

Collana

ANIMAZIONE DEI GRUPPI GIOVANILI

A cura del Centro Salesiano Pastorale Giovanile

Via Marsala, 42 - 00185 ROMA

Questa collana, frutto dell'incontro tra l'esperienza degli educatori e operatori di pastorale giovanile e il gruppo redazionale di *Note di pastorale giovanile*, vuol essere un *invito all'animazione* dei gruppi giovanili ecclesiali. Invito a scegliere la strada dell'animazione nella pastorale giovanile. Invito a qualificarsi «a scuola» di animazione.

Anzitutto per far uscire il termine dal generico. Abbiamo riflettuto a lungo e siamo arrivati a ridefinire questa parola affascinante. Per noi animazione è uno stile educativo: un modo di pensare gli obiettivi educativi e un metodo di intervento. Parliamo di *animazione culturale* come originale proposta educativa.

Al centro del cammino di animazione si colloca la *relazione fra l'animatore e il gruppo giovanile* presi come un unico soggetto. La comunicazione interna al gruppo e con l'animatore ci sembra capace di sostenere e orientare l'elaborazione di un personale «progetto di vita».

Un compito decisivo è quello *dell'animatore*. Egli è l'animazione in azione. Ne abbiamo esplorato la figura, alla luce del suo servizio ai giovani, *come uomo e come cristiano*. Egli è un testimone dell'esperienza umana e di fede, e gioca la sua testimonianza svolgendo con competenza il suo servizio.

Fare concretamente l'animatore non è facile. Da dove partire, cosa prevedere, come organizzarsi? Abbiamo pensato a una sorta di *manuale pratico di animazione*, in cui si parla del ciclo vitale del gruppo, delle riunioni e delle altre attività, della programmazione. Di grande utilità sono le *tecniche di animazione*. Non le consideriamo una bacchetta magica, ma uno strumento utile e rischioso da usare con saggezza.

Lo stile dell'animazione può essere utilizzato in diversi ambiti e contesti. Noi abbiamo fatto una scelta: parliamo di gruppi giovanili ecclesiali. Di conseguenza abbiamo lavorato per un approfondimento dell'animazione in due direzioni. La prima: *l'educazione alla fede nello stile dell'animazione*. L'animazione può aiutare a individuare una strada originale di pastorale giovanile. La seconda: *l'educazione al volontariato e alla partecipazione sociale*.

Questo «indice» di contenuti è alla base della collana *Animazione dei gruppi giovanili*. Le parole chiave sono state ripensate in altrettanti volumi.

RICCARDO TONELLI

GRUPPI GIOVANILI E ESPERIENZA DI CHIESA

**EDITRICE ELLE DI CI
10096 LEUMANN (TORINO)**

La pecorella smarrita

*Una pecora scoprì un buco nel recinto
e scivolò fuori.*

Era così felice di andarsene.

Si allontanò molto e si perse.

Si accorse allora di essere seguita da un lupo.

Corse e corse,

ma il lupo continuava ad inseguirla.

Finché il pastore arrivò

e la salvò riportandola amorevolmente all'ovile.

E nonostante che tutti l'incitassero a farlo,

il pastore non volle riparare il buco nel recinto.

(DE MELLO A., *Il canto degli uccelli*, Paoline, Milano 1986)

QUASI COME INTRODUZIONE

In questo libro voglio parlare dei gruppi giovanili, di quell'esperienza intensa, differenziata e pervasiva, che caratterizza, in questi ultimi decenni, la vita quotidiana di molti giovani.

Se ne può parlare in modi diversi. E qualcuno dice persino che è meglio non parlarne troppo, per non rovinare un vissuto che sta prima di tutti i tentativi di teorizzarlo e che, spesso, spiazza con mutamenti rapidi e improvvisi coloro che pensavano di averne decifrate ormai tutte le dinamiche.

Mi impegno a parlarne da educatore: come persona che prende atto, con amore disponibile, dell'esistente; cerca di interpretarlo un po', andando oltre quello che si può constatare a un primo sguardo superficiale; progetta ipotesi di intervento, per consolidare i segni di speranza, oltre l'onda lunga della spontaneità, e per modificare i motivi di preoccupazione.

Lo faccio però da una prospettiva tutta speciale, che il titolo del libro vuole evocare.

Penso ai gruppi giovanili come a un luogo privilegiato per vivere l'esperienza di Chiesa e mi interrogo sulle condizioni che la giustificano, la rendono possibile e la consolidano.

Per raggiungere gli obiettivi che mi sono prefisso, prevedo di dover fare un lungo cammino, non sempre facile e tutt'altro che pacifico.

Mi piace farlo in compagnia di amici che sanno restare critici anche quando risulta facile essere d'accordo e si impegnano ad ascoltare e a riflettere anche quando verrebbe la voglia di gettare via tutto, per qualche dissapore di sostanza. Per assicurare questa compagnia cordiale, motivata e critica, dobbiamo intenderci su alcune indicazioni procedurali.

Serviranno a chiarire un po' meglio il senso, il limite e le logiche di tutta la proposta.

1. GLI OBIETTIVI

La prospettiva da cui ci si colloca condiziona fortemente la definizione degli obiettivi e la loro articolazione logica. Perciò va dichiarata subito.

Questo è un libro di pastorale. Penso al gruppo e lo studio da questa prospettiva.

Un libro di pastorale nasce, generalmente, sulle provocazioni di qualche problema. È costruito attraverso un ritmo riflessivo; ma si tratta sempre di riflessione sulla prassi. Ci si mette a pensare perché risulta chiara l'intenzione di comprendere a fondo il problema che inquieta ed è intensa la voglia di trovare soluzioni corrette e praticabili.

Da questa prima indicazione affiora una qualità decisiva per gli obiettivi. Per fedeltà alla mia scelta, cerco obiettivi a carattere prevalentemente operativo. Non voglio cioè elaborare teorie pastorali ma proporre ipotesi di azione, costruite su serie e verificate indicazioni pastorali.

Certamente non posso dire dalle pagine di un libro cosa bisogna fare e cosa va evitato. Ogni tanto qualcuno lo tenta, con la scusa che è un genere molto richiesto. Sono convinto però che si tratti, in fondo, di manipolazione culturale, che non serve davvero a nessuno. Non promuove la maturazione del lettore anche se momentaneamente egli può avere l'impressione di trovare soluzione ai suoi problemi. Le indicazioni molto concrete servono infatti solo per risolvere i problemi che le hanno originate; ma non possono di certo essere esportate verso altri casi.

La mia scelta è molto diversa. Sono «concreto» perché mi impegno a proporre soprattutto criteri teologico-pastorali e orientamenti metodologici. Gli uni e gli altri si collocano nel centro della prassi concreta; ma abilitano l'operatore pastorale e l'educatore a rileggerla, a comprenderla, a inventare un tipo di presenza, capace di consolidare e modificare.

Ho detto la qualità degli obiettivi. Sono rimasto però in un ambito ancora formale.

Per fare un passo in avanti, devo precisare qual è il problema che intendo porre al centro della mia ricerca.

Eccolo, finalmente: l'appartenenza ecclesiale, e cioè il rapporto che lega una persona alla Chiesa.

In ambito di teologia pastorale si insiste fortemente sulla necessi-

tà di appartenenza ecclesiale, come condizione pregiudiziale di vita cristiana. Purtroppo però siamo in un tempo in cui essa sembra davvero scarsa: molti giovani si riferiscono alla Chiesa in termini selettivi, poco determinanti, largamente soggettivizzati.

Non c'è solo questa constatazione, che richiama un compito educativo urgente e difficile.

In questi anni stiamo assistendo a un fatto inedito. Sul piano del vissuto e in quello delle prese di posizioni ufficiali, esistono indicazioni di quanto gruppi, movimenti e comunità ecclesiali di base possano rappresentare un luogo privilegiato per riscoprire e consolidare questa appartenenza. Non solo affiora una risposta interessante al problema dell'appartenenza ecclesiale. In questi documenti (quelli «vissuti» e quelli «scritti») si incomincia a parlare in modo nuovo della stessa appartenenza ecclesiale. In qualche modo, viene riformulato profondamente lo stesso «senso di Chiesa» proprio mentre si cercano strumenti adatti per consolidarlo.

Così l'interrogativo si sposta. La questione non riguarda solo «come» assicurare l'appartenenza ecclesiale. A confronto con queste esperienze, diventa spontaneo chiedersi anche in «che cosa» essa consista.

Qui si collocano gli obiettivi della mia ricerca.

Voglio proporre criteri e orientamenti per definire il significato dell'esperienza ecclesiale nella pastorale giovanile, la funzione pastorale del gruppo in ordine a questa esperienza e le condizioni, teologiche e metodologiche, che fanno del gruppo un luogo privilegiato per realizzarla.

Mettendo a confronto quello che sappiamo dell'esperienza ecclesiale e della possibilità di intervenire educativamente sul suo consolidamento con quello che conosciamo dei gruppi giovanili, suggerisco linee di intervento capaci di fare del gruppo giovanile un luogo privilegiato per vivere la Chiesa.

2. IL MODELLO LOGICO

La rassegna degli obiettivi ha già in qualche modo anticipato il modello logico in cui colloco la mia riflessione.

È importante esplicitarlo: solo così può essere verificato criticamente.

Ci sono persone e istituzioni che ragionano prevalentemente secondo schemi deduttivi. Quando si tratta di definire qualcosa, si attaccano a quello che già conoscono e immaginano la soluzione del problema in questione a partire da questi dati consolidati.

Nel nostro caso, queste persone ragionerebbero grosso modo in questi termini.

Vogliamo conoscere quali sono le condizioni che danno a un gruppo giovanile la possibilità di essere luogo di esperienza ecclesiale? Dobbiamo interrogare l'esperienza ecclesiale: questo è il dato «noto» da cui dedurre quello «ignoto».

Sulla natura della Chiesa sappiamo per fortuna tante cose. Basta ricordarle in rapida successione e abbiamo una griglia precisa da applicare al gruppo. Il gruppo — si dice — può essere luogo di esperienza ecclesiale se assomiglia da vicino alla Chiesa istituzionale, che conosciamo molto bene e di cui sappiamo ormai tutte le caratteristiche.

Questo modo di ragionare non è l'unico.

Qualcuno capovolge il punto di partenza; ma poi deduce con la stessa saccente presunzione le indicazioni concrete. Cambiano notevolmente i risultati, ma il modello logico è lo stesso: si procede ancora in modo deduttivo.

Il ragionamento è semplice. Qualcuno dice: mettiamo al centro il gruppo, con le sue dinamiche. Le conosciamo bene; certamente molto meglio delle dinamiche ecclesiali, perché il gruppo rappresenta una esperienza pienamente sottoposta alla fatica di analisi, studio, comprensione in termini antropologici.

Dalla prospettiva sicura di quello che è il gruppo, possiamo ripensare alla Chiesa. In questo caso, il gruppo diventa ecclesiale perché la Chiesa si riscrive a partire dal gruppo.

I modelli deduttivi, i primi e i secondi, non mi vanno proprio bene. Li valuto inadeguati dal punto di vista delle procedure logiche che assumono, incapaci di produrre conoscenze corrette dal punto di vista educativo.

Preferisco un metodo più a carattere circolare, «ermeneutico», come si dice in gergo.¹

¹ Con questa formula difficile si intende oggi ricordare che i modelli culturali dominanti in un certo periodo si intrecciano sempre con gli eventi, anche con quelli più solenni e impegnativi. Persino le parole solenni della nostra fede e i gesti con cui la esprimiamo risentono

Gruppo e Chiesa sono due realtà dotate di una loro consistenza autonoma e specifica. Per farle dialogare meglio, non possiamo davvero spegnere le differenze.

Si tratta invece di creare un confronto così intenso da permettere a ciascuna delle due realtà di comprendersi in modo nuovo quando entra in risonanza con l'altra.

Sappiamo tante cose della Chiesa, nella riflessione pensosa e attenta che molti credenti hanno vissuto in questi secoli di vita ecclesiale. Il confronto con il gruppo rappresenta un fatto nuovo e originale, inedito prima della profonda svolta conciliare. Cosa significa per la comunità ecclesiale pensarsi in situazione di gruppo?

Lo stesso vale per il gruppo. Certamente, il gruppo è un fatto antropologico, affidato alla libertà e autonomia dei suoi membri, al cui interno si scatenano fenomeni complessi e facilmente decifrabili. Quando il gruppo vuole rappresentare un luogo di esperienza ecclesiale per i suoi membri, l'interpretazione di questi fenomeni e la loro evoluzione deve misurarsi con un progetto già dato e consolidato. Il gruppo "si riscrive così a partire da una intensa coscienza ecclesiale.

Nel confronto, fatto di dare e ricevere, gruppo e Chiesa si ricomprendono profondamente, proprio perché cercano di arricchirsi reciprocamente.

I modelli deduttivi sono superati in quelli ermeneutici.

In questa logica si muove la mia proposta.

Forse, in questo momento iniziale, le cose sono tutt'altro che chiare: ho fatto solo una teoria di procedure di ricerca. Pagina dopo pagina, nell'analisi dei processi di gruppo e nelle proposte, cercherò di costruire a partire da questa teoria.

Dal vissuto — lo spero — ci aiuteremo meglio a comprendere il senso della proposta.

della cultura di coloro che la dicono e la vivono.

La consapevolezza del profondo intreccio esistente tra «cultura» e «evento», chiede, di conseguenza, il discernimento e l'invenzione. Chiede cioè di ritrovare in ogni espressione della fede i modelli culturali che sono stati utilizzati in un certo periodo storico per «dare umana carne» a un mistero che altrimenti sarebbe restato «ineffabile». E chiede la capacità di riesprimere questo evento per la nostra vita all'interno di eventuali nuovi modelli culturali.

3. GLI STRUMENTI

Questo modo di vedere le cose pone davanti alla nostra riflessione un sacco di problemi molto complessi. Per affrontare problemi complessi ci vogliono molte e differenti discipline. L'ecclesiologia, la teologia pastorale, la dinamica di gruppo, l'animazione culturale sono quelle più frequentemente richiamate nel mio libro.

Tutti sanno che si tratta di discipline di diversa collocazione epistemologica, che offrono uno spettro molto ampio di proposte non sempre armonizzabili. Esse, inoltre, possiedono una bibliografia specializzata abbondante, mentre è quasi totalmente scoperto, a livello scientifico, il tentativo di riorganizzare i differenti contributi in un modello transdisciplinare, capace di riportare la complessità verso l'unità progettuale.

Per dare alla mia ricerca un taglio concreto, preferisco considerare come già acquisite molte indicazioni di riferimento sul piano epistemologico (relativamente cioè al modello scientifico che privilegiamo per affrontare il dialogo interdisciplinare) e sul piano contenutistico (relativamente cioè agli approfondimenti specifici delle diverse discipline utilizzate per comprendere e risolvere il problema).

In bibliografia richiamo diversi testi. Possono sostenere la fatica personale, necessaria per superare qualche difficoltà e per illuminare qualche richiamo troppo veloce.

I rimandi più impegnativi cercherò di precisarli nel corso del libro, accettando volentieri il rischio di semplificare qualche affermazione che, per serietà scientifica, richiederebbe invece trattazioni più mature e competenti.

In questa prospettiva, tipica di un corretto modello di riflessione pastorale, propongo di metterci al lavoro.

L'appartenenza ecclesiale, il suo senso e i processi che la possono consolidare, non sono una questione solo teorica. Proprio perché «problema» inquietante, vanno affrontati con tutte le risorse disponibili. È urgente infatti trovare soluzioni: concrete e operative, anche se provvisorie e discutibili come tutti i suggerimenti pastorali, pronte ad essere superate in un vissuto, fedele e coraggioso, e in una ricerca mai spenta.



gruppo - comunità
associazionismo:
il quadro di riferimento

Per dire gli eventi più radicali della nostra esperienza credente disponiamo solo delle nostre parole, quelle con cui comunichiamo quotidianamente e attraverso cui ci scambiamo ragioni per vivere e per sperare.

Purtroppo le nostre parole hanno un grave limite: rivelano e nascondono nello stesso tempo; sono un po' tutte pregiudicate sull'uso; ci permettono di comunicare e ci sprofondano nel silenzio dell'isolamento. Il limite è insuperabile: ce lo portiamo nella nostra struttura esistenziale, quell'umana carne in cui la Parola ineffabile di Dio si è fatta parola d'uomo.

Questo vale anche per le nostre riflessioni sulla Chiesa, sulla sua esperienza, sui luoghi dove possiamo ricostruirla e consolidarla.

Lo ricordo all'inizio di questa mia ricerca sui gruppi giovanili ecclesiali perché sarò spesso costretto a sfiorare il mistero con formule ed espressioni di gergo e perché, nonostante tutto, esse non sono comprensibili ed espressive di natura propria, quasi bastasse assumerle da un buon manuale per dare come scontata la capacità comunicativa.

Vanno comprese e interpretate, ritagliando un significato «convenzionale» nella pluralità di quelli ricorrenti.

Lo so che ci sono persone e istituzioni che hanno una paura, strana e ingiustificata, a utilizzare espressioni di tipo tecnico, quando parlano e riflettono sulle esperienze ecclesiali. Sembra quasi che chiamare le cose con i nomi che gli addetti ai lavori indicano per convenzione funzionale, significhi svalutare realtà che, innegabilmente, attingono a un mistero più grande. Ma anche coloro che hanno paura delle formule troppo tecniche, alla fine usano essi pure espressioni di gergo. Non se ne rendono conto perché ormai le stanno utilizzando da una vita o non si chiedono mai cosa vogliano dire in moneta spicciola.

Tutto sommato, l'unico rimedio è quello più semplice: spiegare

le espressioni che si usano, per costruire una piattaforma comunicativa comune.

Per tutti questi motivi, nel primo capitolo tento la strada classica della «spiegazione dei termini». Richiamo il senso con cui invito a comprendere le espressioni che ritorneranno più frequentemente nella pagina della mia ricerca e indico quello a cui intendo riferirmi quando il vissuto, teorico e pratico, ne propone molti.

1. COSA È GRUPPO

Si parla di gruppo in tantissimi contesti e in molti modi. È facile avere la sensazione di trovarsi di fronte a un termine per lo meno ambiguo. Io propongo di comprendere cosa sia «gruppo» a partire dalle riflessioni elaborate dalla dinamica di gruppo, la scienza che studia i fenomeni psicosociali che si scatenano appunto nei «gruppi».

1.1. Una definizione di gruppo

Incominciamo dalla definizione.

Il gruppo è una collettività identificabile, strutturata, continua, di persone sociali che svolgono ruoli reciproci conformemente a norme sociali, a interessi e a valori, nel perseguimento di fini comuni.

La definizione disegna una fotografia di gruppo, ricordando alcuni elementi importanti. Nel loro complesso rappresentano, in qualche modo, una specie di criterio per dire quando un insieme sociale è gruppo e quando, al contrario, non lo è.

1.1.1. Gli elementi che fanno il gruppo

Elenco questi elementi importanti, esplicitando qualche espressione, a battute veloci: ci ritornerò con calma nelle pagine successive.

Ecco gli elementi che fanno il gruppo.

— Il gruppo deve essere chiaramente identificabile sia dall'interno che dall'esterno, anche se non tutti i membri necessariamente si conoscono tra loro.

— La strutturazione interna prevede una certa distribuzione dei ruoli e suppone un rapporto chiaro di ruoli all'interno e un'azione individuale armonizzata con quella degli altri membri.

— Nel gruppo sono generalmente presenti regole di condotta,

semplici e senza eccessive sfumature, che esprimono cosa c'è di positivo e di negativo nella vita concreta. Di solito si chiamano «le norme di gruppo». Esse abitualmente non sono scritte: esistono però, forti e latenti, per la sopravvivenza del gruppo.

— Essenziale alla vita del gruppo è una certa comunanza di interessi, valori, fini sociali: senza di essa il gruppo si scinde. La circolazione di valori all'interno del gruppo, che avviene prevalentemente in forma diretta e simbolica, rafforza l'unità e la funzionalità del gruppo.

— Il gruppo deve avere una durata almeno relativa, sufficiente a consolidare il rapporto tra i membri.

