Questo non posso crederlo*, Vallecchi, Firenze), D. Sölle (*Rappresentanza*, Queriniana, Brescia), P. Tillich (*Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia).

Più moderata e soprattutto più sociologica e pratica è la posizione di H. Cox in: *La città secolare*, Vallecchi, Firenze, e quella del cattolico olandese W. H. Pol in: *La fine del cristianesimo convenzionale*, Queriniana, Brescia.
Secondo H. Cox cristianesimo e secolarizzazione vanno di pari passo. Anzi la storia della Chiesa è fatta di secolarizzazioni successive che sono soprattutto dei « disincantamenti » nel senso usato dal Weber. Infatti per Cox il cristianesimo è innanzitutto una rottura introdotta nella religione tribale (e superstiziosa), che si è perpetuata fino a noi, danneggiando il cristianesimo. L'urbanizzazione è un fenomeno positivo. Con questo non bisogna dire che la città secolare sia di per sé cristiana: Cox dimostra che essa produce nuovi idoli, come il potere e la sessualità esasperata. La cristianizzazione della città secolare esige soprattutto un mutamento di linguaggio, che deve sostanziarsi di problemi sociali e politici. La Chiesa non deve sparire, ma farsi testimone di una rivoluzione autentica, fraterna e non idolatrica. La non radicalità di Cox sta soprattutto nel non aver assolutizzato alcune categorie negative, proprie della teologia della morte di Dio. La sua è una lezione pratica. L'analisi che fa delle tre forme del servizio ecclesiale (*Kerygma, Diaconia* e *Koinonia*) possono servire per una reinterpretazione del significato dei sacramenti e della evangelizzazione.
Nel suo volume *La fine del cristianesimo convenzionale* W. H. Van Pol si sforza di fare emergere come problema fondamentale il dilemma fede-incredulità, dilemma che deve fare i conti con quattro cambiamenti: 1) la sparizione delle ultime vestigia di una concezione primitiva e pre-scientifica della natura; 2) il discredito nei confronti della filosofia greca, fondata sulla

metafisica; 3) l'emergere della teologia biblica, con tutta una nuova sensibilità critica; 4) la preminenza del messaggio di Amore su tutti gli altri aspetti del cristianesimo.

L'orientamento teologico moderno, che va sotto il nome di « teologia della secolarizzazione », non deve essere accettato in blocco; ma nemmeno devono essere rifiutate a priori alcune sue valutazioni. Per questa operazione di informazione, e insieme anche di selezione, consigliamo alcuni volumetti agili e di facile consultazione, dove fra l'altro non manca nemmeno un certo apparato critico. Eccone un breve elenco:

K. RAHNER, *Dove va la teologia?*, Jaca Book, Milano;

H. FRIES, *Cosa è la fede* (comprensione della fede in un mondo secolarizzato), Jaca Book, Milano;

J. AUBRY, *I teologi della morte di Dio*, SEI, Torino;

R. I. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia;

P. BRUNNER, G. FRIEDRICH, K. LEHAMANN, J. RATZINGER, *Un credo inventato?* Cittadella, Assisi;

AA. VV., *Cristianesimo e religione*, Queriniana, Brescia;

G. GOZZELINO, *I vangeli dell'ateismo cristiano. Orientamento critico sulla teologia della morte di Dio*, Elle Di Ci, Torino-Leumann;

AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana*, Marietti, Torino.

Per un approfondimento più scientifico sono senz'altro da consultare le opere di G. B. MONDIN, il teologo italiano che più si è occupato del problema.

Per una comprensione più pratica e pastorale si veda il libro di A. MANARANCHE:

Io credo in Gesù Cristo oggi, Queriniana, Brescia (un volume di facile lettura).

Per una analisi filosofica del problema non è trascurabile G. MORRA:

Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa, Pàtron, Bologna.

2. Valutazioni negative

Era ovvio pensare che la teologia della secolarizzazione e una lettura in chiave positiva del fenomeno appunto della secolarizzazione avrebbero provocato una certa reazione, che va comunque compresa nel suo giusto significato. In particolare, essa può servire ad aiutare il catechista o l'operatore di pastorale a discernere ciò che di autentico è riscontrabile nel fenomeno e ciò che invece non può essere accettato, come valido.

Le critiche negative tendono soprattutto a salvaguardare i contenuti della fede, il linguaggio teologico, la completezza del messaggio cristiano e l'elemento trascendente della fede, nel timore che i condizionamenti socio-culturali diventino determinanti per la profezia cristiana e i sacramenti. Nessuno però degli autori che muovono tali critiche nega l'esistenza di un cambiamento sociologico: piuttosto non si accetta che questo cambiamento debba diventare fattore di riduzione del cristianesimo.

Ci limitiamo ad alcuni esempi.

C. FABRO vede la secolarizzazione come il risvolto e l'effetto dell'ateismo. Cf: *Secolarizzazione: filosofia e teologia*, in « *Studi cattolici* », 1969, 103, 675-681; *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma.

Per l'autore, secolarizzazione, secolarismo e laicismo possono essere presi come sinonimi, che si fondono e trovano la loro giustificazione tematica nel termine comune che li raccoglie: umanesimo. Egli giunge persino a parlare di « farneticamenti di una teologia uccisa dalla dialettica tedesca della negatività ».

Questo tono polemico è riscontrabile anche nelle opere di J. DANIÉLOU (*Dialogo fra cristianesimo e mondo contemporaneo* e *La Chiesa popolo di Dio o setta di spirituali?* Borla, Torino) e in quelle di H. U. VON BALTHASAR (*Cordula* e *Perché sono ancora cristiano*, Queriniana, Brescia). Ma i saggi di questi due teologi non si risolvono unicamente nella polemica e nella controversia teologica. C'è in essi un note-

vole sforzo di capire la cultura e la civiltà d'oggi come espressione della coscienza dell'uomo. La loro è una rivendicazione dell'intimità e dell'interiorità contro un discorso che si fa solo strutturale. Insistenza importante, che si è trovata in sintonia con la sorprendente evidenziazione, avvenuta in questi ultimi anni, della giustezza di quell'analisi che vede ancora presente nel mondo d'oggi una pressante ricerca di mistero e di certezza metafisica. A questo riguardo è di capitale importanza l'ultimo messaggio di J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia.

2. Riflessione socio-culturale in chiave pastorale

Il settore che stiamo per esaminare si differenzia da quello della sociologia e da quello, radicale, della teologia della secolarizzazione. Non si tratta di una posizione mediana, ma di una elaborazione originale. Vi troviamo per lo più autori che partono da esperienze particolari e che tentano di prospettare un sistema teologico nell'ambito della società attuale. I problemi che hanno stimolato le loro riflessioni sono per lo più: l'ateismo nella sua offensiva contro la religione, l'impegno politico, l'aderenza della predicazione alle domande che vengono dal mondo, la credibilità della Chiesa.
Si direbbe che l'interrogativo a cui la loro produzione, molto ricca e varia, tenta di rispondere sia questa: la *presenza della Chiesa nella società di domani.*
La validità delle loro risposte sta soprattutto nel superamento del genericismo.

« Come far passare nel linguaggio del nostro tempo un'esperienza religiosa che si è espressa finora in un contesto culturale completamente diverso? ». È la domanda che si pone G. GIRARDI nel capitolo « Secolarizzazione e senso del problema di Dio » nel volume: *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Vallecchi, Firenze.
La risposta di Girardi è univoca e precisa: puntare sull'umanesimo trascendente (la presenza di Dio nella storia, la non neutralità di Cristo e la sua trascendenza rispetto all'orizzonte del tempo): l'uomo e Dio sono due assoluti che si esprimono attraverso la dialettica dell'amicizia.

Che senso dare alla fede e ai sacramenti in un mondo che ha scoperto il peccato dell'alienazione? Sono in molti a porsi questo interrogativo. Accenniamo a uno fra i tanti, J. M. GONZÀLEZ RUIZ che con le sue due operette, agili e di facile lettura, ha esercitato molta influenza sui gruppi giovanili (*Credere è impegnarsi* e *Dio è nella base*, Cittadella, Assisi). La risposta dell'autore è quanto mai originale: liturgismo e profetismo vanno collocati in posizione dialettica: quando uno di questi due estremi si gonfia eccessivamente, soffocando l'altro, l'evangelizzazione corre il rischio di non avvenire.

Quali sono le categorie teologiche più attuali nel mondo di oggi? Ecco un terzo interrogativo che ha impegnato molti saggisti.
S. DE DIETRICH (*La parola di Dio nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia) sottolinea il fatto che gli imperativi biblici restano gli stessi in ogni tempo, ma tuttavia si presentano codificati secondo categorie mentali proprie di uomini d'altri tempi. Questa tesi viene esemplificata in rapporto a quattro valori fondamentali del nostro tempo: *la giustizia, la libertà, la verità e la speranza, non visti astrattamente ma nella loro attuale determinazione.*

Si fa strada inoltre un tentativo, senza dubbio non facile, di ripensare le *categorie storiche contemporanee* non come domande rivolte al messaggio cristiano, così da provocarlo o contestarlo o semplicemente costituire un ter-

mine del dialogo (come è stato fatto anche nella costituzione conciliare *Gaudium et Spes*), ma come realtà marcate da un loro valore teologale e profetico. Segnaliamo in proposito:
J. COMBLIN, *La teologia della città*, Cittadella, Assisi;
G. T. MONTAGUE, *Teologia biblica del secolare*, Cittadella, Assisi;
R. A. ALVES, *La teologia della speranza umana*, Queriniana, Brescia;
M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, Paoline, Modena (dei due autori è l'importante studio: *Metodologia per una teologia dello sviluppo*, Queriniana, Brescia);
R. COSTE, *La morale in un mondo che cambia*, Cittadella, Assisi.
Del ricco filone della teologia della liberazione ricordiamo:
G. GUITÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia.