1.1.2. Un cambio di mentalità

Bastano questi rapidi cenni, a commento della definizione, per scoprire l'esigenza di un cambio di mentalità.

Spesso, parlando di gruppo, pensiamo solo alle persone concrete che lo compongono, ai suoi «membri», come si dice in gergo. La prospettiva è corretta e importante, se non vogliamo rischiare la manipolazione e la massificazione. Non è però sufficiente vedere le cose solo da questo punto di vista.

Il gruppo non è una aritmetica somma di individui, quasi bastasse aggiungere ai pregi e ai difetti di una persona quelli delle altre per riconoscere qualità e possibilità di un gruppo. Esso è invece l'insieme dei rapporti che intercorrono tra gli individui.

È vero che nei primi passi dell'esistenza di un gruppo contano soprattutto le persone che lo compongono. Ma, un po' per volta, nasce una realtà nuova, che non corrisponde più alla somma delle persone che decidono di mettersi assieme: i rapporti interpersonali che legano reciprocamente i membri del gruppo li condizionano fortemente e li modificano. Questo è il gruppo. Quello che c'era all'inizio del processo era solo la condizione strutturale per costruire il gruppo.

Dire «gruppo» è perciò come dire un insieme di unità (le persone che lo formano) in reciproca relazione in quanto interdipendenti nei confronti dell'obiettivo.

Questa trama di rapporti (nelle righe successive incomincerò a chiamarli «interazioni», utilizzando un termine tecnico) costituisce il gruppo, perché lo rende luogo dove tra persone differenti nasce una intensa trama comunicativa.

L'elemento qualificante è proprio questa trama comunicativa.

Quando la comunicazione è intensa ed efficace, il gruppo ha una sua consistenza reale. Se invece essa è scarsa o disturbata, c'è solo un aggregato di persone.

Gli altri elementi ricordati nella definizione (norme, ruoli, stabilità...) sono come l'ambiente culturale che rende possibile e significativa la comunicazione interpersonale. Funzionano come condizione pregiudiziale e, in qualche modo, risultato del processo. Senza di essi non è possibile costruire gruppo, perché la comunicazione è troppo difficile. In compenso, se c'è un buon livello di comunicazione tra i membri del gruppo, un po' alla volta, sono consolidati e potenziati.

Il cambio di mentalità sta, di conseguenza, nella capacità di pensare il gruppo in questa visione sistemica.

Il gruppo non è la somma dei suoi membri. Possiamo invece immaginarlo come una realtà sociale nuova, dotata di una grossa memoria collettiva, a cui spontaneamente i membri si riferiscono per ritrovare ragioni, senso, e da cui attingono per trovare i codici linguistici attraverso cui esprimere tutto ciò.

1.2. Il gruppo come campo di interazioni

Ho tracciato una fotografia di gruppo, puntando l'obiettivo con un'attenzione progressiva dagli elementi più appariscenti (un certo numero di persone che stanno assieme) a quelli che solo lo sguardo raffinato dell'esperto è in grado di decifrare (ruoli, norme, processi comunicativi, memoria collettiva...).

Come ogni fotografia, pecca di un grosso limite: schiaccia la vita in una immagine senza tempo, riducendo al solo suo esito la fatica del maturare lento e progressivo.

Chi pensa al gruppo in una logica educativa non solo vuole sapere, con una certa precisione, cosa è il gruppo. Cerca giustamente indicazioni anche circa il cammino che può essere percorso per assicurare questo esito desiderato.

Condivido questa preoccupazione. E faccio una proposta, piena di quella prospettiva di maturazione che sta a cuore all'educatore. Resto però nel compito che mi sono prefissato: precisare soprattutto i termini, convinto che dalla chiarezza terminologica possano poi scaturire interessanti suggerimenti operativi.

Gli elementi più importanti saranno ripresi in seguito a partire da preoccupazioni operative e dentro scelte impegnative.

1.2.1. Gruppo primario e secondario

Sul livello e la qualità dell'appartenenza si distingue spesso tra gruppi «primari» e «secondari».

Sono secondari i gruppi costituiti da membri molto numerosi, con relazioni interpersonali esplicitamente regolate da leggi, usi, convenzioni. A questi gruppi l'individuo si associa normalmente per interesse o per contratto.

Sono gruppi primari quelli in cui è abbastanza ristretto il numero dei componenti, mentre sono frequenti le relazioni a faccia a faccia, profondi i sentimenti di solidarietà e totale l'adesione ai valori comuni che costituiscono la cultura di gruppo.

Esempi di gruppo primario sono la famiglia, i gruppi amicali come quelli adolescenziali o giovanili, i gruppi scolastici che si possono verificare in qualche classe molto unita.

Spesso il gruppo secondario rappresenta la forma di transizione tra il gruppo primario e l'aggregato. Nelle fasi terminali del processo cresce infatti il senso di appartenenza: gli appartenenti condividono modi di fare, logiche e regole di condotta del gruppo e prendono le distanze (anche con espressioni appariscenti) da coloro che sono collocati «fuori» del gruppo.

Non necessariamente, però, il gruppo secondario è propedeutico a quello primario. Ogni società è composta da gruppi primari e secondari: ciascuno ha la sua ragion d'essere a prescindere dall'altro.

1.2.2. Il cammino di maturazione

Il cammino di crescita dal gruppo secondario a quello primario è legato a tre fattori. Agendo su essi possiamo trasformare l'insieme sociale in gruppo e possiamo consolidarne l'esperienza.

Il primo fattore è la consapevolezza che l'essere fisicamente assieme ha un senso ed è utile per raggiungere determinati obiettivi che le persone sentono come importanti e significativi. Questo primo livello è caratterizzato dalla presenza fisica di più persone in una situazione sociale e dalla coscienza del suo significato. A questo primo livello, le persone escono dall'anonimato e si collocano in reciproco rapporto.

Passare dall'isolamento alla vita assieme non è facile: ci sono difficoltà non piccole da superare. Il passaggio è reso possibile dalla consapevolezza di quanto sia interessante e importante stare assieme. La

presenza fisica in uno spazio comune viene così conquistata sulla ragione che la giustifica o la sollecita.

Il secondo fattore è determinato dal senso di appartenenza; e cioè dalla capacità di accogliere le «regole di gruppo» (rinunciando a schemi autonomi e individualistici), come condizione indispensabile per raggiungere l'obiettivo per cui ci si è posti assieme.

Ogni persona, in genere, possiede un suo quadro di regole esistenziali: confrontandosi con esso, decidiamo cosa fare, come pensare, in che termini progettare. Possiamo persino parlare di «tradimento» dei nostri progetti e sperimentare la gioia della «coerenza». Non è facile modificare questa struttura valoriale. Ci impegniamo a farlo quando constatiamo che è importante, in vista di ragioni più alte.

In quell'insieme sociale che è il gruppo, le persone si rendono disponibili a modificare qualcosa del personale sistema di significati, accogliendo quello del gruppo (le «regole del gioco») perché lo si stima necessario in vista del raggiungimento di un obiettivo.

Non tutti gli obiettivi possiedono le doti necessarie per assicurare questo cambio. Si richiede che l'obiettivo sia a dimensione collaborativa, raggiungibile cioè soltanto attraverso la collaborazione di tutti; e che possieda prestigio sociale, per diventare capace di coagulare attorno a sé, nonostante le pressioni contrarie.

«Senso del noi» e accoglienza delle «norme» sono il risultato, progressivamente consolidato, di un terzo fattore: la presenza di rapporti «a faccia a faccia» tra i membri.

Questo terzo fattore è tanto importante che, un po' alla volta, diventa determinante. In termini tecnici viene definito «interazione».

Interazioni sono gli scambi che intercorrono tra i membri del gruppo: attraverso gli scambi si producono influssi reciproci, e quindi cambiamenti, nei pensieri, nei sentimenti, nelle reazioni.

Analizziamo il fenomeno e il processo che lo costituisce.

Quando l'obiettivo è veramente collaborativo, si scatenano necessariamente intensi rapporti «a faccia a faccia». Questo dato, lentamente, diventa significativo in sé: diventa un nuovo quasi-obiettivo di gruppo. Tecnicamente, questo fenomeno si definisce «gratificazione» e se ne parla in rapporto (o in opposizione) a «efficienza» (la capacità, cioè, di raggiungere l'obiettivo concreto che ha polarizzato attorno a sé i membri del gruppo).

Una intensa vita di gruppo richiede, in ultima analisi, la conver-

genza operativa verso un obiettivo a carattere collaborativo. Non è però determinata solo da questa convergenza tecnica (efficienza), ma soprattutto dall'intensità dei rapporti interpersonali che si scatenano, in vista del raggiungimento di questo concreto obiettivo (gratificazione).

I tre fattori e il loro collegamento esprimono un preciso itinerario teorico: dalla presenza di più persone in un determinato spazio sociale alla consapevolezza del significato che questo fatto riveste, dalla convergenza verso obiettivi alla coscienza del significato rappresentato dai rapporti interpersonali. Gli esperimenti su cui lavora la dinamica di gruppo sottolineano però che si tratta di tappe più di ordine logico che cronologico, nel senso che si può partire da una qualsiasi di esse e questa favorisce il raggiungimento delle altre.

La dinamica di gruppo, inoltre, ci ricorda che i passaggi da un livello all'altro avvengono solo se interviene qualche «agente» (persone, fatti, esperienze forti). Questa causa esterna serve quasi ad esprimere a voce alta e in modo riflesso quello che i membri di un gruppo stanno vivendo implicitamente.

La constatazione è importante dal punto di vista educativo. Spesso è sufficiente progettare questa presenza perturbatrice per mettere in movimento tutto il processo.

2. GRUPPO - ASSOCIAZIONE - MOVIMENTO

Il panorama delle esperienze associative presenta anche modelli aggregativi che assomigliano solo lontanamente alle caratteristiche specifiche dei gruppi primari. I membri sono numerosissimi; sono legati reciprocamente più sulla condivisione di alcune scelte fondamentali che sui rapporti intersoggettivi; esistono leaders, a carattere carismatico o scelti attraverso processi elettivi, che servono come punto di riferimento obbligato per le decisioni e le scelte.

Anche la letteratura specializzata descrive l'esistenza di situazioni associative non riducibili assolutamente al gruppo primario.

Queste realtà non sono certamente gruppo, nel senso in cui ho cercato di comprenderlo. Ma non per questo non meritano attenzione, anche dal punto di vista degli interessi di questa ricerca.

Per valutare il significato di queste esperienze, riconoscerne l'eventuale guadagno in ordine alla maturazione delle persone e con-

trollare educativamente i possibili limiti, è urgente intendersi sui termini.

Mi muovo ancora sul piano delle precisazioni terminologiche, anche se non voglio rinunciare a far balenare preoccupazioni educative e prospettive di intervento.

2.1. Un po' di storia

Chi si mette a scorrere i testi classici di educazione cristiana dei giovani, raramente incontra indicazioni sulla forza educativa del gruppo (nel senso con cui l'ho appena definito). Ci trova invece raccomandazioni e insistenze circa alcune «associazioni». L'Azione Cattolica fa la parte del leone in queste proposte; ma non è certamente l'unica.

Oggi, al contrario, non c'è testo di pastorale giovanile che non parli abbondantemente del gruppo, se non altro per dichiararne qualche limite, contestando la fiducia esagerata nei suoi confronti.

È bastata qualche decina d'anni per produrre un cambio notevole di mentalità.

Cosa è capitato?

Per rispondere, bisogna ripercorrere un pezzo della storia recente dell'associazionismo ecclesiale. Un certo modo di esprimere i fatti e la consapevolezza riflessa di alcuni problemi nascono proprio da questo ricordo, vivo e inquietante¹

2.1.1. La crisi delle strutture associative

«In tutte le riflessioni recenti sul problema dei giovani il '68 funge da vero e proprio spartiacque. La scelta di questa data risponde a ragioni non convenzionali, ma sostanziali. Infatti, le vicende della contestazione, esplosa anche nel nostro Paese in quell'anno, incrementarono il processo di mutamento, per la verità già avviato, circa valori, stili di vita, rapporti con le istituzioni, in strati sempre più larghi dell'universo giovanile».

¹ Utilizzo in questa sintesi uno studio molto interessante, la cui lettura raccomando vivamente: CAtatu L., *Il contributo educativo dell'associazionismo giovanile*, in *Educare nella società complessa*, Editrice La Scuola, Brescia 1991, 124-151. L'articolo contiene riferimenti bibliografici, di supporto a molte affermazioni. Le citazioni nel paragrafo seguente sono tratte da questo articolo.

Prima di questi eventi, l'associazionismo era soprattutto caratterizzato dalle grosse associazioni (ecclesiali, politiche, culturali, sportive...), forti di una loro struttura ben consolidata. Esse assicuravano la capacità aggregante e formativa attraverso un processo di discesa dei valori e delle proposte dai vertici (in genere, molto centralizzati) alla base, diffusa sul territorio in modo capillare. Il clima culturale di controllo e di contrapposizione proteggeva dal rischio di emigrare da una associazione all'altra. Una gamma, intensa e intelligente, di strumenti (bandiere, stampa, attività...) assicurava fascino e capacità di presa.

In genere i membri crescevano nell'associazione, spostandosi progressivamente dai settori iniziali a quelli più elevati. In questi passaggi, le perdite erano poche e venivano facilmente riassorbite nel ricalzo dei nuovi e in qualche fortunata operazione di proselitismo.

Una fotografia come è quella che sto delineando a tratti rapidi, può suscitare reazioni in chi è ormai abituato a riflettere sotto ben altre prospettive. Va invece considerata, come è evidente, nel suo contesto, molto più omogeneo dell'attuale e dove alcuni modi di fare risultavano pacifici, un po' in tutte le sponde.

D'altra parte, i risultati formativi di quel modo di operare sono ancora di immediata constatazione. Molti dei quadri dirigenziali attuali (nel settore culturale, politico ed ecclesiale) provengono proprio da questa esperienza associativa.

Nella seconda metà degli anni sessanta l'intera società italiana è stata percorsa da fermenti inediti e da un desiderio acuto di cambiamento.

Come ha reagito l'associazionismo giovanile? Ha saputo prevedere i profondi germi innovativi in atto o ne è rimasto travolto?

«È impossibile fornire una risposta univoca, stante l'articolazione del fenomeno aggregativo anche nel periodo citato, tuttavia l'ipotesi d'un ritardo o perlomeno d'una difficoltà a capire l'intensità dei cambiamenti in corso non sembra azzardata. D'altra parte, un segno inequivocabile del *disagio* complessivo dell'associazionismo era fornito dal calo cospicuo, benché non in ogni caso della medesima intensità, degli iscritti verificatosi già prima dell'esplosione contestativa e a seguito di essa considerevolmente aggravatosi».

Due fattori si sono dimostrati decisivi per suscitare o controllare la crisi e per costruire il suo superamento. Li ricordo, anche perché è tempo di porsi seriamente alla scuola del vissuto.

Il primo fattore è quello «politico».

Il '68 rappresenta l'irruzione del politico nella vita quotidiana. Non poteva di certo restarne esente l'associazionismo giovanile.

Le reazioni furono diverse.

«Sembrano ravvisabili tre linee di tendenza: *depoliticizzazione*, caratteristica, ad esempio, dei giovani di Azione Cattolica, avviati, nella scia del resto dell'intera associazione, verso una rigorosa configurazione della propria missione in chiave evangelizzatrice; *coscientizzazione* nei riguardi dell'impegno sociale, espresso fra gli altri, anche se con varie sensibilità, dalle formazioni scoutistiche, in fase di forte ristrutturazione, e dai nuovi gruppi terzomondistici, in notevole espansione; *massimalismo di tenore anti-capitalistico*, non del tutto estraneo alla stessa Gioventù Aclista, coinvolta nel travaglio delle Acli approdate nel 1970 all'ipotesi della scelta socialista, e comunque tipico di gruppi *spontanei* del dissenso, delle Comunità di base, dei Cristiani per il socialismo».

Una rilettura di quello che è capitato in quei giorni, ormai lontani, nella vita dell'associazionismo giovanile ecclesiale, a partire da questi modelli reattivi, sottolinea elementi interpretativi interessanti e mostra le radici di tanti modelli attuali.'

Il secondo fattore è quello «educativo»: la reazione verso i nuovi valori emergenti.

Il '68 ha introdotto nella sensibilità culturale (soprattutto ecclesiale) temi che erano tradizionalmente assenti o venivano, in genere, affrontati in un'ottica privata e volontaristica. Basta pensare, da una parte, alla riscoperta della sessualità e ai rapporti nuovi intergenerazionali e interpersonali; e, dall'altra, ai temi della pace, dell'ecologia, a tutta quella sfera di «bisogni» che vanno dalla vita alla libertà, alla comunicazione, alla riscoperta del desiderio e della felicità.

Sotto la spinta di queste nuove sensibilità culturali, in molte strutture associative si scatena un serrato confronto interno. Spesso assume toni aspri: da parte di chi cercava l'innovazione e da parte di chi voleva resistere a tutti i costi, arroccandosi sulle posizioni tradizionali.

Un riferimento classico di questi fatti è rappresentato da RUSCONI G.E. - SARACENO C., *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, De Donato, Bari 1970. Gli autori hanno raccolto «documenti» di prima mano prodotti da associazioni ecclesiali nel clima vorticoso della contestazione sessantottesca. Si veda la progressiva attenzione al fattore politico, lo scardinamento prodotto in alcuni casi, l'emorragia violenta che ne scaturisce.

Il clima del Concilio ha funzionato da cassa di risonanza, scatenando rotture o giustificando soluzioni, fortemente contrastate da parte di non pochi responsabili.

L'esito, diffuso e sofferto, è stato l'abbattimento, numerico e istituzionale, di esperienze associative che avevano resistito (per esempio durante il periodo del regime fascista) a difficoltà e minacce ancora più gravi.

2.1.2. Il «movimentismo»

Eppure quella che sembrava una conclusione, persino poco gloriosa, è diventata presto la spinta verso prospettive nuove e inedite.'

«Attorno alla metà degli anni settanta l'associazionismo giovanile presentava un profilo indiscutibilmente complesso e dinamico. Intanto occorre dire che, in linea generale, il processo di socializzazione adolescenziale e giovanile, anche a seguito dell'indubbia crisi familiare e scolastica, sembrava sempre più procedere per forme spontanee, sorgenti *dal basso* e organizzate in circuiti non istituzionali. Se è vero che una considerevole quota di ragazzi e ragazze continuava a identificarsi in esperienze aggregative di consolidata tradizione (in primo luogo, quelle dell'area cattolica), risulta altrettanto certo che per molti altri, soprattutto nei contesti urbani, era in atto un palese rifiuto della mediazione delle strutture sociali, a vantaggio di modi autonomi di definizione e manifestazione della propria soggettività. Da qui il consolidarsi a livello giovanile di pratiche quotidiane, modalità relazionali, opzioni valoriali d'inequivocabile carattere alternativo, dietro il quale non era difficile scorgere il significato d'una frattura generazionale e socio-culturale. Tutto ciò avveniva in concomitanza con fenomeni di ampia marginalizzazione dei giovani, anche di elevata scolarità, i quali scontavano gli effetti della preoccupante *crisi di sistema*, coinvolgente le sfere della politica, del lavoro, della scuola».

La crisi dell'associazionismo tradizionale sfocia non nella fine dell'esperienza associativa ma nella ricerca e nella sperimentazione di modelli associativi nuovi, più segnati da quei valori (educativi e politici) che, spenti i toni polemici della prima invenzione, appaiono or-

Tipico è il caso di «Gioventù Studentesca», dalle cui ceneri è poi risorta «Comunione e Liberazione». Cf RUSCONI - SARACENO, *Ideologia*.

mai come irrinunciabili, anche a coloro che erano più tenacemente ancorati al passato.

Le associazioni si trasformano, cambiano statuti e organizzazione interna, accettano e progettano interventi di decentralizzazione, per assicurare più attenzione e responsabilità alla «base».

Gli esiti non sono uniformi. Tre linee caratterizzano questa nuova età associativa.

Le associazioni tradizionali, rivitalizzate nella misura in cui riescono a risciversi dentro le sensibilità nuove, diventano esperienze «a specifica identità», capaci cioè di offrire una risposta positiva al duplice bisogno d'identità e d'interazione sociale espresso dalle masse giovanili. «In una stagione di persistente disorientamento globale queste aggregazioni, pur muovendo da sensibilità pedagogico-culturali differenti e facendo leva su impostazioni metodologiche diversificate, riuscirono ad esercitare una mediazione efficace tra le istanze della sfera personale e il desiderio di protagonismo socio-politico della gioventù. Non per nulla, nei loro itinerari formativi era palese l'intento di assumere l'intera esperienza del giovane, di maturare in lui un preciso senso di appartenenza, di offrirgli un luogo specifico (il gruppo/movimento) in rapporto al quale riferirsi e radicarsi».

Sorgono «gruppi spontanei», capaci di offrire, con quel minimo di organizzazione che è richiesto ai «mondi vitali», una risposta, intensa e coinvolgente, alle complesse esigenze di senso, di comunicazione, di apertura sociale del giovane. In questi gruppi, quando viene riconosciuta come importante l'esperienza ecclesiale, si tenta un saldo interessante tra le prospettive della Chiesa conciliare e i valori moderni espressi dalla sensibilità giovanile, con positivi influssi per il cammino cristiano di molti ragazzi e ragazze.

Crollano infine le forme associative tradizionali, rigide e piramidali, che non sono state capaci di riaggiustarsi sull'onda dei valori nuovi tipici della cultura dominante. Questo crollo riguarda soprattutto i gruppi giovanili dei partiti politici e alcune forme più rigide dell'associazionismo ecclesiale.

2.1.3. La situazione attuale

Non è facile esprimere, in poche battute, il quadro attuale. Fa parte del nostro vissuto quotidiano e ci manca quella distanza «freddezza» che permette di essere testimoni critici.

Una constatazione è abbastanza facile. Anche limitandoci alla si-

tuazione dell'associazionismo ecclesiale, il panorama è molto ampio, segno che la ripresa del decennio precedente si è consolidata veramente e anche gli elementi ancora incerti hanno preso consistenza.

Ormai sono presenti le tre forme tipiche dell'esperienza associativa: i gruppi, sia quelli che hanno deboli o molteplici riferimenti verso il loro esterno, sia quelli che invece esprimono a livello di base esperienze associative di respiro più ampio (nazionale e internazionale); le associazioni, che riprendono modelli organizzativi tradizionali, con gli aggiustamenti più maturi raccolti dal recente passato; i movimenti, gli eredi del movimentismo degli anni settanta, fatti ormai «adulti», perché capaci di quel minimo di organizzazione che assicura la permanenza e il confronto.

Dall'esperienza del passato ricade sulla vita associativa un insieme di qualità che ne indicano il tono e la maturità. Meritano attenzione, perché suggeriscono l'orizzonte dentro cui pensare, in termini educativi e concreti, la vita del gruppo e la sua maturazione.

Il primo elemento consolidato è dato da una dinamica pronunciata di de-istituzionalizzazione. «Rispetto al passato anche nelle associazioni di maggiore consistenza e solidità si è in un certo senso attenuato il controllo ideologico e normativo da parte del *centro* sui gruppi locali o di base. Naturalmente questa linea di tendenza ha avuto (ed ha) interpretazioni differenti. Si passa infatti da esperienze aggregative in cui l'autonomia periferica è, anche statutariamente, garantita e tutelata, ad altre nelle quali la riduzione al minimo degli apparati e dei vincoli formali non sminuisce il controllo più o meno diretto esercitato dalle figure carismatiche e dai leaders del movimento».

Un secondo elemento qualificante è dato dal processo di de-ideologizzazione: le prospettive formativo-culturali, tipiche dell'associazionismo giovanile attuale, sembrano maggiormente aperte rispetto al passato, capaci di sollecitare il confronto intra ed extra-associativo. Basta pensare alla frequenza di momenti d'incontro fra gruppi e d'iniziativa comuni su problemi di grande rilevanza, come, ad esempio, la pace, i diritti umani, l'ecologia.

Un aspetto di grosso rilievo, dal punto di vista formativo, è l'attenzione e la valorizzazione delle dinamiche tipiche dei gruppi primari (alto indice di coesione, intensità di interazioni, forte esperienza di gratificazione, linguaggio molto inclusivo, leadership dal basso...). In questa prospettiva l'accento si sposta dai vertici che elaborano valori da proporre alla base o controllano quelli che salgono

e si diffondono, alle concrete situazioni di base, dove i valori sono sperimentati e, per questo, sempre rielaborati, e dove le grandi espressioni diventano modelli concreti, gestibili e continuamente modificabili.

Sembra questa l'eredità più interessante recuperata dal recente passato movimentista. Il gruppo viene interpretato e vissuto come luogo d'intensa pratica affettiva e come spazio privilegiato di comunicazione tra pari. Per qualche gruppo, tutto si riduce allo *stare insieme* fine a se stesso; in altri, invece, assume rilevanza il progettare e l'agire in comune per scopi prefissati.

Un quarto elemento comune è costituito dalla flessibilità nelle appartenenze. Si tratta di una conseguenza logica di quella diminuita polarizzazione ideologica tra i giovani di cui molto si dice oggi. Qualcuno parla persino di turismo esperienziale e dei giovani come consumatori di opportunità aggregative. Salta così uno degli elementi su cui si reggeva l'associazionismo tradizionale: il controllo verso l'esterno e la richiesta di totalizzazione.

L'ultima nota può essere descritta come l'enfasi sulla dimensione pratico-operativa. «L'esigenza di sperimentare dal vivo quanto teoricamente appreso è sempre stata presente nei gruppi giovanili. Tuttavia negli ultimi tempi essa sembra sia cresciuta d'intensità. Ne fa fede, ad esempio, lo sviluppo pressoché generalizzato nell'associazionismo con finalità formativa d'un impegno sia sui più disparati fronti del bisogno umano (handicappati, tossicodipendenti, terzomondiali, ammalati) sia sui versanti della tutela dell'ambiente o del patrimonio naturale e artistico».

Queste caratteristiche, che percorrono tutta l'esperienza associativa attuale, si incrociano con accentuazioni differenti nelle diverse situazioni concrete. La prevalenza di un aspetto sull'altro frastaglia il panorama in una miriade di forme associative molto diversificate. Qualche volta sembra persino difficile ritrovare i denominatori comuni, tanto le differenze sono accentuate.¹

¹ Un autore, sempre attento al mondo giovanile dell'arcipelago ecclesiale, dà un quadro molto interessante della situazione attuale. Lo riporto, anche perché ci aiuta a pensare alla realtà per tipologie, l'unico metodo praticabile in situazione di complessità.

Secondo l'autore, è possibile individuare i seguenti tipi associativi prevalenti:

- movimenti di spiritualità e di apostolato;
- associazioni o gruppi che si caratterizzano per una scelta religiosa esplicita da mediare nelle concrete situazioni storiche, che rappresentano un luogo di mediazione tra Chiesa e mondo;

2.2. Associazione e movimento

Tre termini sono ritornati con frequenza nella breve rassegna storica: gruppo, associazione e movimento. I rapidi cenni sono serviti a sottolineare che non sono assolutamente sinonimi. Non coprono le stesse realtà e non possono essere utilizzati indifferentemente.

Il sostantivo generico è associazionismo. Sotto questa dizione si possono comprendere le differenti realizzazioni associative: i gruppi di base, le associazioni in senso stretto, i movimenti.

In tutti i casi il riferimento va a una realtà grupppale: quella realtà, costituita dai rapporti primari che legano alcune persone, per il fatto di far parte di un preciso insieme sociale. In alcuni casi, tutto termina qui; in altre situazioni, invece, esiste un tessuto connettivo più ampio, di cui il gruppo è parte e frammento, che funziona come collegamento, struttura organizzativa, confronto o controllo.

Il peso educativo di questi modelli concreti è molto diverso, come cercherò di mostrare nel corso di questa mia ricerca. Per non mescolare le carte inutilmente, mi sembra importante precisare attraverso distinzioni.

Il gruppo è di solito qualificato da:

- una certa «spontaneità» di adesione e di permanenza da parte dei membri;
- una certa omogeneità anche «affettiva»;
- grande libertà di autoconfigurazione quanto a scopi, struttura, attività del gruppo, e quindi tendenziale non-uniformità tra gruppo e gruppo;
- dimensioni relativamente ridotte e diffusione piuttosto limitata;

- movimenti e associazioni impegnate a coniugare religione e politica, religione e impegno storico;
 - movimenti, gruppi, associazioni appartenenti all'area del volontariato assistenziale, sociale e sanitario;
 - gruppi missionari e gruppi e organismi di volontariato internazionale;
 - gruppi e associazioni che si caratterizzano prevalentemente per un'azione educativa dei giovani;
 - gruppi e associazioni di animazione e pratica sportiva;
 - movimenti e associazioni di categoria caratterizzate da uno specifico impegno nel campo della cultura e della professione;
 - associazioni di ex-allievi o di sostenitori delle scuole cattoliche.
- Si veda GARELLI F., *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991, 249-250.

— talora un certo riferimento comune a una «figura» o a un «valore» identici.

L'associazione presenta ordinariamente le seguenti caratteristiche:

- struttura organica e «istituzionale», definita da uno «statuto»;
- adesione dei membri, che avviene per condivisione degli scopi e degli impegni statutari;
- adesione formale da parte dei membri, in base alle norme statutarie;
- stabilità e autonomia (relativa) dell'associazione in quanto istituzione, al di là del variare dei membri;
- attribuzione delle cariche associative in base a criteri formali prestabiliti dallo statuto.

L'associazione non è quindi sinonimo di gruppo. È invece un insieme, strutturato e organizzato, di persone e di gruppi.

Il movimento si caratterizza su alcune costanti:

- alcune «idee-forza» e uno «spirito comune» fanno da elementi aggreganti più delle strutture istituzionali;
- spesso l'aggregazione avviene o almeno inizia attorno alla figura o alla proposta di un leader;
- più che in uno statuto, ci si riconosce in una «dottrina» e in una «prassi», fortemente caratterizzanti, che tendono a diventare «spiritualità»;
- l'adesione non è formale ma vitale: il movimento sta sull'adesione continuamente rinnovata dei membri, senza iscrizioni o tessere.

2.3. Una importante prospettiva

La precisazione sui termini è importante per intenderci. Ma non solo per questo. Qualcosa va detto subito per sottolineare una prospettiva che stimo qualificante per la mia ricerca.

Frequentemente, quando si parla di gruppi e movimenti, si pone l'accento su quello che essi propongono nei loro documenti, nelle espressioni dei loro leaders, nella prassi di vita.

Anche quando sono studiati dal punto di vista della catechesi, l'attenzione corre spontaneamente alla verifica sui «contenuti»: sulla loro ortodossia, sulla loro modernità, sulla loro incidenza politica, sul livello di reattività culturale.

Questo modo di fare non dà atto correttamente della forza propositiva dei gruppi e dei movimenti.'

Le ricerche sull'attuale situazione giovanile mettono in evidenza un dato assai interessante. Il confronto tra giovani aggregati a gruppi e giovani non aggregati fa risaltare come questa appartenenza sia la variabile più influente nella formazione degli atteggiamenti e nella ricostruzione dell'identità. Questa variabile è influenzata a sua volta dal tipo di gruppo a cui si appartiene.

Questo, fuori gergo, significa che prima sta l'appartenenza a un gruppo e poi sta il tipo di gruppo.

Indicherò in seguito la ragione, analizzando quel fenomeno, centrale nella vita dei gruppi, conosciuto come «pressione di conformità», che genera la stabilizzazione delle regole di normalità di gruppo e il consolidamento di canali di comunicazione e di identificazione.

Nei gruppi ecclesiali questi processi sono ricompresi in un orizzonte di esplicita esperienza cristiana. E questo aiuta i giovani a ricostruire il personale sistema di significato proprio a partire da questa stessa esperienza. La fede viene così restituita alla sua funzione di «determinante»: opera nella struttura di personalità come elemento centrale di riorganizzazione e di risignificazione totalizzante.

Nella mia ricerca considero perciò il dato complessivo dell'associazionismo ecclesiale dalla prospettiva unificante della realtà di base: il gruppo, come insieme di individui, legati da una rete intensa di interazioni, e coinvolti per un fine comune e condiviso.

È innegabile che questi gruppi sono favoriti dalla qualità dei contenuti di cui possono disporre, grazie alla qualità dei movimenti di cui sono espressione. La incidenza sulle singole persone è assicurata però dalle interazioni che scorrono nel tessuto sociale del gruppo: senza interazioni (e cioè senza una reale esperienza di gruppo) i migliori contenuti porterebbero a scarsi effetti; all'interno di un buon grup-

È tipica a questo proposito la reazione di molti responsabili ecclesiali alla situazione nuova e impreveduta, scoppiata in seno all'associazionismo giovanile.

Nel periodo immediatamente successivo al Concilio, quando si è assistito a una diffusa crisi dell'associazionismo cattolico, in un certo ambiente ecclesiale si è ripetuto a non finire il lamento sulla fine dei gruppi giovanili. L'abitudine a far coincidere esperienza di gruppo con associazionismo organizzato non ha permesso di constatare che una certa crisi associativa è coincisa con una fioritura insperata di gruppi a livello di base. In questa stagione di netta ripresa (anche se non programmata né convenzionale), viene spontaneo fare statistiche conteggiando solo movimenti e associazioni o analizzando solo i documenti o le iniziative di risonanza nazionale e internazionale da essi prodotti.

po, invece, anche contenuti poveri sono in grado di sostenere l'iniziazione cristiana dei giovani.

Questa scelta mi permette di sottolineare due affermazioni che non riproporrò più, nel prosieguo della mia ricerca, con la stessa perentorietà con cui le indico ora; ma che la percorrono tutta.

Prima di tutto, mi sembra importante prendere tanto sul serio il gruppo da riferire solo alle esperienze di base (le uniche che sono strutturalmente «gruppo» primario) tutto ciò che si dice della sua funzionalità educativa ed ecclesiale. Associazioni e movimenti sono una forza innovativa e maturativa privilegiata proprio perché sono il tessuto connettivo di veri gruppi di base. Se, al contrario, restano un'organizzazione verticistica e un po' burocratica, incidono pochissimo in una situazione giovanile, immersa in una cultura di fortissima manipolazione. Chi crede all'educazione resta certamente impressionato quando constata che pesa di più, nella strutturazione di personalità, il fatto di appartenere o meno a qualche gruppo, del tipo di gruppo a cui si appartiene, come mostrano le ricerche.

In secondo luogo, proprio per la complessità e il pluralismo di questa nostra cultura, è urgente il «collegamento» (orizzontale e verticale) dei diversi gruppi, per acquisire, scambiarsi e produrre valori significativi e maturi, da far circolare nel gruppo stesso come intensa proposta formativa. Questa esigenza ripropone l'importanza e la qualità delle associazioni e dei movimenti per la vita delle persone.

3. GRUPPO - COMUNITÀ

Ho già ricordato la funzione di questo primo capitolo: precisare i termini più ricorrenti, indicando nello stesso tempo le scelte che qualificano la mia proposta.

È un'operazione pregiudiziale, per ritagliare una piattaforma di lavoro comune, in un ambito e in un tempo dove il pluralismo è proprio di casa.

In questa prospettiva affronto un'altra questione non piccola: il rapporto tra «gruppo» e «comunità».

Spesso i due termini vengono utilizzati per dire, più o meno, la stessa cosa. Anche gli aggettivi qualificativi «ecclesiale», «locale», «di base» sono riferiti indifferentemente al gruppo e alla comunità. Qualche volta, al contrario, viene raccomandato ai gruppi ecclesiali

di maturare in comunità, come se la comunità rappresentasse uno sbocco ottimale del cammino di gruppo.

Gruppo e comunità sono sinonimi intercambiabili? E se non lo sono, cosa li diversifica? Ammessa questa eventuale diversificazione, quale resta l'oggetto della nostra ricerca?

3.1. I termini

Cerchiamo, prima di tutto, di intenderci sui termini.

«Comunità» è una delle parole-chiave del pensiero politico e sociale occidentale. L'uso, frequente e diversificato, ha concentrato su questa parola una notevole quantità di annotazioni, significati e definizioni. Con qualche semplificazione, possono essere raccolti attorno a tre polarizzazioni.

In primo luogo, comunità esprime la «solidarietà» esistente tra individui: quella qualità di rapporti che fa prevalere la volontà collettiva sull'interesse egoistico del singolo, l'armonia sulla competizione, la cooperazione sul conflitto. In questa definizione l'accento è posto sugli atteggiamenti presenti nel gruppo.

In un secondo modello, comunità è semplicemente un insieme di individui in un luogo determinato e concreto. In questo caso l'accento è posto sul territorio: è comunità un gruppo con il suo territorio. Mentre il gruppo è un concetto non-spaziale, la comunità aggiunge la dimensione spaziale.

Una terza definizione afferma che è comunità il gruppo entro il quale l'individuo può soddisfare tutti i suoi bisogni e svolgere tutte le sue funzioni. Comunità è quindi il gruppo-di-base autosufficiente. Si tratta spesso solo di una autosufficienza relativa a un determinato fascio di obiettivi, come ricorda qualche autore che assume questa terza accezione di comunità, per sottolineare che nell'attuale sistema sociale e culturale sono possibili differenti appartenenze comunitarie, a causa della complessità del sistema stesso.

Per capirci, confrontiamo le tre definizioni di «comunità» con quello che sappiamo di «gruppo». Ho già ricordato che, parlando genericamente di «gruppo», intendo riferirmi al «gruppo primario», così come l'ho definito nelle pagine precedenti.

Il confronto indica un dato comune, che funziona quasi come punto di partenza: anche la comunità, come il gruppo, è costituita da

un insieme di persone che entrano in rapporto reciproco. **Da** questo punto di vista, gruppo e comunità sono quasi la stessa realtà.

Le due ultime definizioni di comunità aggiungono elementi specifici che, in genere, non rientrano nelle caratteristiche tipiche del gruppo: il rapporto con un territorio e la capacità di risultare totalizzante.

In tutte e tre le definizioni è presente un elemento di diversità: il numero dei membri. Per il gruppo è spesso sottolineata l'esigenza di un numero ristretto (attorno alla dozzina) per rendere possibili reali interazioni; per la comunità invece non si riscontrano raccomandazioni particolari.

Finora ho considerato le tre posizioni come alternative. Posso anche, con qualche autore, cercare una sintesi, perché gli elementi caratteristici della comunità (solidarietà tra i membri, rapporto con un territorio, dimensione totalizzante degli obiettivi) sono tutti interessanti e qualificanti. **In** questa prospettiva unificante, comunità è quel gruppo di persone che è segnato da intensi rapporti di solidarietà, collocato in un territorio e dotato di capacità totalizzante (almeno rispetto al suo obiettivo).

Questo modo di vedere le cose **mi** pare interessante. **Lo** assumo come prospettiva del definire il rapporto. Concludo, **di** conseguenza, con una constatazione: ogni comunità è anche gruppo (primario), mentre non ogni gruppo è comunità.

Comunità e gruppo non sono quindi sinonimi in senso stretto, anche se le differenze sono relative, forse più concettuali che reali.

La distinzione è invece più marcata quando comunità e gruppo primario sono contrapposti a società (e gruppo secondario). Società indica gli aspetti esteriori e contrattuali della convivenza umana e della gestione ecclesiale. La componente comunitaria esprime l'esigenza della personalizzazione di ogni istituzione nelle relazioni interne e nei rapporti con l'esterno, mentre quella societaria sottolinea maggiormente i fini istituzionali che sono di natura essenzialmente «produttiva». In questo caso la comunità si definisce sul rifiuto dell'alienazione, dell'anomia, dello sradicamento, dell'isolamento, della spersonalizzazione, come si manifestano nelle istituzioni massificate, caratterizzate dalla tendenza verso una razionalità formale di tipo tecnocratico e dalla prevalenza di preoccupazioni organizzative e burocratiche.