La consapevolezza che l'evangelizzazione non è possibile senza un dialogo con il mondo contemporaneo e la coscienza del suo valore creaturale ripropongono l'autentica dialettica fede-mondo.
I commenti della *Gaudium et Spes* sono a questo riguardo esemplari. Inoltre non è possibile dimenticare qui il testo ormai classico di J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia, e l'opera quanto mai stimolante di A. DONDEYNE, *La fede in ascolto del mondo*, Cittadella, Assisi.

Le analisi pastorali e teologiche, che hanno come punto di partenza le caratteristiche del mondo che cambia e come punto di riferimento il messaggio cristiano, hanno fatto sì che si sviluppasse nell'ambito della comunità cristiana un discorso particolare sulla *speranza*. Un mondo che cambia non può che coinvolgere il senso della storia nella sua dinamica di sviluppo e di riuscita finale. È evidente che la secolarizzazione trova il suo limite assoluto nell'impossibilità di dare un senso definitivo al futuro del mondo. Questo limite rappresenta il mistero che la dissacrazione non può eliminare.
È un elemento da tener presente nel servizio di evangelizzazione e nell'amministrazione dei sacramenti. Si tratta infatti di inserire nella pedagogia cristiana la dinamica escatologica, la rivelazione del destino ultimo dell'uomo che, se da una parte impegna il credente nella costruzione del mondo, dall'altra non gli permette di esaurire la sua attesa nel breve spazio del presente.
Fondamentale a questo proposito è il libro di J. MOLTMANN:
Teologia della speranza, Queriniana, Brescia.
È una delle opere che meglio riescono ad esprimere l'attuale fase problematica attraversata dal pensiero cristiano che cerca una risposta non elusiva al drammatico interrogativo: *il Vangelo ha ancora qualcosa da dire agli uomini della società secolarizzata?* Di questa opera è bene sottolineare alcuni argomenti particolari; si veda in particolare: « *la risurrezione di Cristo* » (cap. III) e « *culto dell'assoluto e società moderna* » (par. 1 del cap. V).

Sul versante cattolico sarà sufficiente ricordare alcune pubblicazioni significative e stimolanti:
J. RATZINGER, *Fede e Futuro*, Queriniana, Brescia;
W. PANNENBERG, *Il Dio della speranza*, Dehoniane, Bologna; *La teologia e il regno di Dio*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia.

3. Riflessione teologica e catechistica

Le molte analisi che gli studiosi di pastorale e di teologia hanno compiuto in questi anni sulla società secolarizzata hanno messo in luce l'incidenza delle condizioni socio-culturali sull'evangelizzazione e sui sacramenti. La loro riflessione si è orientata innanzitutto ai problemi che la secolarizzazione pone al metodo e al linguaggio teologico e pastorale.
A questo proposito segnaliamo alcuni validi contributi:
P. MURRAY, *Il linguaggio del culto cri-*

stiano, in « Concilium », 1972, 2, pp. 177-182;
A. HAMMAN, *Vita liturgica e vita sociale*, Jaca Book, Milano;
I. T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna;
W. MARSXEN, *Lavoro introduttivo, esegesi e predicazione*, Dehoniane, Bologna;
E. CASTELLI, *Dibattiti sul linguaggio teologico*, Istituto di Studi Filosofici, Roma;
K. RAHNER, *La riforma degli studi teologici*, Morcelliana, Brescia;
H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Nuova linea per la catechesi*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia;
E. ALBERICH, *Natura e compiti di una catechesi moderna*, Elle Di Ci, Torino-Leumann;
G. GEVAERT, *Antropologia e catechesi*, Elle Di Ci, Torino-Leumann;
Le due monografie di « Concilium »: *Liturgia del cristiano oggi* (1972, n. 2) e *Imperativi per una catechesi del futuro* (1970, n. 3).