3.2. Possiamo applicare al «gruppo» quello che si dice della «comunità»?

Continuando la lettura dei capitoli successivi, **il** lettore attento si accorgerà presto di un modo di procedere che può apparire strano, quasi in palese contraddizione con le affermazioni appena fatte.

Parlando di gruppo, mi colloco in una accezione ristretta e tecnica. Parto quindi dalla distinzione tra gruppo e comunità. **E**, invece, per valutarne il significato ecclesiale e per immaginare le condizioni che possano fare di questo gruppo un luogo reale di vita ecclesiale, faccio spesso riferimento a documenti e ad autori che parlano direttamente di comunità, proprio nel senso più ampio di cui ho appena detto.

Applicare al gruppo materiali che si riferiscono alla comunità, dopo aver dichiarato la diversità tra le due realtà, può sembrare un'operazione poco corretta, dal punto di vista di un uso appropriato delle fonti.

Devo almeno giustificare questo modo di fare.

Se si legge con attenzione quello che i documenti citati dicono della comunità rispetto all'esperienza ecclesiale (cosa che faremo in un capitolo successivo), è facile constatare che l'enfasi sulla comunità è motivata dal fatto che in queste esperienze ecclesiali l'essere-nella-Chiesa viene vissuto e ricercato secondo le modalità tipiche di una aggregazione a carattere primario.

L'appello alla comunità, infatti, non viene fatto in quel modo vago e generico che è evocato dalla formula «comunità ecclesiale», applicata a ogni istituzione ecclesiale senza nessuna preoccupazione esplicita di verificare l'indice reale di esperienza comunitaria presente in essa. Nei documenti citati, con una consapevolezza progressiva, l'accento cade sul fatto che i membri cercano intensi rapporti primari, valutano come positivi e stimolanti i fenomeni scatenati in base alla frequenza delle interazioni, esiste uno scambio rapido e capillare delle informazioni, i rapporti di potere sono fortemente influenzati dalla qualità degli scambi interpersonali.

Questi fenomeni sono tipici dell'essere del gruppo. Sono riscontrabili nella comunità in questione perché in essa si realizza una reale esperienza gruppale. **Il** valore ecclesiale di queste comunità e la novità da esse realizzata sta, di conseguenza, nell'impegno di consolidare quel reale e verificabile stile di rapporti che è tipico di ogni maturo gruppo primario.

Quello che sta al centro è dunque il dato comune a gruppi e comunità: la primarietà dei rapporti e la solidarietà che lega reciprocamente i membri. Dal punto di vista tecnico, gruppo non è comunità. Dal punto di vista dell'esperienza ecclesiale, il riconoscimento del guadagno rappresentato per l'appartenenza ecclesiale da queste comunità ricade immediatamente su tutte le realtà che assicurano le stesse condizioni. Riguarda quindi, in modo particolare, il gruppo: più di ogni altra realtà assicura la primarietà dei rapporti, quasi costituzionalmente.

La stessa considerazione vale per le condizioni e raccomandazioni. Quelle che i documenti ricordano per le comunità (ecclesiali e di base), destinate a conservare uno stile di autentica ecclesialità anche in situazione di intensa esperienza primaria, valgono esattamente anche per i gruppi, soggetti agli stessi vantaggi e ai medesimi rischi.

Nella situazione dei gruppi e delle comunità ecclesiali esiste l'esplicito tentativo di vivere l'esperienza ecclesiale «fuori» dagli apparati istituzionali tradizionali, con la pretesa di esprimere più intensamente e più autenticamente questa stessa esperienza. Ed è interessante constatare come i documenti lo riconoscano positivo e prezioso, a certe precise condizioni.

Esiste quindi un denominatore comune (la qualità dell'esperienza gruppale); esso permette di allargare quanto viene detto della comunità a tutte quelle esperienze sociali che ne riproducono la qualità di vita (processi gruppali) e l'intenzione sostanziale (verso una reale esperienza ecclesiale).

Per questo uso indifferentemente i materiali di riferimento per i gruppi e le comunità ecclesiali. Non sono la stessa cosa; ma hanno importanti dimensioni in comune, proprio dal punto di vista dell'esperienza ecclesiale, la prospettiva specifica in cui si colloca tutta la mia ricerca.

La prassi pastorale attuale fa largo uso del gruppo. Esso viene considerato normalmente come lo strumento privilegiato di educazione al senso di appartenenza ecclesiale, almeno a livello giovanile. Possiamo indicare il fatto come uno dei pochi punti di convergenza nell'attuale pluralismo di modelli di pastorale giovanile. È certamente un segno dei tempi.

Eppure, quando si tenta di definire più concretamente il senso da dare alla formula un po' generica di «strumento privilegiato», le posizioni si differenziano.

Nella letteratura pastorale e nella prassi concreta la fiducia verso il gruppo si frantuma in una pluralità di motivi e di modelli.

La constatazione insospettisce chi non si lascia sedurre dalle prime impressioni.

Molti interrogativi si incrociano.

Quale rapporto esiste tra comunità ecclesiale e crescita nella fede? Si richiede una diretta esperienza o è sufficiente una generica appartenenza ecclesiale? La vita ecclesiale mediata dalle istituzioni tradizionali assolve sufficientemente le esigenze di una vera esperienza oppure è necessaria una istituzione dotata di maggiore capacità identificativa? Il gruppo giovanile può rappresentare una alternativa praticabile? Qual è la sua reale funzione?

L'ultimo interrogativo li riassume un po' tutti. Ad esso soprattutto cercherò di rispondere in questo capitolo.

Per farlo, in modo approfondito, ho bisogno di conoscere le condizioni che possono assicurare, dal punto di vista educativo, l'appartenenza ecclesiale e i vantaggi che eventualmente può offrire il gruppo.

La prima questione è prevalentemente di natura ecclesiologica. Si tratta infatti di definire, a partire da una comprensione riflessa della fede, fino a che punto si può intervenire sul consolidamento dell'appartenenza ecclesiale attraverso interventi educativi. La secon-

da, invece, è più di tipo pratico: la risposta più concreta è quella che giunge dalla realtà.

La distinzione però non è così netta come frettolosamente si potrebbe immaginare. In una ricerca di tipo pastorale, la ricognizione della realtà va condotta sempre in una chiara prospettiva di fede e, nello stesso tempo, la riflessione teorica è fortemente influenzata dal vissuto concreto dei credenti e dai problemi che da esso sorgono inquietanti.

Non posso quindi procedere né in modo deduttivo né con uno schema solamente induttivo. Non posso cioè dire: queste sono le esigenze di principio... vediamo cosa si può fare per realizzarle. E neppure posso ignorare tranquillamente queste esigenze normative, solo perché i fatti sembrano andare su altre direzioni. Devo, invece, riflettere con una attenzione continua e costante ai due punti di riferimento: la teoria e il vissuto.

L'operazione non è facile. Ma ci provo, affidando al lettore attento una fatica supplementare.

1. LA SITUAZIONE ATTUALE: DIFFERENTI MODELLI

Per comprendere qual è la funzione del gruppo in ordine all'appartenenza ecclesiale, incomincio col verificare come il fatto è sperimentato nelle concrete comunità ecclesiali.

È vero che il problema è di teoria pastorale; e non può essere risolto a suon di statistiche. Il vissuto ecclesiale rappresenta però un luogo teologico importante da cui rinvenire indicazioni di prospettiva pastorale.

Purtroppo, come ho già ricordato in apertura, il consenso generale sull'importanza del gruppo per l'educazione dei giovani alla fede si sfrangia in posizioni teoriche e pratiche assai diverse.

Una classificazione, capace di andare oltre la semplice recensione dei dati di fatto, può essere tentata solo attraverso la via dei «modelli». Recensire modelli significa infatti non preoccuparsi tanto dei singoli dati di fatto, ma cercare, in una loro lettura attenta e disponibile, quali siano le linee di tendenza dominanti, comuni da una parte a certi modi di fare e, dall'altra, causa di diversificazione rispetto ad altri modi di fare.

Chi fotografa la realtà «per modelli» non elenca quindi dei feno-

meni, ma esprime una sua interpretazione su essi. Si tratta di un'operazione riduttiva. È però l'unica praticabile quando i fatti da recensire sono troppi.

Scelgo questa ipotesi, anche se mi rendo conto del suo limite. Interpreto quindi il vissuto ecclesiale attuale attraverso una tipologia di linee di tendenza.

1.1. La funzione strumentale del gruppo

Una prima linea di tendenza si caratterizza sul fatto di affidare al gruppo solamente una funzione strumentale rispetto alla esperienza ecclesiale.

Il punto di partenza è dettato da una constatazione ecclesiologica molto precisa: l'esperienza di Chiesa è vissuta pienamente solo nelle comunità ecclesiali ufficiali, quelle che assicurano la presenza di tutte le componenti normative. In queste comunità si realizza il servizio educativo e pastorale degli adulti nei confronti dei giovani. Lì essi sono abilitati a incontrare un evento che è un «dato» da accogliere disponibilmente e responsabilmente; non certamente da ricreare con la scusa della ricerca e dell'avventura.

Questa dichiarazione teologica è messa in crisi però da fatti di facile e diffusa esperienza.

Quando nei documenti e nelle riflessioni si parla della Chiesa, i termini sono solenni e pieni di fascino. Ritornano espressioni come, per esempio, comunità, intensità di rapporti primari, condivisione; si affida un'ampia corresponsabilità a tutti: ai giovani, alle donne, ai poveri. Si immagina una comunità presente là dove si fa la storia, per animare con il fermento evangelico la vita di tutti, fino a condividere gioie e speranze, tristezze e dolori.

Purtroppo queste esigenze si scontrano con la concreta situazione quotidiana. Troppe comunità ecclesiali sono anonime o arroccate, disattente ai soggetti emergenti, lontane dal respiro vivo dei problemi quotidiani. Per questo risultano incapaci di assumere seriamente ogni responsabilità nei confronti delle giovani generazioni. Molti tentativi di socializzazione religiosa risultano maldestri; e gli esiti sono ben lontani dal minimo accettabile.

Che fare, allora?

I modelli tradizionali e qualche ipotesi nuova risolvono il problema attraverso un cambio di responsabilità. Visto che le comunità ec-

clesiali ufficiali non sono capaci di assolvere il loro compito, esso va demandato ad altri, più strutturalmente adatti. E così sorgono le attività pastorali di supplenza e i luoghi alternativi di ecclesialità.

Qualcuno propone prospettive molto diverse. Le ricordo con la citazione di uno degli autori che ha espresso con maggior perentorietà questa preoccupazione: «Proponiamo alcune indicazioni positive circa le scelte che a nostro giudizio devono caratterizzare la pastorale giovanile; ma una pastorale giovanile la quale non si esprime unicamente e principalmente in iniziative ecclesiali espressamente rivolte ai giovani, quanto piuttosto in una complessiva riforma della figura storica della Chiesa, la quale prenda atto delle responsabilità obiettive che la Chiesa ha nei confronti della fede o della non fede dei giovani»

In questa logica trova spazio il gruppo, ma con una funzione solo strumentale.

Le ragioni sono semplici e sembrano chiaramente pertinenti.

La constatazione delle difficoltà non può giustificare la cessione ad altri della propria responsabilità. Diventa invece principio fondamentale di rinnovamento e di conversione. Il gruppo non ha compiti speciali in ordine all'appartenenza ecclesiale. Nemmeno ha problemi particolari di ecclesialità, perché l'ecclesialità è una caratteristica attribuibile solo alla comunità nel suo complesso.

Ha invece una preziosa funzione «educativa», in qualche modo propedeutica rispetto alla maturazione verso cui i giovani sono in tensione. Rappresenta quello spazio esistenziale dove grandi parole come «comunione», «corresponsabilità», «presenza», diventano esperienza.

Per queste ragioni il gruppo è importante nell'educazione alla fede dei giovani. Rappresenta una delle istituzioni educative privilegiate,

ANGELINI G., *Pastorale giovanile e prassi complessiva della Chiesa*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Condizione giovanile e annuncio della fede*, La Scuola, Brescia 1979, 87.

«Il riconoscimento pratico di questa condizione [la condizione di chi non può ancora esprimere la propria decisione personale e matura della fede] si realizza mediante la creazione di istituzioni e di iniziative nelle quali sia svolto un servizio educativo aderente alle concrete necessità del giovane e pregiudiziale in rapporto alla sua capacità di decisione matura per la fede; ma non immediatamente connesso con la scelta di fede, non tale da esigere o presupporre artificialmente tale scelta come fatto già acquisito dal giovane stesso; al contrario, in tale servizio dovrebbe essere esplicita la preoccupazione di evidenziare l'ulteriorità della decisione di fede rispetto alla generica ricerca dell'umanizzazione dell'uomo» (*Ibidem* 91).

che rendono possibile l'esercizio di una funzione davvero difficile in un contesto come è il nostro, e nei confronti di una istituzione, come è la comunità ecclesiale, collocata ancora nel fuoco di una diffusa insignificanza.

Nel gruppo e attraverso il gruppo, gli adulti aiutano i giovani ad assumere quello stile di maturità personale che li fa crescere come membri responsabili della comunità ecclesiale e, nello stesso tempo, permettono loro di sperimentare ciò che viene proposto.

Una volta raggiunta la meta della maturazione, il gruppo cessa da ogni compito. Ormai la «realtà» ecclesiale non ha più bisogno di strumenti educativi, per queste concrete persone.

Questa è la posizione più diffusa. Percorre i modelli ecclesiologici di tipo oggettivistico e deduttivo. Resiste nel retropensiero di molti operatori di pastorale, anche perché possiede innegabili buone ragioni.

1.2. Il gruppo come «Chiesa parallela»

In genere, le prime attenzioni verso il gruppo sono state motivate da ragioni strumentali. Gli operatori pastorali cercavano un luogo, concreto e gestibile, dove far vivere in termini esperienziali, il senso di Chiesa. E così hanno riscoperto, anche nell'ambito pastorale, il gruppo, a cui letteratura e prassi educative avevano da tempo affidato una chiara valenza formativa.

Il clima di larga soggettivizzazione e quei profondi rivolgimenti culturali di cui ho fatto cenno nel capitolo precedente, hanno funzionato come da cassa di risonanza per la riscoperta del significato ecclesiale del gruppo. Ci si è accorti presto dei guadagni notevoli che da esso potevano scaturire. La fiducia nei suoi confronti è cresciuta così in larga misura.

Sul piano pratico si sono moltiplicati i gruppi nelle diverse comunità ecclesiali. Movimenti e associazioni hanno ripreso vitalità, per un bisogno che sorgeva dal basso e per la fiducia ad essi accordata da parte dei responsabili. Mille iniziative hanno abilitato gli operatori pastorali verso una conduzione forte dei gruppi di base. L'associazionismo ecclesiale ha vissuto una stagione propizia.¹

«I gruppi informali si può dire che cercano di procurare a quanti ne sentono il bisogno ciò che la Chiesa globale non dà e forse non può dare loro. Tutto dipende, sembra, dall'incapacità generalizzata della Chiesa di offrire a quanti sono più seriamente motivati dal Vangelo

Il gruppo però è un fatto educativo speciale. Un po' alla volta, prende la mano e si pone come totalizzante, fino a coprire tutti gli spazi della vita di una persona.

Non sempre gli educatori, i responsabili di movimenti e gli animatori sanno dimostrarsi pronti dal punto di vista teorico e pratico a gestire, in termini equilibrati, questi dinamismi.

Sul piano dei significati e su quello dell'azione l'esperienza di gruppo, qualche volta, prende il sopravvento sui rapporti, gli scambi e i confronti con l'istituzione più vasta. Il gruppo si assolutizza, diventando quasi una «Chiesa parallela», «o rifugiandosi in un *consolatorio devozionalismo intimistico* talora non immune da un certo fanatismo religioso, o tradendo una forma sottile di *individualismo aristocratico*, oppure praticando un *integralismo comunitario*, chiuso ad ogni altro tipo di rapporto che non sia quello imposto da loro. Ciò potrebbe alimentare la presunzione di realizzare attraverso il gruppo il *tutto* della Chiesa e della vita cristiana, o almeno di esserne *l'espressione migliore*». ⁴

Molte reazioni del magistero ecclesiale alle comunità di base, come testimonia il capitolo seguente, sono dovute proprio a queste prese di posizione. Prassi e documenti sembravano mostrare che l'unico modo di essere Chiesa era quello vissuto secondo schemi alternativi a quelli tradizionali, con una consapevolezza così intensa da precludere persino il diritto di proclamarsi Chiesa a chi non agiva in questo stile.

Non tutti i gruppi arrivano a queste proclamazioni teoriche di limite. Parecchi però sono di fatto una realtà alternativa a quella ufficiale proprio nello stile quotidiano di vita: catturati dai dinamismi involutivi della propria esperienza (o nella direzione della chiusura intimistica o in quella dell'impegno esagitato), non riescono più a rendersi conto della spirale soffocante del conformismo di gruppo. E così si propongono come l'unico modo di essere «la» Chiesa in assoluto. Sono di fatto una «Chiesa parallela».

la possibilità di viverlo nelle sue strutture tradizionali. Si tratta dunque di una reinvenzione della Chiesa in se stessa e al di fuori dei suoi organismi istituzionali; al limite contro questi; ma più spesso al loro fianco. Si tratta dunque alla fine di un rinnovamento della ecclesiologia» (CoNGAR Y., *I gruppi informali nella Chiesa, in Comunità ecclesiali di base. Utopia o realtà?*, Cittadella, Assisi 1977, 38).

FAVALE A., *Riflessioni conclusive*, in: FAVALE A. (ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS, Roma 1982, 532-533.

1.3. Il gruppo come «ecclesiogenesi»

Quasi come intermedia alle due linee di tendenza appena ricordate, si inserisce una terza prospettiva. Con la formula dell'autore che ha maggiormente teorizzato questa proposta, la definisco «il gruppo come ecclesiogenesi». ⁵

Il gruppo (e soprattutto le comunità di base, sulla cui esperienza sono generalmente sorte le riflessioni ecclesiologiche che stanno alla radice di questa ipotesi) non è tutta la Chiesa e non rappresenta certamente un modello alternativo (o parallelo) di Chiesa. Esso, al contrario, contiene i germi di quel modo di essere Chiesa a cui le esigenze radicali di ecclesialità convocano i credenti.

Gruppi e comunità di base non sono la figura ottimale di Chiesa, da contrapporre a quella ufficiale. Essi però hanno dentro i germi del futuro e la capacità di portarli a compimento, proprio sulla forza dei dinamismi che li caratterizzano. «Il nascere delle comunità di base e la prassi che in esse si sviluppa contengono un innegabile peso che mette in questione l'attuale modo di vivere nella Chiesa. Esse sbocciano da elementi minimi come la fede, la lettura e la meditazione della Parola, l'aiuto reciproco in tutti i momenti della vita umana. Sono vera Chiesa. Infatti in esse si mettono in luce molte funzioni e nuovi veri ministeri: coordinare le comunità, assistere gli ammalati, alfabetizzare, interessarsi dei poveri, ecc. Tutto ciò nel clima di un profondo spirito fraterno, con senso di corresponsabilità e nella coscienza di edificare la Chiesa e di vivere secondo le sue finalità. Il termine che meglio esprime tale esperienza, usato in questo contesto, è la reinvenzione della Chiesa. La Chiesa comincia a nascere dalla base, dal cuore del popolo di Dio. Questa esperienza mette in crisi il modo comune di pensare la Chiesa. E ci fa riscoprire la fonte genuina che permanentemente fa sorgere e sviluppare la Chiesa: lo Spirito Santo». ⁶

La prospettiva è molto precisa: «non si tratta di allargare il sistema ecclesiastico vigente, avente come punti centrali i sacramenti e la vita del clero, ma di far emergere un nuovo modo di essere Chiesa, il cui nucleo centrale diventi la Parola e la presenza del laico».⁷

Il gruppo non serve solo a integrare progressivamente, con qual-

BOFF L., *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Boria, Roma 1978.

⁶ *Ibidem* 47.

⁷ *Ibidem* 9.

che semplice aggiustamento, nella realtà esistente. Ma neppure pretende di adeguare la realtà ecclesiale alle sue misure e alle sue esperienze. Gruppo e Chiesa sono in cammino, assieme, verso una realtà nuova, da inventare nell'ascolto dello Spirito di Gesù. Il gruppo suggerisce, con forza, la direzione di questo cammino, offrendo, nella sua esperienza ecclesiale, i germi di quello che sarà un modo di essere per tutti.

Per questo la Chiesa del futuro, quella che nasce dall'evento rinnovatore del gruppo, è diversa da quella attuale. I germi di novità che il gruppo assicura e su cui esso si qualifica (rinnovatori rispetto al modo tradizionale di pensare alla Chiesa) indicano la direzione verso cui porsi, a cui tutti (Chiesa ufficiale, gruppi e comunità di base, singoli credenti) sono sollecitati.

La Chiesa è unica. Non sono possibili alternative al suo interno. Ma è da costruire: guardando ai segni di futuro già in qualche modo presenti, e non «trapiantando» qualche buona realizzazione in altri contesti.

Il gruppo è quindi il luogo in cui la Chiesa rinnovata sta nascendo. Non è destinato a spegnersi con il tempo, ma rappresenta l'alternativa più affascinante per rendere viva, interpellante e salvifica l'unica Chiesa di Gesù. Davvero il gruppo fa nascere la Chiesa dal basso.

1.4. Verso un modello alternativo?

Ho proposto un quadro del vissuto ecclesiale attuale attraverso le linee di tendenza più significative. L'avevo già detto introducendo la ricerca e lo ripeto alla sua conclusione: nella descrizione dei modelli so di aver forzato un po' la mano, sottolineando soprattutto gli elementi di diversità. Nel vissuto le cose sono più stemperate e non è facile tagliare così drasticamente le posizioni. L'ho fatto solo per mostrare concretamente quali possono essere le ragioni che diversificano così tanto le posizioni in ordine allo stesso problema.

A questo punto devo orientarmi verso una posizione. Una rifles-

«Molte volte un gruppo si raduna sotto un grande albero che tutti conoscono, ogni settimana si incontrano lì, leggono i testi sacri, condividono i commenti, pregano, parlano della vita e decidono dei compiti comuni. Lì si realizza, come avvenimento, la Chiesa di Gesù e dello Spirito Santo» (BoFF L., *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Boria, Roma 1983, 215).

sione pastorale, che nasce da problemi concreti e inquietanti, è costretta a schierarsi, facendo le sue proposte.

Non me la sento di rilanciare una delle tre prospettive. Ciascuna ha le sue buone ragioni. Ma, sinceramente, nessuna mi soddisfa. Sono convinto della possibilità di elaborare una ipotesi veramente alternativa. I suoi germi li riconosco presenti in molti vissuti ecclesiali.

Concretizzo la mia proposta a passi successivi.

Cerco, prima di tutto, di comprendere alcune esigenze irrinunciabili dal punto di vista educativo e da quello teologico; arrivo poi a riconoscere che il gruppo rappresenta, per i giovani di oggi, il luogo ideale in cui risolvere assieme le une e le altre. Per questo lo propongo, a conclusione, come «mediazione» privilegiata di esperienza di Chiesa.

2. LA QUESTIONE DI FONDO: QUALE APPARTENENZA

Incomincio con due questioni pregiudiziali.

Per definire la funzione del gruppo in ordine all'appartenenza ecclesiale, in una prospettiva attenta alla dimensione educativa, ho bisogno di conoscere quali sono le condizioni che normalmente assicurano l'appartenenza a una istituzione e di verificare fino a che punto il gruppo è in grado di supportare queste condizioni. Se poi arrivo a concludere che lo fa strutturalmente meglio di altre realtà aggregative, possiedo un elemento prezioso su cui aprire la ricerca in ambito ecclesiologico.

Come si nota, imposto una riflessione coerente con i modelli teorici ricordati in apertura. Non deduco le conclusioni né dai principi teologici né da quelli psicosociali. Li faccio interagire in un approccio di carattere multidisciplinare, affidando a ciascuno il contributo che gli compete.

2.1. Condizioni per l'appartenenza

Sono abbondanti gli studi e le ricerche che riguardano le condizioni di appartenenza. Molti ricercatori, infatti, sono interessati a verificare attraverso quali processi viene generata l'identificazione a una istituzione.

Organizzando i loro contributi è abbastanza facile fornire un elenco delle condizioni necessarie per costruire e consolidare l'appartenenza.

1. Si richiede prima di tutto un minimo di interazioni dell'individuo con l'istituzione a cui vuole appartenere. Questo minimo non va pensato in termini giuridici, ma secondo le logiche della dinamica di gruppo (condivisione degli obiettivi, percezione del significato funzionale del gruppo, accettazione delle norme e dei ruoli, esperienze di gratificazione...).

2. Occorre anche la conoscenza e l'accettazione del sistema di valori, credenze e modelli che determinano la proposta oggettiva dell'istituzione in questione, fino a definire progressivamente in essi il personale progetto di vita.

Nel caso della comunità ecclesiale, questo processo comporta l'acquisizione e il consolidamento dei contenuti dell'esperienza cristiana, la partecipazione affettiva ai gesti e ai riti, il riconoscimento di una funzione magisteriale, l'adozione dei modelli proposti per la soluzione dei problemi personali.

3. Si richiede inoltre l'esperienza soggettiva di essere accettato nell'istituzione. E questo suppone l'inserimento in una trama di rapporti né burocratici né formalizzati, un'ampia distribuzione di informazioni e di ruoli, un insieme di persone non troppo vasto.

4. In un tempo di pluralismo, si richiede infine la capacità di armonizzare a livello personale le diverse appartenenze, per elaborare i conflitti che ne scaturiscono, integrando e controllando le differenti proposte attorno a una appartenenza che funzioni come riferimento totalizzante.

2.2. La pressione di conformità nel gruppo

L'elenco delle condizioni per l'appartenenza ha sottolineato soprattutto le esigenze. Chi le scorre con attenzione avverte le molte difficoltà che l'attuale contesto di pluralismo lancia.

Le diverse condizioni interessano la relazione che lega il soggetto alla istituzione e l'influsso esercitato su questo rapporto dal contesto culturale e sociale: senza esperienza soggettiva di significatività difficilmente possiamo assicurare un indice alto di appartenenza, soprattutto in un tempo di pluralismo e di complessità. L'attenzione si sposta

dalla sfera dell'oggettivo a quella del soggettivo e dell'esperienziale. L'appartenenza non dipende perciò prima di tutto dalla buona o cattiva volontà dei soggetti, ma dalla qualità della loro identificazione con una realtà sociale.

Questa constatazione trascina spontaneamente in campo il gruppo. Nel capitolo precedente ne ho sottolineato la particolare funzione aggregante. Ho sollecitato un cambio di mentalità proprio su questa indicazione.

Viene spontaneo ritornare al gruppo in una ricerca sulle condizioni di appartenenza.

È in grado di assicurare in forma privilegiata queste condizioni? Quali processi scatenano l'operazione?

Non basta una risposta positiva all'interrogativo per giustificare il richiamo al gruppo in ordine all'appartenenza ecclesiale. Una risposta simile risulterebbe frettolosa e scorretta: frettolosa, perché ripeterebbe più o meno ciò che percorre i modelli di rapporto gruppo-Chiesa di cui ho parlato, senza entrare nel merito di ciò che li rende diversi; scorretta, perché sarei prigioniero di un modo di riflettere di tipo deduttivistico.

Il dato però può essere prezioso per continuare la ricerca. Possiedo finalmente un punto di riferimento concreto per determinare le condizioni di appartenenza.

2.2.1. Il fatto

Gli studi di dinamica di gruppo documentano tutti l'esistenza di un fenomeno molto interessante: i membri dei gruppi primari sono portati ad assumere atteggiamenti e comportamenti simili, come se all'interno del gruppo fosse presente una esigenza sotterranea a conformare progressivamente mentalità e stile di vita.

Questa tendenza viene chiamata spesso, con formula realistica, la «pressione di conformità».

Si è giunti a constatarne l'esistenza attraverso l'osservazione sul campo. Molti testi riportano relazioni di esperimenti, che potrebbero sembrare strani e un poco assurdi, se non fossero confermati da quello che quotidianamente osserviamo empiricamente nella vita dei gruppi giovanili.⁹ Basta pensare a quello che capita: facilitazione a

⁹ «Il modo in cui le opinioni e addirittura le percezioni dell'individuo possono finire col riflettere quelle del gruppo è stato illustrato da esperimenti compiuti dagli psicologi sociali Mu-

certi atti, livellamento dei comportamenti, suggestione e contagio nelle emozioni, emergenza di valori collettivi, attribuzione di prestigio a coloro che incarnano i modelli del gruppo, consolidamento della leadership, difficoltà a far accettare nuovi membri, resistenze di fronte a proposte che sembrano evidenti a chi è fuori del gruppo.

Ci troviamo in presenza di uno dei fenomeni più importanti nella esperienza di gruppo: un fenomeno certamente interessante ma molto ambiguo. Anche a prima vista ci si rende conto che esso costituisce la fonte della forza educativa del gruppo, ma può ridurre il gruppo stesso a un luogo di spersonalizzazione alienante.

2.2.2. Le ragioni

I fattori che determinano la pressione di conformità sono il bisogno di approvazione e il bisogno di certezza, due bisogni in relazione con quella ricerca di sicurezza che rappresenta una aspirazione urna-

zafer Sherif e Solomon Asch. [...]

Una recente serie di esperimenti compiuti da Asch seguiva una procedura simile, con alcune importanti varianti. I gruppi erano più numerosi, composti ciascuno di sette o di otto membri; lo stimolo non era più ambiguo in quanto i soggetti erano invitati a confrontare e assortire linee di varia lunghezza; e in ciascun gruppo tutti i soggetti meno uno agivano da "comparsa" su istruzioni impartite dallo sperimentatore. Essi dovevano dare apposta e unanimemente risposte sbagliate e così esporre l'unico soggetto "ignaro" a un conflitto fra le proprie sensazioni e il suo desiderio di uniformarsi alla maggioranza. L'interrogativo di Asch era: i soggetti ignari si sarebbero ribellati o avrebbero ceduto alla pressione del gruppo?

Il risultato fu che circa un quarto dei cinquanta soggetti ignari non deviarono mai dal giusto per tutta la serie di diciotto giudizi della prova. Circa un terzo dei soggetti si schierò con la maggioranza e contro la chiara testimonianza dei loro sensi per più della metà del tempo. Gli altri soggetti stavano a metà strada tra i due estremi.

Quelli che cedevano non tutti lo fecero nello stesso modo né per le stesse ragioni. Asch descrive tre modi di cedere:

1. *Distorsione della percezione* sotto il peso della pressione del gruppo. A questa categoria appartengono pochissimi soggetti che cedono completamente, ma senza rendersi conto che i loro giudizi sono stati modificati o distorti dalla maggioranza. Questi soggetti riferiscono che essi percepirono come corretti i giudizi della maggioranza.

2. *Distorsione del giudizio*. Quasi tutti i soggetti che cedono appartengono a questa categoria. Il tratto più importante di questo gruppo è che i soggetti finiscono col decidere che le loro percezioni sono errate mentre quelle della maggioranza sono corrette. Questi soggetti soffrono di dubbio primario e scarsa fiducia in sé perciò tendono fortemente a schierarsi con la maggioranza.

3. *Distorsione dell'azione*. I soggetti compresi in questo gruppo non subiscono modifiche della percezione e neppure concludono di aver sbagliato. Essi cedono perché sentono profondamente il bisogno di non apparire diversi o inferiori rispetto agli altri, perché non possono tollerare di apparire meno bravi agli occhi del gruppo. Questi soggetti sopprimono i propri giudizi ed esprimono le posizioni della maggioranza sapendo bene quello che fanno» (01.msted M., *I gruppi sociali elementari*, Il Mulino, Bologna 1976, 69-71).

na fondamentale. Questi bisogni sono di ordine individuale: investono le singole persone nella costituzione del proprio sistema di significati. Essi però sono all'origine di fenomeni collettivi, tipici di quell'insieme organico nuovo che è il gruppo, come esito dei rapporti che intercorrono tra i suoi membri.

Per saturare questi bisogni collettivi, nel gruppo progressivamente si costituiscono certe «norme», regole di condotta per le quali si giudicano «buone» o «cattive» o «indegne» le opinioni o i comportamenti che si sviluppano nel gruppo stesso. Queste regole di condotta sono spesso idee collettive semplicistiche e assai schematiche. Normalmente non sono neppure verbalizzate, ma restano a livello latente e inconsapevole. In ogni caso tendono a diventare rigide e impellenti.

Ogni gruppo ha le sue norme. Ciascuno può trovare esempi di norme e farne l'elenco, se ripensa alla propria esperienza.

Le norme sollecitano i membri del gruppo verso l'uniformità di comportamenti, di opinioni e di sentimenti.

Qualche volta questo influsso è legato al tempo in cui si appartiene al gruppo e se ne condivide le attività. Colui che accetta una norma senza averla interiorizzata, con ogni probabilità smetterà il comportamento «normale» non appena è fuori dall'influenza del gruppo. In altri casi, invece, l'adeguamento scatta per una convinzione più intima e profonda: e così il comportamento è più duraturo e meno legato al tempo di presenza fisica nel gruppo.

Gli esperimenti aiutano anche a precisare quali possano essere le cause che spingono le persone ad adeguarsi alle norme.

Una delle possibilità che i gruppi hanno per ottenere il rispetto delle norme è l'uso di sanzioni positive. Tra queste la più rilevante è l'approvazione sociale. Il prestigio di cui gode il gruppo, lo rende molto attraente e gratificante; e questo potenzia la sua pressione conformatrice. Il processo favorisce l'interiorizzazione delle norme. Abbandonare il gruppo (o esserne allontanati per punizione) significa perdere il prestigio e i vantaggi che invece assicura la permanenza nel gruppo. Per questo ci si conforma: è la condizione da assicurare per conservare l'appartenenza.

Un altro mezzo di influsso è dato dall'uso delle coercizioni. Generalmente i sistemi coercitivi ottengono solo l'adeguamento esterno.

Spesso l'adeguamento alle norme è ottenuto attraverso i messaggi che i membri «normali» lanciano sul membro ancora «deviante» per convincerlo della opportunità di adeguarsi alle norme. La pres-

sione di gruppo è determinata in questo caso dalla trama dei rapporti in cui il deviante viene avvolto. L'interesse per il membro deviante generalmente cessa quando esso si è adeguato alla norma o quando il gruppo lo considera ormai un escluso.

L'uniformità di comportamenti può essere infine perseguita attraverso il controllo delle informazioni. Le norme funzionano così come un filtro attraverso cui far passare tutte le informazioni che giungono al gruppo, per orientarle, renderle omogenee, ristrutturarle. Una notizia risulta più facilmente vera o falsa in base alla linea di condotta «normale» nel gruppo. In questa operazione esercita un peso determinante colui che nel gruppo possiede qualche titolo di autorità: il responsabile, il leader, l'esperto, l'animatore.

La conclusione è abbastanza facile, anche se dà molto da pensare da un punto di vista educativo: le norme stabiliscono e stabilizzano la struttura di efficienza e di potere nel gruppo. Tramandano cioè le acquisizioni del gruppo in ordine alla cultura e alla gestione del potere: determinano l'insieme dei comportamenti e delle conoscenze divenute patrimonio comune, precisano i valori che servono di fondamento alla vita del gruppo, giustificano l'accesso o l'esclusione dal potere, identificano i membri esemplari e quelli devianti. In una parola, le norme costruiscono il gruppo come campo di rapporti, con una propria vita, valori e progetti.

2.2.3. *Qualche sospetto...*

La pressione di conformità crea quel clima che rende il gruppo motivo di sostegno e di forza educativa, per facilitare la circolazione e l'interiorizzazione dei valori. Ma proprio per questo può diventare un ostacolo alla interiorizzazione piena, matura e responsabilizzante. Qualche volta, i valori circolano e sono approvati da tutti solo grazie a una pressione esterna, che non penetra a livello motivazionale. Altre volte la pressione intensa gioca sull'equilibrio e la suggestionabilità. Essa, inoltre, rende difficoltoso, a certi livelli, l'impegno e il confronto con l'esterno al gruppo.

Essa è un fenomeno tipico dei gruppi. Su qualche affermazione potrebbero essere citate voci di autori non pienamente concordanti con la nostra posizione. Resta però una generalizzata convergenza sulla constatazione che esiste in ogni gruppo una pressione di conformità.

Si tratta certamente di un dato segnato da una forte ambivalenza educativa.

Senza gruppo è difficile educare, in un tempo di pluralismo e di crisi di valori, in cui le proposte più impegnative scorrono come in un crocevia disarticolato e inespressivo.

Ma non basta lo spontaneo movimento di valori scatenato dal gruppo, perché la loro circolazione non coincide con un modello maturo di relazione educativa e comunicativa. Non è solo questione dei valori fatti circolare nel gruppo (problema di contenuti); soprattutto è preoccupante il modo con cui si realizza questa circolazione (problema di relazione).¹ °

Al di là delle giuste preoccupazioni che si pone colui che persegue un modello liberante e responsabilizzante di educazione, resta il dato: il gruppo è luogo educativo prezioso, soprattutto oggi, per la pressione che esercita verso i suoi membri. Va inserito in una fitta trama di attenzioni educative. Ma senza il suo sostegno anche le più solenni proposte di valori risultano scarsamente incisive.

3. LA «CHIESA» A CUI APPARTENERE

Finora mi sono mosso in un ambito prevalentemente educativo. Ho studiato il gruppo, per vedere fino a che punto è capace di creare identificazione e omogeneità culturale. E ho analizzato il riferimento alla Chiesa a partire da alcune esigenze tipiche dell'appartenenza alle istituzioni.

Come ho già ricordato più volte, non posso arrivare subito alla conclusione che ci vuole il gruppo per assicurare l'appartenenza alla Chiesa.

Ho avanzato sospetti sulla pressione di conformità del gruppo, proprio in coerenza con la figura di educazione a cui credo. E c'è di più. Molti gruppi, sganciati dai grossi movimenti, non avvertono problemi espliciti di ecclesialità. Essi aggregano non per offrire una esperienza di Chiesa, ma sul bisogno di comunicazione interperso-

¹° Come si sa, ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e uno di relazione: il primo trasmette i dati della comunicazione e il secondo il modo in cui tale comunicazione deve essere assunta. Si veda WATZLAWICK P. - HELMICK BEAVIN J. - JACKSON D.P., *La pragmatica della comunicazione umana*, Giunti & Barbera, Roma 1971, 44-47.

nale e sulla ricerca di una identità rassicurante; aggregano, in una parola, sulla loro capacità di essere luogo di incontro e di comunicazione emotiva nell'anonimato e nel disincanto diffuso.

C'è poi una questione pregiudiziale di tipo teologico.

Spesso, quando si pensa all'appartenenza ecclesiale, l'accento corre sui «contenuti» e sulla loro interiorizzazione corretta. Sembra che il problema sia soprattutto di «ortodossia».

Qualcuno inoltre si chiede se sia possibile procedere nei confronti della comunità ecclesiale con un tipo di approccio come è quello che sto delineando. La ragione è decisiva: la Chiesa non è una istituzione come tutte le altre; una presenza specialissima del mistero santo di Dio l'attraversa in modo privilegiato.

Devo, per forza, approfondire la ricerca.

Lo faccio con un approccio di carattere interdisciplinare: cerco una teologia della Chiesa, capace di accogliere i contributi delle scienze dell'educazione.

3.1. La Chiesa sacramento di salvezza

Il Concilio Vaticano II ha definito l'identità della Chiesa a partire dalla sua missione.

Nei documenti conciliari, infatti, la Chiesa si autoproclama «universale sacramento di salvezza»: "mediazione efficace e anticipazione di quel progetto salvifico globale che Dio attua in Gesù Cristo per lo Spirito Santo, che investe tutti gli uomini e tutta la storia."

Dobbiamo perciò analizzare cosa significa per la Chiesa esercitare una «funzione sacramentale» in ordine alla salvezza e determinare di «quale salvezza» la Chiesa è sacramento.