Oltre quella sul metodo e sul linguaggio si è sviluppata tutta una pubblicistica che si è proposta di collocare al centro del discorso cristiano una dogmatica esistenziale, a evidente carattere antropologico, senza nulla ridurre del deposito della fede. È significativo il tentativo, oggi molto difficile e di non semplice lettura, di presentare globalmente il messaggio di Cristo come storia della salvezza e come esistenza viva della comunità. A questo proposito sarà bene ricordare alcune opere, ormai classiche, a cui va riconosciuto il merito di aver fornito alla Chiesa un valido strumento di riflessione in un momento di transizione come il nostro: l'opera di R. SCHNACKEMBURG, *L'esistamento*, Paoline, Roma; il saggio di *stenza cristiana secondo il Nuovo Te*- E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Paoline, Roma; il famoso studio di J. MOUROUX, *Senso cristiano dell'uomo*, Morcelliana, Brescia, (una vera e sempre valida « summa » di antropologia cristiana);
la trilogia catechistica di H. LUBSCZYK, *Il patto con Dio*, Città Nuova, Roma.
In molte comunità cristiane quest'ultima opera ha rappresentato un valido sussidio all'approccio biblico in chiave ermeneutica. Bisogna riconoscere, infatti, che l'incidenza della secolarizzazione ha favorito lo sviluppo degli studi biblici e ha permesso di scorgere meglio la loro importanza ai fini catechistici, dato l'esigenza non solo apologetica ma testimoniale di intendere il cristianesimo come storia di salvezza che coinvolge tutte le vicende umane.

Si deve inoltre ricordare come la critica mossa dal mondo secolarizzato alla religione — intesa come struttura portante di un uomo che ha paura della scienza e della tecnica — abbia stimolato a una ricerca sull'aspetto etico o di impegno della *fede* e sul problema del culto, incentrato sulla *Eucaristia* come momento di verifica e stimolo alla liberazione del mondo verso il futuro della risurrezione.
La pubblicistica che ha toccato questi due argomenti è abbondante e varia e sta a dimostrare l'interesse che i credenti prestano agli aspetti essenziali del cristianesimo. C'è tutta una serie di piccole pubblicazioni che sviluppano in maniera vivace e rapida un tipo di teologia pragmatica, aderente alla contingenza. Ci limiteremo a segnalare alcuni autori: *R. Voillaume, A. Paoli, M. L. King* (*La forza di amare*), *C. Carretto, E. Balducci, M. Thurian, J. Arias, G. Philips, J. Galot, A. Fragoso*. È una pubblicistica che affronta argomenti di attualità, a dimostrazione che una valida evangelizzazione e una efficace amministrazione dei sacramenti non può fare a meno di una attualizzazione del mistero cristiano, in relazione agli avvenimenti della storia. Significativi a questo proposito sono anche alcuni documenti del Magistero, dove l'evangelo e l'impegno della comunità cristiana vengono annunciati e stimolati in relazione ad eventi del mondo: si veda, per es.: *il documento degli episcopati lombardo e piemontese sui conflitti del lavoro; la pastorale del card. M. Pellegrino « Camminare insieme »; il discorso di Paolo VI all'Organizzazione Internazionale del Lavoro a Ginevra.*

sussidi

ARTE E IMPEGNO PASTORALE

UN RAPPORTO CHE ESIGE UNA MENTALITÀ NUOVA

GIULIO VILLANI

La pastorale deve guardare
con attenzione all'arte,
soprattutto per il suo rapporto
con la religione e con la vita,
per la sua particolare capacità
di comunicazione,
per il suo ruolo
nell'educazione religiosa.
Ma oggi, purtroppo,
bisogna lamentare
una scarsa sensibilità pastorale
verso le istanze dell'arte.
Si ha così, per questo verso,
una pastorale disincarnata
e non comunicativa.
Il tema dell'arte
non è stato trattato
in maniera sufficiente
neppure dal Vaticano II
e dal « Documento di base »:
la comprensione della sua funzione
nella vita della Chiesa
è ben lontana dunque da essere
fatto acquisito.
Certo, già in se stesso,
il rapporto arte-Chiesa
non è dei più facili:
sono due mondi
da tempo estranei l'uno all'altro
e talvolta anche ostili.
Quando si è riconosciuto
che la responsabilità
di tale situazione
proviene da entrambe le parti,
la preoccupazione maggiore
della pastorale
deve essere quella
di un riavvicinamento all'arte
per un dialogo sempre più profondo
con l'uomo d'oggi,
vedendo appunto l'arte
come « segno del tempo »
che propone alla coscienza cristiana
problemi e valori.
Abbiamo esposto in sintesi
i concetti che Giulio Villani,
esperto in pastorale catechistica
e attento conoscitore
della letteratura contemporanea,
sviluppa in questo articolo
introduttivo a una serie di interventi
che intendono presentare
in chiave pastorale
alcuni degli scrittori
più rappresentativi del nostro tempo
per le problematiche che suscitano
o per i valori che difendono.
Il sussidio sarà caratterizzato
da molta concretezza,
divenendo utile guida
per una catechesi stimolante,
perché legata a una realtà
viva e provocante
come è la letteratura
del nostro tempo.

1. Attenzione pastorale al rapporto arte-religione

Se, come scrive Simone Weil, un uomo del tutto refrattario al senso estetico sembra esserlo anche al senso religioso,[1] l'arte dovrebbe trovare nella pastorale un suo notevole spazio. Il giudizio della Weil è forse eccessivo; il rapporto non è così determinante, ma esiste ed è tale da richiedere attenzione e riflessione.

[1] GUIDO SOMMAVILLA, *Religione e letteratura,* dispense dell'Istituto Pastorale Toscano, Firenze, p. 9.

Il ministero pastorale si dimostra invece scarsamente sensibile all'arte intesa come componente importante per l'educazione religiosa specialmente dei giovani.
Ciò, a mio avviso, rappresenta una lacuna. L'arte entra decisamente nella vita e nel travaglio della società e perciò non dovrebbe mancarvi il riscontro pastorale. Si continuano a ripetere sacrosanti princìpi, giustificate e severe riserve, qualche rivista specializzata svolge un apprezzabile lavoro di critica e di orientamento morale: ma tutto ciò risulta sterile o marginale. Traspare una mentalità che dà scarso credito alla cultura artistica, resta assente nel dibattito che si accende sull'opera di un artista.
Eppure queste opere si accompagnano spesso ad un largo movimento di opinione, rispecchiano modi di pensare corrente, un costume diffuso, problemi sentiti. Non mi riferisco a lavori di deteriore livello che non hanno niente a che fare con l'arte, ma a quelli che, pur discutibili, sono oggetto di critica seria e largamente conosciuti.
Spesso documentano realtà vive del nostro tempo ed offrono chiavi interpretative.

Una pastorale incarnata

Una pastorale che le registra e le discute può trovare credito e modo di inserirsi costruttivamente in un dialogo aperto ed efficace; al contrario, ignorarle o disattenderle, può significare relegarsi nella propria torre d'avorio, mentre il mondo va per la sua strada.
Una pastorale chiusa a certi fenomeni difficilmente riesce comunicativa e il suo impegno formativo resta mortificato. È inutile allora insistere sopra una pastorale incarnata, una catechesi antropologica, se poi il discorso cala fiaccamente nella vita. (Per inciso, un episodio di questi giorni: con un gruppo di amici si stava discutendo su un testo di catechismo. Molte le osservazioni sui contenuti teologici e l'espressione dogmatica; nessuno che si domandasse se il testo era calato veramente nella vita, nessuno che si ponesse il problema della reazione dei destinatari).

2. Capacità espressiva dell'arte e suoi riflessi sulla pastorale

Dopo questo richiamo ad una pastorale educativa stimolata o provocata dal mondo artistico, vorrei ricordare un altro aspetto del rapporto tra religione e arte: quello che intende l'espressione artistica come la più capace di penetrazione e di convinzione: non c'è logica che abbia tanta forza. E la ragione è ovvia: la capacità di armonizzare lo spirituale col corporeo rende sensibile l'intelligibile, significativo il sensibile, che, in tal modo, divengono comunicativi. Del resto, tra il vero artista e il mistico o anche semplicemente l'uomo religioso, esistono innegabili affinità. Ciò spiega perché il messaggio di Dio contenuto nella Bibbia si esprima in forma di sì alta poesia, perché il medioevo e anche in parte i secoli successivi abbiano scritto i loro catechismi sulle pareti degli edifici pubblici e privati, e in tanta larga misura, pagine di poesia e di prosa artistica siano state il veicolo del pensiero cristiano.
Il linguaggio espressivo delle forme artistiche è il più comunicativo perché è il più completo. « Si è troppo dimenticato che l'assenza di un'arte cristiana moderna... diminuisce la forza d'irradiamento della Chiesa ».[2]
La stessa liturgia, di per sé comunitaria, riuscirà veramente a creare un popolo comunitario — come è nell'impegno di questa stagione postconciliare — se nelle sue espressioni si renderà comunicativa, cioè se saprà rivestirsi di forme artistiche, tali da parlare a tutti: e ciò vale per tutto il contesto liturgico, dall'architettura alla musica, ai testi di lettura e di preghiera.

[2] P. REGAMEY, *La crise de l'art sacré au* XX *siècle,* Du Cerf, Parigi, 1939.