Questo ci permetterà di trovare una soluzione coerente con l'identità ecclesiale perché ci aiuterà a comprendere meglio il soggetto del processo.

Sono tematiche vastissime. Le considero solo a veloci accenni, richiamando indicazioni già meditate in altri contesti."

" LG 1, 48; GS 45; AG 1.

" LG 5; GS 22.

" TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1982, 123-132.

3.1.1. La salvezza cristiana

Molte delle distorsioni che hanno segnato i vari modelli ecclesio-logici sono legate, spesso in forma deterministica, ai limiti presenti nella teologia della salvezza di un passato non molto remoto. Anche le tensioni e i contrasti che attraversano l'attuale esperienza ecclesiale hanno spesso come radice un modo di comprendere la salvezza.

Parto quindi dalla domanda di fondo: cosa caratterizza la salvezza di Gesù Cristo?

La ricerca teologica attuale dà molte risposte.

Una costante è determinata dalla preoccupazione di sottolineare la radicale originalità della salvezza cristiana nei confronti dei progetti salvifici intrastorici: essa è radicalmente il dono di pienezza di vita che il Padre, in Gesù Cristo e per lo Spirito Santo, comunica all'uomo, dono che lo rende partecipe di comunione definitiva con lui. La salvezza cristiana consiste quindi fundamentalmente nella liberazione dal peccato, che è la causa profonda di tutte le situazioni umane di non-salvezza e nella novità di esistenza, che rende figli di Dio, e cioè nella comunione di vita con il Padre e con tutti gli uomini.

La riflessione teologica si interroga, oggi con particolare attenzione, sul rapporto esistente tra questo punto terminale del processo di salvezza e le sue anticipazioni storiche.

Tutti sono d'accordo nell'affermare un rapporto intenso tra la comunione definitiva con Dio e le anticipazioni storiche di questa novità di vita." Le posizioni si differenziano quando si cerca di precisare in che consiste questo rapporto e soprattutto quando si dà un contenuto concreto alle differenti dimensioni delle «anticipazioni storiche» della comunione definitiva.

Gli autori che riflettono in un orizzonte attento alla dimensione culturale e strutturale, parlano di una salvezza specificata su tre livelli concentrici.¹⁴

Il livello superiore è determinato dalla realizzazione della comunione definitiva con Dio. Esso comporta la liberazione dal «pecca-

¹⁴ EN 9. S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della «Teologia della liberazione»* (Città del Vaticano 1984).

" Si veda, come espressione emblematica di questa prospettiva, GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 182-183. Per una visione di sintesi: GALLO L., *La salvezza in Cristo oggi*, in AMATO A. - ZEVINI G. (edd.), *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980, 235-249.

to» (compreso come evento teologale) e la ricostruzione del progetto di Dio verso l'uomo e per l'uomo.

I livelli inferiori sono costituiti dalle varie salvezze particolari che si riferiscono alle molteplici dimensioni dell'esistenza umana nel mondo. Possiamo organizzarle attorno a due che le esprimono abbastanza adeguatamente: la liberazione strutturale e la «coscientizzazione». La prima riguarda l'ambito sociale e politico e tende alla liberazione collettiva da tutte le forme storiche di alienazione. La seconda investe la sfera strettamente personale, come restituzione a ogni uomo della sua progettualità, in modo che possa diventare costruttore cosciente e responsabile del proprio destino.

Questi livelli si richiamano a vicenda, anche se l'uno non si esaurisce nell'altro e se il primo può essere assicurato anche quando è carente la realizzazione degli altri due.

3.1.2. Il sacramento tra dono di Dio e decisione personale

Di questa salvezza la Chiesa è sacramento.

Anche questo tema richiede una verifica precisa per evitare il rischio di vanificare la missione della Chiesa o di enfatizzarla troppo.

La salvezza si realizza nell'incontro tra Dio e l'uomo. Questo processo salvifico è un atto di gratuita accondiscendenza da parte di Dio e di libertà, responsabilità, decisione personale da parte dell'uomo.

Il modello teologico tradizionale pensava questo incontro in uno schema molto dualista che partiva dalla distinzione tra mondo sacro e mondo profano. Il mondo sacro è quello di Dio, tutto avvolto nella sua grazia di salvezza. Il mondo profano è il nostro mondo quotidiano, quello in cui si svolge l'avventura della vita di tutti i giorni.

Da questa visione nasce un modo molto preciso di comprendere la funzione dei sacramenti in ordine alla salvezza.

Essi sono infatti pensati come gli interventi diretti e quasi databili di Dio, mediante cui egli sottrae frammenti di profano e li colloca nel sacro. Si fa salvezza perché viene travalicato il confine, sotto la spinta potente del gesto divino. Il mondo, nel suo insieme, resta profano, immerso nel peccato e lontano da Dio. Segmenti di questo mondo sono trasformati radicalmente: diventano realtà nuove, ormai pienamente del mondo sacro, anche se per il momento ancora parcheggiate nel mondo profano.

La teologia dell'Incarnazione ci aiuta a vedere le cose in modo molto diverso.

La distinzione tra mondo sacro e mondo profano è vera, ma ormai vecchia e definitivamente superata, almeno come dato di fatto in cui siamo costituiti oggettivamente e come possibilità aperta alla responsabilità personale. Il mondo profano è diventato, in qualche modo, la tenda in cui Dio ha preso dimora, per essere il Dio-connoi, intimo a ogni uomo più di se stesso. Con questo gesto, gratuito e imprevedibile, l'ha trasformato in mondo sacro, luogo della sua presenza ed evento della sua grazia che salva.

Nella vita quotidiana Dio è presente come offerta imprevista, come amore silente. La presenza diffusa della grazia dell'autocomunicazione di Dio è una esperienza vissuta ma non detta, percepita ma non formalizzata. Questa sacramentalità diffusa ha bisogno di esprimersi, per consolidarsi e per inverarsi. Quando viene «celebrata», il cristiano ne resta più intensamente posseduto.

Non possiamo dimenticare, infatti, un dato fondamentale per comprendere in modo cristiano l'azione salvifica di Dio. La salvezza non opera mai in modo magico e automatico, come se fosse sufficiente porre il gesto per ottenere il risultato. Dio la propone misteriosamente ma irrevocabilmente alla libertà e responsabilità personale. Si è nella salvezza solo quando pronunciamo la nostra decisione per il dono di Dio.

Il processo ha due protagonisti: Dio e l'uomo. Si incontrano in una esplosione di libertà. Tutto il resto (Gesù stesso, la vita quotidiana, la Chiesa e i sacramenti) sono manifestazioni concrete e storiche in cui l'evento di salvezza si fa appello alla decisione personale, invitando ad accogliere il dono contenuto nella manifestazione stessa. Il segno sacramentale non ha una funzione estrinseca; esso «contiene» veramente l'evento di salvezza. Lo contiene e lo comunica però non in modo strumentale, ma come appello a una decisione personale.

Nel sacramento il silenzio viene infranto e lo svelamento assicura un più ampio coinvolgimento personale.

Questo coinvolgimento non è un puro gioco di intenzionalità, come capita nei processi simbolici che costituiscono la trama dei rapporti intersoggettivi. La tradizione cristiana afferma in modo perentorio che nei sacramenti della salvezza Dio è presente e agisce efficacemente.

Per questo l'autocoinvolgimento è una esperienza privilegiata dell'autocomunicazione di Dio. L'uomo, reso attento all'appello e alla grazia dell'autocomunicazione divina in essa contenuta, in forza del

sacramento che gli è stato offerto, può decidersi più riflessamente per la salvezza di Dio.

3.1.3. *La funzione sacramentale della Chiesa*

Da queste meditazioni teologiche scaturiscono indicazioni preziose per determinare il significato della formula «universale sacramento di salvezza», in cui la Chiesa autocomprende la sua identità.

La Chiesa opera per la salvezza come «sacramento». Assume quindi quella logica che abbiamo appena sottolineato: manifesta efficacemente la salvezza, in una concentrazione simbolica così intensa da sollecitare ogni persona a decidersi per l'offerta di questa grazia.

Non esercita questo ministero solo in modo strumentale: essa è la salvezza di Dio presente nella storia quotidiana, nel momento in cui la rende visibile e interpellante.

Comunità ecclesiale e processo di salvezza sono perciò due realtà distinte, ma molto interdipendenti, come il sacramento è diverso dall'effetto che produce e, nello stesso tempo, è profondamente ad esso relazionato.

È importante di conseguenza distinguere bene tra mediazione ecclesiale e processo salvifico. La distinzione dà infatti concretezza pastorale alle riflessioni precedenti e aiuta a collocare adeguatamente la Chiesa al «servizio» del Regno di Dio.

Il processo di salvezza è l'attuazione e assimilazione personale della salvezza. Si tratta di un atto libero, in cui ogni persona esprime la propria decisione in ordine alla salvezza. Questa decisione non viene «amministrata» dalla Chiesa. Riguarda il dialogo misterioso e intimissimo tra Dio e ogni uomo. Investe l'attuazione nel tempo del Regno di Dio il cui ambito è molto più ampio dell'ambito constatabile della mediazione ecclesiale.

La mediazione ecclesiale è invece un dato di ordine storico. Non coincide con il processo di salvezza, né lo assicura in modo deterministico.

Essa ha il compito di favorire, di sostenere il processo di salvezza. Crea le condizioni perché esso possa svolgersi nell'imprevedibile dialogo tra l'amore interpellante di Dio e la libertà e responsabilità dell'uomo, a livello personale e collettivo.

Se consideriamo il «contenuto» di questa mediazione sacramentale (la salvezza), possiamo anche comprendere in che modo la Chiesa esercita la sua funzione sacramentale.

Come ho ricordato, la salvezza è la costruzione nel tempo e la costituzione in definitività della comunione degli uomini con Dio e tra loro.

La funzione sacramentale della Chiesa è perciò legata alla manifestazione e alla esperienza di una ricostruita comunione. La Chiesa può manifestare efficacemente la salvezza, perché «è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio di tutto il genere umano». Essa è però fedele alla sua identità, opera cioè in modo sacramentale per la salvezza, nella misura in cui favorisce l'esperienza di una comunione così intensa e sconvolgente da sollecitare a una decisione personale per la ragione, ultima e radicale, di questa comunione.

Queste riflessioni mi portano a comprendere anche il significato dell'aggettivo «universale» nella cui ampiezza la Chiesa colloca la sua missione: la salvezza cristiana ha sempre e per tutti una dimensione ecclesiale; la comunione con Dio e tra gli uomini ha nella Chiesa il suo segno di prospettiva e di realizzazione.

Anche se la decisione per la salvezza è sempre un atto strettamente personale, la salvezza investe la persona attraverso la comunità ecclesiale.

La comunità ecclesiale è come il grembo materno in cui si compiono la decisione per la salvezza e le azioni cristiane che conseguono. La solidarietà del singolo con gli altri è così profonda che il suo personale essere salvo non può venire separato dal suo essere nella comunità.

3.2. **Assicurare appartenenza a una comunità «autentica»**

Sappiamo tutti che le proposte possono essere accolte e vissute solo se sono espressione di una istituzione riconosciuta come significativa: prima sta l'identificazione con l'istituzione e poi viene il riconoscimento delle sue proposte.

L'identificazione è infatti quel processo che spinge una persona a far propri valori e progetti in un vissuto affettivo sorto a causa del suo inserimento in una situazione collettiva.

La funzione sacramentale della Chiesa è legata (al livello almeno dei processi verificabili: quelli di cui si interessa direttamente la pa-

¹⁶ LG 1.

storale) alla identificazione: la Chiesa esercita la sua funzione sacramentale «concretamente» (cioè in situazione) solo quando si realizza una identificazione dei giovani alla sua struttura istituzionale. Il senso di appartenenza (che scatena e sostiene l'identificazione) risulta così la condizione pregiudiziale per assicurare alla comunità ecclesiale, nel realismo delle situazioni quotidiane, la possibilità di svolgere la sua missione. Senza identificazione la sacramentalità della Chiesa in ordine alla salvezza risulta vanificata: ciò che è vero in sé, non lo è di fatto per le concrete persone.

Le riflessioni fatte per definire le condizioni che assicurano il senso di appartenenza, ritornano tutte in questo contesto.

L'impegno per assicurare e consolidare identificazione (e, di conseguenza, appartenenza) risulta decisivo. Non è però sufficiente.

Nel nostro caso, la comunità capace di assicurare identificazione non può essere una comunità qualsiasi. La comunità a cui si decide di appartenere e che sostiene il senso di identificazione deve risultare una comunità «ecclesiale» autentica. Se l'identificazione non è assicurata nei confronti di questa comunità, perdiamo quella funzione salvifica che, al contrario, vogliamo consolidare: solo l'autentica comunità ecclesiale è pienamente «sacramento di salvezza».

L'appartenenza va quindi sperimentata nei confronti di una comunità che sia effettivamente «Chiesa».

L'essere oggettivamente Chiesa o il non esserlo, dipende da esigenze ecclesiologiche costitutive, che ci riportano al progetto di Gesù e alla Tradizione ecclesiale ufficiale.

Le conclusioni a cui sono giunto, ripercorrendo a tratti veloci la riflessione teologica sulla funzione sacramentale della Chiesa in ordine alla salvezza, conducono così a un nuovo serio problema, da affrontare con lo sguardo contemporaneamente attento ai due aspetti pratici. Devo proporre una comunità che sia capace di assicurare identificazione anche da parte dei giovani d'oggi; ma devo essere sicuro che questa comunità sia veramente una esperienza autentica di Chiesa. Se viene meno una delle due condizioni (manca la capacità identificativa o manca l'autenticità ecclesiale), le persone concrete sono private della possibilità di sperimentare la costitutiva funzione sacramentale della Chiesa: quello che resta vero in sé, non lo è più in situazione.

4. UNA COMUNITÀ «ECCLESIALE» PER L'APPARTENENZA

I due aspetti del problema vanno considerati contemporaneamente. Ogni soluzione di uno dei due che prescinda dall'altro, non risolve affatto la questione.

Per necessità metodologiche, procedo con un ritmo progressivo e parziale. Solo alla fine del paragrafo, integrando i differenti elementi, posso suggerire una mia risposta complessiva.

4.1. Criteri normativi di ecclesialità

La questione fondamentale è quella dell'autenticità. Non servirebbe a nulla assicurare ampia capacità di identificazione se la comunità, oggetto di identificazione, non fosse in perfetta sintonia con l'autenticità ecclesiale.

Dove si realizza il livello normativo di ecclesialità?

Da sempre la Chiesa si è autodefinita su alcune «dimensioni» fondamentali. Esse rappresentano le condizioni pregiudiziali che una comunità deve assicurare per arrogarsi il titolo di Chiesa.

La Chiesa postconciliare le ha formulate in modo rinnovato rispetto alle dichiarazioni precedenti. Le ricordo brevissimamente, riprendendole dalle espressioni più mature e autorevoli."

La Chiesa è quella comunità di uomini in cui sono presenti globalmente le seguenti caratteristiche:

— accoglienza della Parola di Dio, che convoca e spinge verso la missione;

— un «popolo», uomini che prendono atto dell'invito salvifico di Gesù e si radunano in comunità, professando la stessa fede, celebrando la stessa liberazione escatologica, e si sforzano di vivere nella sequela di Gesù il Signore;

" BARTOLETTI E., *Pastorale della Chiesa locale*, in AMATO A. (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, LAS, Roma 1976, 47-58; VALENTINI D., *Criteri di ecclesialità nei documenti ecclesiali recenti*, in MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo*, LAS, Roma 1982, 139-171; VALENTINI D., *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, LAS, Roma 1985, 89-122. Su questo argomento prendono posizione anche molti dei documenti che studieremo nel capitolo seguente. Rimandiamo perciò alle pagine relative il lettore che giustamente cerca uno sviluppo e una giustificazione più autorevole.

- i Sacramenti e soprattutto l'Eucaristia, epifania della Chiesa stessa;
- Il Vescovo con il suo Presbiterio, principio e fondamento visibile di unità e di comunione interna;
- un territorio, in cui vivere in contesto l'esperienza cristiana;
- il servizio all'uomo nella condivisione promozionale, per realizzare nella storia il Regno di Dio;
- l'esperienza di intensa comunione, per offrire un segno e una anticipazione della salvezza di Dio, ricostruzione della comunione degli uomini con Dio e tra loro.

4.2. Diverse comunità ecclesiali

Le dimensioni normative di ecclesialità, appena elencate, propongono riferimenti molto esigenti. Se le prendiamo alla lettera, risulta difficile rispondere in modo perentorio alla domanda: quale comunità può arrogarsi il titolo di Chiesa?

Le istituzioni ecclesiali che conosciamo adeguano alcune condizioni, ma ne lasciano scoperte altre. Spesso, infatti, dove più intensa è l'esperienza comunionale o più appassionata è la condivisione della causa del Regno, è assente la dimensione di «popolo» oppure è assicurato solo in modo saltuario il collegamento con il Vescovo o la celebrazione dei sacramenti. Al contrario, in molte istituzioni parrocchiali è davvero scarsa l'esperienza di comunione, anche se sono salvate altre esigenze.

Nonostante questa diffusa consapevolezza, i credenti hanno sempre riconosciuto che le differenti istituzioni ecclesiali sono luogo dove l'evento della potenza di Dio si rende presente per la salvezza degli uomini. Hanno tenacemente difeso la reale esperienza di Chiesa contro l'arroganza un po' manichea di coloro che cercavano un'impossibile perfezione.

Questo significa un dato importante per la ricerca ecclesiologica. Il processo di autenticità non può essere realizzato con la pretesa di dividere su confini troppo netti. Lo sviluppo, anche in questo campo, è quello evangelico del seme che cresce in albero grande, tra incertezze e sussulti.

In questa logica possiamo continuare a cercare. Sappiamo che ci sono condizioni irrinunciabili. Riconosciamo però che rappresenta la prospettiva su cui verificare ogni concreta realizzazione e non

i parametri su cui discriminare ciò che funziona e ciò che non funziona.

Concretamente, quali comunità ecclesiali sono autenticamente «Chiesa»?

4.2.1. Luoghi privilegiati di ecclesialità

Nei documenti magisteriali ritorna spesso una affermazione: alcune realizzazioni di Chiesa vanno considerate come particolarmente portatrici di ecclesialità. Operano come principio fontale e riferimento indispensabile per ogni senso di appartenenza ecclesiale. Talvolta sembra che l'appartenenza debba misurarsi unicamente su queste realizzazioni.

Quella fondamentale è la Chiesa «locale» o «particolare». "Essa è il luogo dove «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una santa cattolica e apostolica»."

Per questo il Concilio dice che le Chiese particolari «sono formate ad immagine della Chiesa universale; è in esse e a partire da esse, che esiste la sola ed unica Chiesa cattolica»."

Il testo conciliare dà anche la motivazione.

La Chiesa universale non è un mosaico di Chiese particolari. Essa, al contrario, si concentra tutta e si realizza in ogni Chiesa locale: esse diventano, in qualche modo, la «rivelazione», concreta e storica, dell'evento, più grande e misterioso, della Chiesa stessa. Questa rivelazione ha momenti speciali: la celebrazione dell'Eucaristia fatta dal Vescovo, circondato dal suo presbiterio e da tutto il Popolo di Dio, come ricorda ancora il Concilio.²¹ Investe e attraversa però tutta l'esperienza molteplice dell'essere Chiesa che la Chiesa locale assicura nel ritmo della sua esistenza quotidiana.

¹⁸ La terminologia Chiesa «locale» e Chiesa «particolare» non è generalmente rigorosa nell'uso corrente, forse perché «lo stesso Concilio non ha fatto una scelta assoluta» (HAMER J., *Chiesa locale e comunione ecclesiale*, in AMATO A. [ed.], *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, LAS, Roma 1976, 29-45).

In questo contesto seguì il punto di vista dell'autore appena citato: «Quando parlerò di Chiesa locale, è alla chiesa particolare o diocesi che intendo riferirmi, secondo la definizione formulata dal Decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa: la Diocesi è una porzione del Popolo di Dio, affidata alle cure pastorali del Vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio (CDC 11)» (29).

ChD 11.

²⁰ LG 23.