La pastorale ha bisogno dell'arte

« Sono ragioni del nostro ministero che Ci fanno venire in cerca di voi ». — disse Paolo VI a un gruppo di artisti — « Dobbiamo dire la grande parola che del resto voi già conoscete? Noi abbiamo bisogno di voi. Il nostro ministero ha bisogno della vostra collaborazione. Perché, come sapete, il nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione, che travasa il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili, voi siete maestri (...). La vostra arte è proprio quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità (...). Se Noi mancassimo del vostro ausilio, il ministero diventerebbe balbettante ed incerto ed avrebbe bisogno di fare uno sforzo, diremmo, di diventare esso stesso artistico, anzi di diventare profetico. Per assurgere alla forza dell'espressione lirica della bellezza intuitiva, avrebbe bisogno di far coincidere il sacerdozio con l'arte ».[3]

3. Il Vaticano II e l'arte

Nei secoli in cui l'arte fu strumento di educazione cristiana si creò un vero rapporto tra la Chiesa e la cultura. Il Concilio ne ha avvertito la validità e nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* ha dedicato alla promozione della cultura tutta una sezione, la seconda.

In particolare si legge: « La Chiesa (...) si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella predicazione a tutte le genti, per studiarlo e approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli ».[4]

[3] *L'Osservatore Romano*, 10 maggio 1964.
[4] GS 58.

Un tema solo sfiorato

Dopo questa premessa, per quanto riguarda l'attività artistica (dato il ruolo che essa può svolgere nell'educazione religiosa), ci si aspetterebbe nei testi conciliari una attenzione particolare che invece non c'è. Si accenna appena di passaggio, là dove si parla del progresso moderno, delle tradizioni, della disciplina e della libertà dell'artista, dell'arte e la morale, dei connotati dell'arte sacra.[5] Il problema specifico di fatto non si pone, a meno che non si voglia ricuperarlo indirettamente nell'impegno del Concilio circa la promozione della cultura e quindi della funzione che questa svolge in tutti i campi di sua competenza, compreso quello artistico, anche se non ne fa una esposizione tematica particolare.

Il « messaggio » del Concilio agli artisti

Alla chiusura del Concilio, però, il quarto dei sette « Messaggi all'umanità » è rivolto agli artisti, ed è interessante per noi leggerlo.

« A voi tutti, adesso, artisti che siete innamorati della bellezza e che per essa lavorate: poeti e uomini di lettere, pittori, scultori, architetti, musicisti, gente di teatro e di cinema... A voi tutti la Chiesa del Concilio dice con la nostra voce: se voi siete gli amici della vera arte, voi siete i nostri amici!

Da lungo tempo la Chiesa ha fatto alleanza con voi. Voi avete edificato e decorato i suoi templi, celebrato i suoi dogmi, arricchito la sua liturgia. Voi l'avete aiutata a tradurre il suo messaggio divino nel linguaggio delle forme e delle figure, a rendere sensibile il mondo invisibile.

Oggi, come ieri, la Chiesa ha bisogno di voi e si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate interrompere un'alleanza feconda fra tut-

[5] In particolare: GS 7; 36; 57; 59; 62; IM 6; 7; 11 12; 14; 24; SC 39; 44; 46; 122-130; UR 12; CD 12; PO 5; AA 7; AG 22. Si possono consultare inoltre la istruzione « Communio et progressio » della Pontificia Commissione per le Comunicazioni sociali, e la istruzione « Musicam sacram » della Congregazione dei Riti.

te! Non rifiutate di mettere il vostro talento a servizio della verità divina! Non chiudete il vostro spirito al soffio dello Spirito Divino!
Questo mondo nel quale noi viviamo ha bisogno di bellezza per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione. E questo grazie alle vostre mani...
Che queste mani siano pure e disinteressate! Ricordatevi che siete i custodi della bellezza del mondo: basti questo a liberarvi da gusti effimeri e senza valore, a rendervi capaci di rinunciare ad espressioni strane o malsane. Siate sempre e dovunque degni del vostro ideale, e sarete degni della Chiesa, la quale, con la nostra voce, vi rivolge oggi il suo messaggio di amicizia, di saluto, di grazia e di benedizione ».

L'attenzione all'arte nel « Documento di base »

Una minore attenzione a questo tema dà il *Rinnovamento della catechesi* in Italia.[6] Dopo aver incluso « le arti » tra le fonti della catechesi,[7] tutto ciò che vi si dice è che « Cristo (...) invita ad ammirare la verità nelle creature e la loro bellezza. In questa prospettiva, *ogni arte ha una sua finalità educativa* anche nei riguardi della fede, secondo il costante costume della Chiesa, che ne ha fatto espressione di culto e se ne è valsa per parlare di Dio all'uomo in bellezza di forme ».[8]
È troppo poco e troppo generico, perciò insignificante. Ma non c'è da meravigliarsi. Si tratta di una mentalità da formare, perché ormai da troppo tempo i due mondi, quello della Chiesa e quello dell'arte vivono estranei l'uno all'altro (e qualche volta ostili).

[6] La voce *Arte* non compare nell'indice analitico del documento, di cui sono state esaminate le voci: Educazione, Fede e vita, Linguaggio, Mondo, Progresso.
[7] DB 118.
[8] DB 119. Si veda l'accenno al « genio » e all'inventiva dell'uomo nel n. 121, e al « nuovo umanesimo » nel n. 122.

4. Negligenza pastorale o responsabilità di un'arte alienata?

Ho già detto che nel passato non fu così; ma ci si deve pur domandare: « La responsabilità di questa dissociazione è della Chiesa, divenuta insensibile e negligente verso l'arte, o dell'arte che ha smarrito certi suoi connotati essenziali e si è resa inespressiva, incapace quindi di essere adoperata come espressione religiosa e come strumento educativo? La risposta non è semplice.

Responsabilità da parte della Chiesa

Alla Chiesa deve piuttosto attribuirsi un atteggiamento di sospetto, di difesa e anche di ostilità. Non ci sono state da parte sua la comprensione e la fiducia necessarie, anche quando le condizioni di collaborazione lo avrebbero richiesto. Non sono io a dirlo. Dichiara Paolo VI nel citato discorso: « Riconosciamo che anche Noi vi abbiamo fatto un po' tribolare. Vi abbiamo fatto tribolare perché vi abbiamo imposto come canone primo l'imitazione, a voi che siete creatori sempre vivaci, zampillanti di mille idee e di mille novità. Noi — vi si diceva — abbiamo questo stile, bisogna adeguarvisi; noi abbiamo questi maestri, e bisogna seguirli; noi abbiamo questi canoni, e non v'è via di uscita. Vi abbiamo talvolta messo una cappa di piombo addosso, possiamo dirlo; perdonateci (...) Il linguaggio vostro per il nostro mondo è stato docile, sì, ma quasi legato, stentato, incapace di trovare la sua libera voce. E noi abbiamo sentito allora l'insoddisfazione di questa espressione artistica. E vi abbiamo peggio trattati, siamo ricorsi ai surrogati, all'« oleografia », all'opera d'arte di pochi pregi e di poca spesa, anche perché, a nostra discolpa, non avevamo mezzi di compiere cose grandi, co-

se belle, cose nuove, cose degne di essere ammirate; e siamo andati anche noi per vicoli traversi, dove l'arte e la bellezza e — ciò che è peggio per noi — il culto di Dio sono stati male serviti... ».[9]

Responsabilità dell'arte attuale

L'arte oggi è un'arte problematica, come è problematica la società in cui essa si esprime — ed in questo senso può risultare ancorata alla realtà —; ma spesso rifiutando le realtà comuni e interiorizzandosi diventa un'arte alienata che si esprime *astrattamente* e si muove nel cerchio della *solitudine dell'uomo* e delle *forme* (coll'ermetismo e il simbolismo). In questa situazione di ardua comunicatività è difficile attribuirle una funzione educativa e ciò aiuta a spiegare, almeno in parte, il distacco e la sfiducia della Chiesa.
Tuttavia, pure in una situazione del genere, in quanto l'arte vive ed esprime un travaglio sofferto dalla società in cui opera, si presenta come documento di riflessione utile per non dire indispensabile. Ma c'è di più: l'esperienza negativa di vita che quest'arte documenta, offre l'occasione, attraverso il cammino faticoso di alcuni artisti, di intravedere, proprio nel *superamento religioso*, il riscatto e la salvezza. Inoltre non bisogna dimenticare che anche oggi vi sono artisti che esprimono, convinti, valori e prospettive positivi.

* * *

Nel panorama molto vasto dell'arte moderna, la nostra attenzione andrà, negli articoli successivi, ad alcuni scrittore che, sia della problematica moderna sia dei valori accennati, rappresentano le espressioni più vive.

[9] *L'osservatore romano*, 10 maggio 1964.

IL PROBLEMA DELL'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE NELLE SECONDARIE SUPERIORI

Rassegna di opinioni, rilievi critici e proposte di rinnovamento.

Pietro Damu

Collana « Catechesi rinnovata », pp. 128, L. 1.200

L'insegnamento della religione nella scuola statale, specialmente a livello delle secondarie superiori, è oggi il centro di un vasto e vivace dibattito.
Questo studio intende offrire un quadro sintetico e, insieme, il più possibile completo e oggettivo, delle varie opinioni, rilievi critici, proposte di abolizione, di sostituzione o di rinnovamento dell'insegnamento della religione.
Esso presta così un servizio utile a tutti coloro che si interessano a tale problema, offrendo un forte stimolo alla riflessione.

In particolare, il volume potrà essere di notevole utilità agli insegnanti di religione che hanno urgente necessità di comprendere il significato preciso delle diverse accuse contro l'insegnamento religioso e contro il loro stesso impegno educativo, di chiarire a se stessi le ragioni della loro presenza nella scuola e di individuare meglio le modalità legittime di assolvimento del loro compito nella concreta situazione attuale.