²¹ SC 41.

Il Concilio continua la sua riflessione sulla Chiesa, facendo riferimento a una espressione privilegiata: la parrocchia, la normale «articolazione» funzionale della stessa Chiesa locale. «Poiché nella sua Chiesa il Vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero suo gregge, deve costituire gruppi di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie organizzate localmente e poste sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo: esse infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra». 2²

Per questa sua relazione speciale alla Chiesa particolare, la parrocchia viene considerata la prima e insostituibile forma di comunità ecclesiale.

4.2.2. Altre esperienze di Chiesa

Lo stesso concetto di Chiesa è stato progressivamente applicato a istituzioni diverse da quelle che tradizionalmente lo esprimevano. Anche se l'operazione ha suscitato inizialmente resistenze e tensioni, oggi è comune parlare di Chiesa (con l'aggiunta eventuale di qualche aggettivo con funzione restrittiva) nei confronti della famiglia, "delle parrocchie personali, delle comunità di base," delle comunità religiose e, persino, delle comunità educative a forte ispirazione cristiana."

È chiaro che si utilizza il termine «Chiesa» in modo analogico: c'è analogia in rapporto alle dimensioni normative di ecclesialità e, di conseguenza, tra i diversi modelli concreti.²⁶

SC 42.

" LG 11.

" Si vedano i documenti di Medellín, di Puebla, dell'Episcopato Brasiliano citati al capitolo seguente.

" SARTORI L., *Il progetto pastorale italiano e i suoi riflessi sulla educazione nella scuola cattolica*, in PELLEREY M. (ed.), *Progettare l'educazione nella scuola cattolica*, LAS, Roma 1981, 37-50.

²⁶ «San Paolo usa lo stesso termine Chiesa per varie forme di visibilizzazione: in riferimento alla famiglia (la Chiesa che si raduna nella casa di Prisca e Aquila: *Rm* 16,3-5; *Col* 4,15; *Fm* 2; *1 Cor* 16,19); in riferimento alla città (la Chiesa che si trova a Corinto: *1 Cor* 1,2; *2 Cor* 1,1; cf *Ap* 2,8; 3,7: la Chiesa di Smirne, di Filadelfia); in riferimento alla provincia (la Chiesa della Galazia: *1 Cor* 14,34; in Macedonia: *2 Cor* 8,1; nell'Asia: *1 Cor* 16,19) o in riferimento alla Chiesa sparsa nelle varie regioni dell'Impero (*Rm* 16,23; 16,16; *Col* 1,24). Le forme di espressione visibile diventano sempre più esplicite e tutte sono ugualmente chiamate Chiesa. In altre parole: la Chiesa universale, la Chiesa del Dio vivo (*1 Tm* 3,15) che è il Corpo di Cristo (*Ef* 1,22) di cui egli è la testa (*Col* 1,18), si manifesta, emerge fenomenologicamente e si realizza concretamente nelle varie Chiese particolari nelle quali i battezzati si radunano per esprimere la loro fede, celebrare la presenza dello Spirito e realizzare la comunione con i fratelli. Poi-

4.2.3. E la significatività?

Per completare il quadro di riferimento, è importante tener presente anche qualche altro dato. Ci riporta, più direttamente, a quella esigenza di significatività e di capacità di identificazione in cui decidere, in convergenza con l'autenticità, «quale comunità» può assicurare la necessaria appartenenza ecclesiale.

In una ecclesiologia autoritaria ed ecclesiocentrica, la Chiesa si identificava con l'«istituzione» (o con il suo sistema di governo): l'appartenenza alla Chiesa coincideva con l'obbedienza passiva e rassegnata.

Il risveglio ecclesologico operato dal Vaticano II da una parte e le pressioni contestative dall'altra hanno modificato molto l'immagine di Chiesa. Il suo asse centrale tende a spostarsi dalla gerarchia al popolo di Dio, dalla dipendenza alla responsabilizzazione critica, dalla Chiesa-dall'alto alla Chiesa-dal-basso.

Ora siamo in un momento di decantazione e di discernimento. Come in 'ogni epoca di crisi non mancano le scelte di fronda o le spinte involutive.

Inoltre, le istituzioni ecclesiali ufficiali (parrocchie, Chiese locali, organismi tradizionali...) hanno perso oggi molto di significatività, per motivi di credibilità interna e per la crisi generale che ha investito ogni agenzia educativa. Soprattutto riesce difficile vivere reali esperienze comunitarie per l'anonimato e la marginalità di queste strutture.

Tutto questo «minaccia», in qualche modo, l'esercizio di quella funzione sacramentale in cui la Chiesa riconosce la ragione della sua presenza nella storia.

I problemi che sembravano risolti nelle dichiarazioni di principio, restano invece, di conseguenza, aperti e si ripropongono in tutta la loro forza provocatoria. Le affermazioni relative alla funzione speciale delle parrocchie, in ordine all'esperienza ecclesiale, rappresentano un innegabile punto di riferimento. Ma non possiamo chiudere gli occhi sui fatti. E questi sembrano sollecitare verso altre direzioni.

ché nessuna Chiesa particolare esaurisce tutta la ricchezza del mistero salvifico, ciascuna deve rimanere disponibile alle altre e tutte disponibili alla Chiesa della gloria, dove solo allora la Chiesa giungerà alla sua pienezza» (Boss L., *Chiesa* 41-42).

4.3. La coscienza analogica di ecclesialità

Il modo con cui i Documenti conciliari parlano della Chiesa locale rispetto alla Chiesa universale ci aiuta a riconoscere un dato teologico decisivo.

Il grande progetto di Dio per la salvezza di tutti gli uomini è quel «mysterium ecclesiae» che il Concilio ha posto al centro dell'ecclesiologia." Esso si incarna in realizzazioni visibili e concrete, che lo rendano appello in situazione. Così diventa «vicino» alle persone e alle situazioni e «sacramento» della loro salvezza.

Le diverse realizzazioni ecclesiali (le istituzioni, le persone che le compongono, gli apparati istituzionali, i differenti organismi) adempiono questa funzione. Non degradano la potenza salvifica dell'evento, ma, al contrario, la concretizzano, anche se non ne sono un'immagine perfetta.

Queste realizzazioni non assicurano solo un'azione strumentale, esterna rispetto al mistero ecclesiale. Non è un'azione destinata a risolvere solo provvisoriamente un problema di comunicazione.

Esse sono già l'esito del processo salvifico: una realtà nuova in cui quello che si vede è un elemento umano, parte e simbolo dell'esistenza dell'uomo, segnato dai limiti dell'umano, che, riempito della potenza di Dio, diventa luogo in cui Dio si fa vicino e incontrabile.

Riscoprendo la dimensione sacramentale delle diverse realizzazioni ecclesiali, si sottolinea anche la loro «parzialità» rispetto al mistero e, di conseguenza, si giustifica un modo di pensare alle differenti realizzazioni di Chiesa in termini «analogici».

Le diverse realizzazioni non sono tutta la Chiesa e neppure l'unica esperienza di Chiesa. Sono però Chiesa a pieno titolo: concretizzazioni storiche di quel grande progetto salvifico che nella fede chiamiamo «la» Chiesa.

Con una formula che esprime in sintesi il rapporto sacramentale, mi piace chiamare le differenti realizzazioni ecclesiali «mediazioni» del «mysterium ecclesiae». Esse infatti distendono nel tempo, come tutti i sacramenti, la grande mediazione che è Gesù di Nazaret e ne riproducono per ogni uomo la grazia."

LG 2-4, 5-7.

" È facile constatare che il richiamo è continuamente all'evento dell'Incarnazione, fondamento di ogni logica sacramentale. In Gesù di Nazaret il Dio ineffabile e invisibile si è fatto «volto» e «parola» per essere Dio-con-noi. Nella grazia della nostra umanità, ogni uomo è, autenticamente anche se parzialmente, «volto» e «parola» di Dio.

4.3.1. La funzione di riferimento di alcune mediazioni

Queste mediazioni sono tutte Chiesa, anche se a titoli diversi.

Alcune però raccolgono meglio di altre le dimensioni normative di ecclesialità. Vanno perciò considerate come principio di riferimento indispensabile.

Non possiamo, di conseguenza, porre tutte le mediazioni sullo stesso piano, in termini assoluti.

Sono tutte «mediazione»: le Chiese locali, le parrocchie, le comunità religiose, la famiglia, i movimenti ecclesiali. Nessuna può arrogare per sé il diritto di esclusiva; e ciascuna è misurata dalla esigenza irrinunciabile di risultare trasparente del mistero di cui è sacramento.

Alcune però hanno un compito di riferimento decisivo, rispetto all'evento della Chiesa e rispetto alle altre mediazioni.

Le ragioni sono differenti.

La Chiesa locale esercita questo riferimento normativo per una ragione teologica fondante e costitutiva. Ci riporta, in qualche modo, allo stesso progetto del Signore.

Altre, come la parrocchia, hanno ragioni più contingenti, ma non per questo meno interessanti e convincenti, soprattutto se si tiene in attenzione la natura storica e popolare dell'esperienza di Chiesa. Alcuni dei motivi che venivano abitualmente citati sono diventati poco persuasivi, nelle profonde trasformazioni culturali in atto. Altri appaiono all'orizzonte come nuovi e particolarmente significativi. D'altra parte, il fatto resta, sull'onda lunga di una tradizione e di una esperienza storica di tutto rispetto: oltre le stesse ragioni che l'hanno scatenata.

Queste mediazioni normative e privilegiate richiedono l'invenzione di un rapporto particolare. Non sono «alla pari» con le altre mediazioni: è il caso della Chiesa locale rispetto alle altre realizzazioni di Chiesa. Altre mediazioni hanno compiti particolari, capaci di giustificare un dialogo e un confronto speciale: è il caso della parrocchia rispetto ai gruppi e movimenti.

Nei documenti ufficiali che affrontano questo tema si usano espressioni impegnative: dialogo, confronto, inserimento, accoglienza gioiosa della funzione autorevole di discernimento." Si tratta di un modo

²⁹ Riprenderò il tema, con concreti accenni, nel capitolo seguente, quando studierò i «criteri di ecclesialità»: le «raccomandazioni» dalla parte delle Chiese locali verso i gruppi e i movimenti ecclesiali.

di dire fatto apposta per sottolineare la funzione privilegiata di alcune mediazioni ecclesiali rispetto ad altre.

4.3.2. *Il criterio fondamentale della significatività*

L'esercizio concreto della sacramentalità ecclesiale richiede un forte ed esigente senso di appartenenza. Le mediazioni si misurano perciò anche in rapporto alla capacità di creare identificazione. È vero che ogni mediazione ecclesiale è Chiesa, anche quella povera e lacerata rispetto al mistero. Alla mediazione si chiede però di diventare significativa per le persone concrete con cui è in rapporto e trasparente rispetto al mistero per sollecitare alla sua accoglienza.

Anche questa è un'esigenza irrinunciabile. La sua considerazione sposta immediatamente l'attenzione verso la ricerca di nuove «mediazioni» ecclesiali, dopo avere, eventualmente, posto un po' di rispetto sulla diretta funzionalità di quelle tradizionali.

5. IL GRUPPO ECCLESIALE È CHIESA, MEDIAZIONE PRIVILEGIATA DELLA CHIESA

Sono finalmente in grado di arrivare a qualche conclusione.

Per assicurare un corretto senso di appartenenza alla Chiesa, tale cioè da scatenare in situazione la sua funzione sacramentale in ordine alla salvezza, è necessaria una «mediazione» (cioè, una realizzazione concreta e storica del mistero della Chiesa, sullo stesso piano analogico della parrocchia, della comunità religiosa, della famiglia...), capace di assicurare un luogo «significativo», «comunione» ed «ecclesiale» nello stesso tempo, nell'attuale situazione giovanile e culturale.

Si richiede una struttura «significativa», per essere veramente e soggettivamente luogo di identificazione.

Questa struttura deve risultare intensamente «comunione», per sostenere l'esperienza di quella salvezza di cui la comunità ecclesiale è sacramento, attraverso la sua anticipazione storica privilegiata.

Questa struttura deve essere infine «ecclesiale»: quella in cui si inverte oggettivamente il progetto di Gesù Cristo, come è espresso nell'autocoscienza attuale della Chiesa, per fare veramente esperienza di Chiesa.

Il gruppo, quando assicura almeno germinalmente le dimensioni

normative di ecclesialità, è mediazione dell'evento salvifico della Chiesa. È quindi Chiesa, allo stesso titolo analogico delle altre realizzazioni di Chiesa.

Questo è vero; ma non è tutto.

Il gruppo giovanile rappresenta oggi, per molti giovani, una esperienza capace, più di altre realizzazioni ecclesiali, di creare un senso di appartenenza. Per questo lo considero come mediazione privilegiata: è Chiesa, ed è esperienza privilegiata di Chiesa.

Proprio in quanto mediazione, non esaurisce «la» Chiesa.

Per il gruppo, le ragioni di relativizzazione sono notevoli, perché in esso spesso sono strutturalmente assenti alcune di quelle dimensioni normative di ecclesialità, precedentemente elencate.

Questa consapevolezza lo spinge a crescere in ecclesialità: fa progressivamente spazio anche a quelle dimensioni di cui è carente e resta in dialogo e in confronto intenso con le altre realizzazioni di Chiesa e soprattutto con quelle che raccolgono in sé più completamente le dimensioni dell'essere Chiesa.

Non contrappongo alla «grande» Chiesa istituzionale (Chiesa universale, locale e parrocchia) le «piccole» realizzazioni ecclesiali in cui è più immediata l'esperienza di comunione. Metto invece al centro una comunità ecclesiale vicina, concreta, significativa: alcuni credenti, il gruppo, una comunità educativa che celebra la sua fede. Queste esperienze carismatiche permettono e sostengono il cammino di identificazione nei confronti della Chiesa. L'istituzione ecclesiale è ritrovata in esse e a partire da esse, come esito di un processo di progressiva crescita in ecclesialità.

La Chiesa diventa veramente l'esperienza che si fa messaggio e il messaggio di questa stessa esperienza.

3

criteri di ecclesialità

Ci troviamo di fronte a un dato abbastanza inedito. Dopo i primi suggerimenti generali del Concilio, si sono moltiplicati interventi del Magistero ecclesiale, a livello universale, nazionale e locale, destinati a fare il punto sulla possibilità di vivere l'appartenenza alla Chiesa in quella forma speciale che è rappresentata da gruppi e comunità.

Questi documenti riflettono sull'esperienza associativa da due punti di vista. Da una parte si interrogano sul senso e sulla funzione di queste realtà in ordine all'esperienza ecclesiale. Dall'altra suggeriscono condizioni precise e concrete che gruppi e comunità sono sollecitati ad assicurare, con impegno crescente, se vogliono essere di fatto quello che viene loro riconosciuto come possibilità. Nei documenti è invalsa l'abitudine di indicare, in termini sintetici, queste «condizioni» con la formula «criteri di ecclesialità».

Il primo tema riguarda soprattutto le preoccupazioni affrontate nel capitolo precedente. Il secondo tema, invece, apre una istanza nuova, di grosso respiro pastorale: traduce sul piano della prassi quotidiana la fiducia affidata al gruppo.

In questo capitolo studio i documenti del Magistero ecclesiale da questa doppia prospettiva: verifico fino a che punto sono corrette le conclusioni a cui sono giunto nel capitolo precedente e affronto lo scottante problema dei «criteri di ecclesialità».

Prima di tutto, invito il lettore ad un incontro con questi testi orientativi della nostra fede e della prassi ecclesiale, seguendone l'ordine cronologico. Una lettura diacronica mette facilmente in rilievo la progressiva consapevolezza ecclesiale e il modo veramente differente di porre il problema e di prospettare soluzioni.

Tento poi una loro rilettura sintetica, per fare il punto sulle conclusioni, allo stato attuale della ricerca.

Propongo infine una mia ipotesi globale, per restituire al dettato dei documenti una più esplicita preoccupazione educativa.

1. I DOCUMENTI IN ORDINE CRONOLOGICO: IL PROGRESSIVO RICONOSCIMENTO DEL GRUPPO ECCLESIALE

Incominciamo a leggere assieme i documenti più importanti del Magistero ecclesiale che riguardano il nostro tema.

1.1. Il Vaticano II (1962-1965)

Il Concilio Vaticano II non ha distinto, nelle sue affermazioni, tra piccole e grandi comunità. Ha però sottolineato la funzione esemplare della esperienza della comunità apostolica (*At* 2,42-47), proponendola come modello:

- per la vita religiosa (PC 15);
- per i missionari (AG 25);
- per i sacerdoti (PO 17 e 21);
- e per tutto il popolo di Dio (LG 13 e DV 10).

La riscoperta dell'ecclesiologia di comunione, operata dal Concilio, ha dato origine nella Chiesa a un vasto movimento comunitario, caratterizzato da molteplici realizzazioni.

Da una parte è iniziato un processo di rinnovamento delle istituzioni e strutture tradizionali. La voce «comunità» è diventata centrale nel vocabolario corrente, sostituendo progressivamente le altre formule. Chiesa è diventata comunità ecclesiale; comunità diocesana e parrocchiale ha preso il posto di diocesi e parrocchia. Il fatto linguistico esprime generalmente un profondo cambio di prospettiva, caratterizzato dalla ricerca e dalla elaborazione di strumenti e strutture adeguate (organi collegiali, sinodi e consigli...).

D'altra parte, soprattutto quando si constatano difficoltà e resistenze per realizzare pienamente questa nuova esigenza comunitaria, vengono tentate esperienze nuove. Sorgono così gruppi e comunità di base che cercano di esprimere in modo efficace l'esperienza di comunione ecclesiale. Specialmente all'inizio, queste piccole comunità cristiane «non hanno potuto fruire di un appoggio auspicabile né di una sufficiente comunicazione con i responsabili primi della pastorale nelle nostre Chiese». ¹ Questa situazione ha prodotto problemi

¹ «Fiducia e coraggio per le piccole comunità. Documento della Commissione per la pastorale dell'Episcopato Spagnolo, in «Il Regno / Documenti» 15 (1982) 464. Cito i paragrafi del documento. In questo caso: 1.

e tensioni, che non hanno però spento la «nuova dimostrazione della perenne vitalità con cui lo Spirito feconda» la Chiesa.²

1.2. Sinodo sulla Evangelizzazione (1974) e «Evangelii nuntiandi» (1975)

Il Sinodo sulla Evangelizzazione si è molto occupato delle piccole comunità e particolarmente delle comunità di base. I tempi erano ormai maturi per valutare il fenomeno in modo pacato, facendo risaltare gli elementi positivi e gli eventuali aspetti ambigui.

Le elaborazioni sinodali convergono nella Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi». In questo documento viene ampiamente riconosciuta la funzione ecclesiale delle piccole comunità e sono stabiliti criteri di ecclesialità.

Riporto alla lettera queste importanti affermazioni.

«Il recente sinodo si è molto occupato di queste piccole comunità o "comunità di base", perché nella Chiesa d'oggi sono spesso menzionate. Che cosa sono e per quale motivo sarebbero destinatarie speciali di evangelizzazione e, nello stesso tempo, evangelizzatrici?»

Fiorendo un po' dappertutto nella Chiesa, secondo le differenti testimonianze sentite al Sinodo, esse differiscono molto tra loro, in seno alla stessa regione e, più ancora, da una regione all'altra.

In alcune regioni sorgono e si sviluppano, salvo eccezioni, all'interno della Chiesa, solidali con la sua vita, nutrite del suo insegnamento, unite ai suoi pastori. In questo caso, nascono dal bisogno di vivere ancora più intensamente la vita della Chiesa; oppure dal desiderio e dalla ricerca di una dimensione più umana, che comunità ecclesiali più vaste possono difficilmente offrire, soprattutto nelle metropoli urbane contemporanee che favoriscono la vita di massa e insieme l'anonimato. Esse possono soltanto prolungare, a modo loro a livello spirituale e religioso — culto, approfondimento della fede, carità fraterna, preghiera, comunione con i Pastori — la piccola comunità sociologica, villaggio o simili. Oppure esse vogliono riunire per l'ascolto e la meditazione della Parola, per i Sacramenti e il vincolo dell'Agape, gruppi che l'età, la cultura, lo stato civile o la situazione sociale rendono omogenei, coppie, giovani, professionisti, eccetera; persone che la vita trova

Fiducia 1.

già riunite nella lotta per la giustizia, per l'aiuto fraterno ai poveri, per la promozione umana. Oppure, infine, esse radunano i cristiani là dove la penuria dei sacerdoti non favorisce la vita normale di una comunità parrocchiale. Tutto questo è supposto all'interno delle comunità costituite della Chiesa, soprattutto delle Chiese particolari e delle parrocchie.