Una serie di indicazioni pedagogico-pastorali, poste a conclusione del volume, potranno essere di guida agli insegnanti per un intervento immediato nell'azione, così che il loro servizio ai giovani sia il più adeguato possibile, anche in questo periodo di transizione.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 TORINO-LEUMANN

Catechesi
Fotoproblemi

IL NUMERO
DI MARZO

MALATTIA (PROBLEMATICA PERSONALE E SOCIALE)

Il problema della malattia viene affrontato attraverso le **immagini** (16 foto molto significative) e attraverso la parola (**guida** con una lettura sociologica del problema, una raccolta di documenti e numerosi stimoli per l'approfondimento religioso di esso).

La malattia è vista come esperienza drammatica per l'uomo e come test dell'impegno della società per i singoli.

Sono accusate le carenze nell'assistenza sanitaria e sottolineati gli sforzi seri per una soluzione più adeguata del problema.

Si danno indicazioni per un accostamento più approfondito, a livello umano e religioso, alla realtà della sofferenza.

Catechesi
Studi ed esperienze

IL NUMERO
DI APRILE

ITINERARIO DI MATURAZIONE NELLA FEDE OGGI

Questo numero è in stretto collegamento con quello di gennaio (accostamento globale alla problematica di « evangelizzazione e sacramenti ») e a quello di marzo (dall'analisi della situazione socioreligiosa alle opzioni pastorali di fondo). Sulla base di essi, offre **le linee generali di un piano pastorale** che favorisca la maturazione nella fede dei singoli e delle comunità.

Schema del numero:

- Progetto di comunità cristiana matura e di cristiano maturo nella comunità (Franco Ardusso).
- Elementi costitutivi di un itinerario di maturazione nella fede a dimensione « catecumenale » oggi (Giuseppe Groppo).
- Documenti ufficiali sul catecumenato postbattesimale (Giacomo M. Medica).
- Configurazione dell'itinerario di maturazione nella fede in ciascuna età (Gruppo di Redazione).
- Rassegna bibliografica sul tema affrontato in questo numero.

PREGHIERA DEL GIORNO

EDITRICE ELLE DI CI
10096 TORINO-LEUMANN

Traduzione della « Liturgia Horarum » per la comunità e i gruppi, pp. 1600, L. 4800
A cura di F. Dell'Oro e G. Sobrero

Contiene:

■ Le Ore del mattino e della sera **(Lodi** e **Vespri),** l'Ora durante il giorno **(Ora media)** e le preghiere per la notte **(Compieta).**

■ La preghiera per il **singolo giorno:** cioè l'Ordinario con le quattro settimane del salterio, Proprio del tempo, Comune e Proprio dei Santi.
Inoltre la lista delle letture bibliche per l'ora di Meditazione della Parola, con una sintesi esegetica, all'inizio di ogni settimana e nelle solennità e feste.

Non contiene:

■ **I salmi,** distribuiti nelle quattro settimane dell'Ordinario.
Questi si trovano nel volume complementare **« Salterio liturgico »,** con il quale **« Preghiera del giorno »** costituisce un'opera unica. Si possono utilizzare anche altre edizioni.

■ Le **letture** bibliche e patristiche dell'Ora di meditazione. Queste si trovano in volumi appositi, di altre edizioni.

Caratteristiche:

■ **La traduzione originale, in vista della celebrazione comunitaria,** ha una particolare attenzione alla **recitazione e al canto.**
— Salmi e cantici tratti dal « Salterio corale ».
— Antifone, versetti, responsori, ritornelli dell'intercessione appositamente elaborati.
— 150 inni (corali, responsoriali) scelti tra i migliori già musicati.
— Orazioni dell'Ordinario in versione originale, quelle del Tempo e dei Santi conformi al Messale della CEI.
— Letture adattate per l'uso liturgico.

■ Le **introduzioni** ai tempi liturgici, alle solennità e feste (per i santi anche alle memorie), integrano le formule ufficiali e aiutano la comprensione profonda del mistero celebrato.

■ La **linea melodica delle antifone** nell'Ordinario delle quattro settimane e nelle solennità, insieme ai 58 moduli salmodici, permette una celebrazione quotidiana più espressiva e più festosa.

Destinatari:

Il volume, integrato da un salterio (« Salterio liturgico » LDC, o altri), risponde anzitutto alle esigenze di **comunità e gruppi** che vogliono celebrare tutta o in parte la Liturgia delle Ore, valorizzandone l'originaria destinazione a tutto il popolo di Dio e la specifica fisionomia delle singole parti.

NB - Si possono acquistare in un'unica confezione con copertina in plastica:
PREGHIERA DEL GIORNO, L. 4800 + SALTERIO LITURGICO, L. 1500 + copertina plastica, L. 300 (totale L. 6.600).