In altre regioni, al contrario, comunità di base si radunano in uno spirito di critica nei confronti della Chiesa, che esse stigmatizzano volentieri come "istituzionale" e alla quale si oppongono come comunità carismatiche, libere da strutture, ispirate soltanto dal Vangelo. Esse hanno dunque come caratteristica un evidente atteggiamento di biasimo e di rifiuto nei riguardi delle espressioni della Chiesa: la sua gerarchia, i suoi segni. Contestano radicalmente questa Chiesa. In tale linea, la loro ispirazione diviene molto presto ideologica, ed è raro che non diventino quindi preda di una opzione politica, di una corrente, quindi di un sistema, anzi di un partito, con tutto il rischio, che ciò comporta, di essere strumentalizzate.

La differenza è già notevole: le comunità che per il loro spirito di contestazione si tagliano fuori dalla Chiesa, di cui d'altronde danneggiano l'unità, possono sì intitolarsi "comunità di base", ma è questa una designazione strettamente sociologica. Esse non potrebbero chiamarsi, senza abuso di linguaggio, comunità ecclesiali di base, anche se, rimanendo ostili alla Gerarchia, hanno la pretesa di perseverare nell'unità della Chiesa: questa qualifica appartiene alle altre, a quelle che si radunano nella Chiesa per far nascere la Chiesa.

Queste ultime comunità saranno un luogo di evangelizzazione, a beneficio delle comunità più vaste, specialmente delle Chiese particolari, e saranno una speranza per la Chiesa universale, come abbiamo detto al termine del menzionato Sinodo, nella misura in cui:

— cercano il loro alimento nella Parola di Dio e non si lasciano imprigionare dalla polarizzazione politica o dalle ideologie di moda, pronte sempre a sfruttare il loro immenso potenziale umano;

— evitano la tentazione sempre minacciosa della contestazione sistematica e dello spirito ipercritico, col pretesto di autenticità e di spirito di collaborazione;

— restano fermamente attaccate alla Chiesa particolare, nella quale si inseriscono, e alla Chiesa universale, evitando così il pericolo — purtroppo reale! — di isolarsi in se stesse, di credersi poi l'unica autentica Chiesa di Cristo, e quindi di anatemiizzare le altre comunità ecclesiali;

— conservano una sincera comunione con i Pastori che il Signore dà alla sua Chiesa e col Magistero, che lo Spirito del Cristo ha loro affidato;

— non si considerano giammai come l'unico destinatario o l'unico artefice di evangelizzazione — anche l'unico depositario del Vangelo! —; ma, consapevoli che la Chiesa è molto più vasta e diversificata, accettano che questa Chiesa si incarni anche in modi diversi da quelli che avvengono in esse;

— crescono ogni giorno in consapevolezza, zelo, impegno ed irradiazione missionari;

— si mostrano in tutto universalistiche e non mai settarie.

Alle suddette condizioni, certamente esigenti ma esaltanti, le comunità ecclesiali di base corrisponderanno alla loro fondamentale vocazione: ascoltatrici del Vangelo, che è ad esse annunciato, e destinatarie privilegiate dell'evangelizzazione, diverranno senza indugio annunciatrici del Vangelo» (58).

1.3. Le conferenze dell'Episcopato Latino-americano: Medellin (1968) e Puebla (1979)

Nel continente latino-americano l'esperienza delle comunità ecclesiali di base si è sviluppata con un ritmo intenso e provvidenziale. Quello che oggi è presente in molti altri paesi e che Chiese particolari hanno fatto oggetto di esplicite opzioni, qui ha avuto origine.'

Le comunità di base sorgono come stimolo di rinnovamento delle parrocchie e per sopperire alla carenza di clero. Molto presto però si constata che l'iniziale obiettivo di natura funzionale viene travolto da una grande novità ecclesiologica: esse esprimono la costruzione di una Chiesa viva, dove si realizza la partecipazione profonda di tutto il popolo, inserito in una realtà omogenea e impegnato a realizzare l'essenza del messaggio cristiano.

La seconda e la terza Conferenza dell'Episcopato Latino-americano prendono successivamente atto di questo movimento e lo rilanciano come segno di una grande speranza di rinnovamento ecclesiale e di riscoperta della comunione evangelizzatrice.

La seconda Conferenza (Medellin) ha sottolineato che le comunità di base esprimono la concretizzazione della ecclesiologia di co-

ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensione della catechesi nella Chiesa di oggi*, Elle Di Ci, Leumann 1982, 196.

munione sollecitata dal Concilio. Per questa ragione la comunità di base viene considerata come «il primo e fondamentale nucleo ecclesiale».

«La vita di comunione cui è stato chiamato, il cristiano deve trovarla nella "comunità di base": ossia in una comunità locale o ambientale che corrisponda alla realtà di un gruppo omogeneo e che abbia una dimensione tale da permettere la convivenza personale fraterna tra i suoi membri. Di conseguenza lo sforzo pastorale della Chiesa deve essere orientato alla trasformazione di queste comunità in "famiglie di Dio", cominciando per farsi presente in esse, come fermento nella massa anche se piccolo, una comunità di fede, di speranza e di carità (LG 8; GS 40). La comunità cristiana di base è così il primo e fondamentale nucleo ecclesiale, che deve nel suo livello responsabilizzarsi per la ricchezza e l'espansione della fede, come pure del culto che ne è l'espressione. Essa è quindi una cellula iniziale della struttura ecclesiale, fuoco di evangelizzazione e attualmente un fattore primordiale della promozione umana e dello sviluppo» (15,10).

La terza Conferenza (Puebla) conferma la linea di Medellin, perché esprime una valutazione ampiamente positiva della esperienza vissuta.

«Le Comunità Ecclesiali di Base (CEB), un'esperienza che era appena ai suoi inizi nel 1968, sono diventate mature e si sono moltiplicate soprattutto in alcuni paesi, tanto che ora costituiscono uno dei motivi di gioia e di speranza per la Chiesa. In comunione con il vescovo, come era stato chiesto a Medellin, esse si sono trasformate in fulcri di evangelizzazione ed in operatrici di liberazione e di sviluppo» (96).

Per questo viene riconosciuta l'importanza ecclesiale delle comunità di base, tra gli impegni per il futuro della evangelizzazione.

«Oltre che nella famiglia cristiana, primo centro di evangelizzazione, l'uomo vive la sua vocazione fraterna anche in seno alla Chiesa particolare, e in comunità che rendono presente e operante il disegno salvifico del Signore, attuandolo in comunione e partecipazione. Così, all'interno della Chiesa particolare si devono prendere in considerazione le parrocchie, le Comunità Ecclesiali di Base e gli altri gruppi ecclesiali» (617).

«Si sperimenta che le piccole comunità, soprattutto le Comunità Ecclesiali di Base, creano maggiore interrelazione personale, accettazione della Parola di Dio, revisione di vita e riflessione sulla realtà alla luce del Vangelo; si accentua l'impegno nella famiglia, nel lavoro e nella comunità locale. Segnaliamo con gioia, quale importante fatto ecclesiale particolarmente nostro e quale "speranza della Chiesa" (EN 58), il moltiplicarsi di piccole comunità. Questa espressione ecclesiale si avverte di più nelle periferie delle grandi città e nelle campagne. Sono luoghi propizi al sorgere dei nuovi servizi laicali. In esse si sono molto diffuse la catechesi familiari e l'educazione nella fede degli adulti, nelle forme più adatte al popolo semplice» (629).

La riflessione di Puebla è concentrata sulla ricerca della funzione ecclesiale delle piccole comunità. Esse sono considerate il nucleo «cellulare» dove prende consistenza concreta e locale la Chiesa universale.

«La Comunità Ecclesiale di Base, in quanto comunità, unisce famiglie, giovani e adulti, in intima relazione interpersonale nella fede; in quanto ecclesiale, è comunità di fede, speranza e carità; celebra la Parola di Dio e si nutre con l'Eucaristia, culmine di tutti i sacramenti; realizza la Parola di Dio nella vita per mezzo della solidarietà e dell'impegno nel comandamento nuovo del Signore; si rende presente e attua la missione ecclesiale e la comunione visibile con i legittimi pastori per mezzo del servizio di coordinatori approvati. È di base perché costituita da pochi membri, in forma permanente e a modo di cellula della più grande comunità. "Quando meritano il titolo di ecclesiali, possono condurre in fraterna solidarietà, la propria esistenza spirituale ed umana" (Paolo VI)» (641).

1.4. Sinodo sulla Catechesi (1977) e «Catechesi tradendae» (1979)

Anche il Sinodo sulla Catechesi si è interessato delle piccole comunità per riconoscerne la funzione nella esperienza catechista.

«Il luogo o ambito naturale della catechesi è la comunità cristiana. La catechesi non è un compito puramente individuale, ma si realizza sempre nella dimensione della comunità cristiana.

Le forme di comunità si evolvono oggi rapidamente. Oltre alle comunità quali la famiglia — prima comunità educativa —, o la scuola — comunità destinata anch'essa all'educazione —, sorgono

oggi molti altri tipi di comunità tra le quali vi sono le piccole comunità ecclesiali, le associazioni, i gruppi giovanili, ecc.

Queste nuove comunità offrono nuove possibilità alla Chiesa: possono essere infatti un lievito nella massa e nel mondo in trasformazione; contribuiscono a manifestare più chiaramente sia la varietà che l'unità della Chiesa; devono essere segno di reciproca carità e di comunione. La catechesi può trovare in esse nuovi luoghi dove realizzarsi, dal momento che ivi i membri della comunità si annunziano reciprocamente il mistero di Cristo. Nello stesso tempo la catechesi presenta il mistero della Chiesa, Popolo di Dio e Corpo mistico di Cristo, nel quale si radunano in Dio e tra di loro i molteplici gruppi e le comunità» (*Messaggio del Sinodo sulla Catechesi*, 13).

Queste considerazioni sono riprese dalla Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II «Catechesi tradendae». Le piccole comunità sono considerate una dei diversi momenti «di grande importanza, nei quali la catechesi ha un posto già pronto» (47), «nella misura in cui esse corrispondono ai criteri esposti nella Esortazione apostolica "Evangelii Nuntiandi"» (47). «Catechesi tradendae» ricorda però che il luogo privilegiato per la catechesi resta la parrocchia (67).

1.5. Nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana (1981)

La Conferenza Episcopale Italiana ha proposto, all'inizio degli anni '80, ai responsabili di movimenti e associazioni e a tutta la comunità ecclesiale una «nota pastorale» sui *Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti, associazioni*.

La «nota» è stata preceduta da interventi di Conferenze episcopali regionali. Particolarmente significativi e ripetutamente citati sono, tra gli altri, il documento dell'Episcopato Lombardo (1976) e quello dell'Episcopato Piemontese (1978).

È importante leggere la «nota» nel clima culturale ed ecclesiale in cui è stata progettata.

Il periodo immediatamente successivo al Concilio è stato caratterizzato da vivaci polemiche e da prese di posizione da parte di gruppi e movimenti, che hanno ferito il tessuto ecclesiale. La forte sensibilità politica che stava nascendo e l'orientamento che essa stava prendendo hanno prodotto lacerazioni non piccole nel tessuto ecclesiale.

All'inizio degli anni '80 il clima diventa più disteso e dialogico.

Molti conflitti si sono sedati. Spesso è subentrato il confronto reciproco. Gruppi e movimenti, che avevano espresso posizioni di rottura polemica, cercano ora di ricucire gli strappi. La stessa istituzione ecclesiastica si fa promotrice di quel dialogo che sembrava spento. Molti segnali indicano la ripresa di forme associative: alcune sono nuove e inedite; altre rappresentano espressioni rivitalizzate di forme tradizionali; anche molti gruppi spontanei cercano, in qualche modo, un collegamento e ritessono una rete di rapporti.'

In questo clima, la Conferenza Episcopale Italiana interviene per esercitare il ministero del discernimento. Non è più in questione, come un tempo, il diritto di cittadinanza e di espressione nella Chiesa, ma l'esigenza di armonia e di convergenza nel rispetto della diversità.

Il documento inizia la sua riflessione affermando che «la varietà delle articolazioni dell'unico Corpo del Signore è frutto dei doni supremi ma anche di istanze umane, sempre però nell'identità e nella missione della comunione che la Chiesa essenzialmente è» (1). La grande fioritura di aggregazioni, ricca di fermenti portatori di grazia e di doni, è quindi da armonizzare e far convergere al bene della vita e della missione della Chiesa.

La prima parte della «nota» propone i «criteri per il discernimento», quegli elementi che «devono essere presenti in ogni associazione, movimento, gruppo, ecc., perché questi possano ritenersi ecclesiali» (15). Li riporto integralmente.

I. Ortodossia dottrinale e coerenza dei metodi e dei comportamenti

È il primo criterio di ecclesialità, che merita attenta considerazione.

a) Una chiara adesione alla dottrina della fede cattolica e al magistero della Chiesa, che la interpreta e la proclama, è indubbiamente condizione indispensabile perché una realtà possa legittimamente esistere come tale «nella Chiesa».

Questo requisito importa la disponibilità ad aderire all'insegnamento della Chiesa non soltanto quando essa propone «i principi dell'ordine etico e religioso», ma anche quando essa attua il dove-

Di questo periodo offre un'analisi interessante e molto ben documentata CAim L., *Il contributo educativo dell'associazionismo giovanile*, in *Educare nella società complessa*, La Scuola editrice, Brescia 1991, 125-151.

re e il diritto, che le competono, «di intervenire con autorità presso i suoi figli nella sfera dell'ordine temporale per giudicare dell'applicazione di quei principi ai casi concreti».

b) Occorre pure che le associazioni, movimenti e gruppi promuovano e garantiscano, di conseguenza, una limpida coerenza cristiana nei metodi formativi e nei comportamenti comunitari.

c) Non può mancare, in modo particolare, il necessario equilibrio che nell'azione formativa deve esistere:

- tra dimensione personale e dimensione comunitaria;
- tra appartenenza alla Chiesa e appartenenza al gruppo;
- tra impegno di preghiera, coerenza di vita e azione per gli altri;
- tra impegno del laico «nella Chiesa» e impegno del laico «nel mondo»;
- tra valorizzazione di vita e di attività del gruppo e rapporto con le strutture fondamentali della vita pastorale (diocesi e parrocchie);
- quando si tratta di movimenti giovanili che hanno componenti maschili e femminili, tra momenti di formazione e di vita distinti e momenti di formazione e di vita comuni.

d) La coerenza importa inoltre l'impegno di tendere a realizzare una «intima unità» tra la fede e la vita vissuta, nella convinzione che l'incidenza delle associazioni dipende «dalla testimonianza cristiana e dallo spirito evangelico dei singoli membri e di tutta l'associazione», e che perciò «di ben poca utilità saranno (...) le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana».

e) Da parte infine di sacerdoti e religiosi, eventualmente coinvolti in tali realtà aggregative, si esige il rispetto degli obblighi prioritari della vita diocesana e della vita religiosa.

H. Conformità alle finalità della Chiesa

Questo requisito appare ovvio; ma non sembrano inutili, per una sua retta interpretazione, alcune precisazioni.

a) Svolgono attività sicuramente conformi alle finalità della Chiesa — ossia all'evangelizzazione — tutte quelle associazioni che si propongono scopi spirituali, religiosi, formativi, pastorali, come pure quelle che attendono all'esercizio di opere di pietà, di misericordia, di carità. La conformità delle finalità di queste associazioni, movimenti, gruppi, ecc. con quelle della Chiesa si mostra in questi casi molto nettamente; e il Concilio riconosce e raccomanda la ricchezza di iniziative che derivano da tali finalità.

b) Sono ugualmente conformi alle finalità di evangelizzazione della Chiesa le associazioni che perseguono scopi di animazione cristiana dell'ordine temporale. Considerando però che tale scopo può essere realizzato in modi diversi, occorre tener conto della precisazione del Concilio il quale ritiene «di grande importanza, soprattutto in una società pluralista, ...che si faccia una chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o associati tra loro, compiono in proprio nome come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro Pastori».

Si deve distinguere, a questo proposito, tra associazioni di ispirazione cristiana che operano nel temporale, e associazioni di animazione cristiana del temporale.

a) Le associazioni di ispirazione cristiana che operano nel temporale sono quelle in cui i membri, interpretando le diverse situazioni culturali, professionali, sociali, politiche, alla luce dei principi cristiani, e intervenendo in esse per farle crescere secondo prospettive di autentico umanesimo plenario, impegnano nella propria azione esclusivamente se stessi, operando sempre e soltanto sotto la propria responsabilità, personale o collettiva.

Si tratta di realtà associative che, pur rivestendo una grande importanza come concreti strumenti per un'efficace azione dei cristiani nel mondo, non presentano tuttavia una specifica consistenza ecclesiale; ad esse, tra l'altro, possono aderire o comunque dare il proprio sostegno persone che ne condividono gli ideali e i programmi, anche senza condividere un preciso e personale impegno di fede e di vita ecclesiale.

L'autorità pastorale della Chiesa, di conseguenza, non assume una diretta responsabilità nei loro confronti.

b) Le associazioni di animazione cristiana del temporale sono invece quelle che mirano propriamente alla formazione, al coordinamento e al sostegno dei laici per una presenza cristianamente significativa nei diversi campi dell'impegno culturale, professionale, sociale. È una presenza che si propone espressamente finalità di testimonianza cristiana nell'impegno di promozione umana e di partecipazione sociale e quindi presuppone nei membri un'adesione personale ai valori evangelici, motivata dalla fede e sostenuta dalla carità, che diventa ansia apostolica soprattutto negli ambienti di vita e di lavoro. Si tratta, in questo caso, di associazioni che, coerentemente alla loro natura, si raccordano in modo più o meno intenso con la comunità cristiana e con i suoi Pastori; che anzi, in un certo senso, la esprimono e la rendono visibile sulla comples-

sa frontiera delle realtà socio-temporali, pur trattenendosi dall'operare in proprie scelte politico-sociali in senso specifico, che restano affidate all'ulteriore responsabilità dei cristiani, singoli o associati, «in quanto cittadini». Queste debbono essere ritenute, a loro modo, vere aggregazioni ecclesiali e, pur distinte da quelle che hanno finalità spirituali-religiose-formative-pastorali, rientrano nell'area delle realtà associative cui intende far riferimento la presente nota.

III. Comunione con il Vescovo

La volontà di piena comunione con il Vescovo, «principio visibile e fondamento dell'unità della Chiesa particolare» (LG, 22a), si dimostra autentica se si traduce concretamente nella disponibilità ad accogliere con lealtà e con fiducia:

a) i principi dottrinali e gli orientamenti pastorali che il Vescovo richiama nonché i sussidi spirituali e formativi che egli eventualmente offre;

b) la sua azione di coordinamento pastorale, che mira ad armonizzare tutta l'attività dei fedeli e a finalizzarla al bene comune della Chiesa, evitando la dispersione delle forze o l'introduzione di forme e metodi meno opportuni;

c) l'esercizio del suo compito di vigilanza e, se occorre, di richiamo e di correzione per il recupero di una piena comunione ecclesiale;

d) il ministero del presbiterio eventualmente inviato o approvato dal Vescovo.

IV. Riconoscimento della legittima pluralità delle forme associate nella Chiesa e disponibilità alla collaborazione con le altre associazioni

Si richiede da parte di ogni associazione un atteggiamento di rispetto, di stima, di apertura verso le forme associative diverse dalla propria; e tale atteggiamento si dimostra vero se si traduce in una disponibilità reale al coordinamento e alla collaborazione con esse, pur nel rispetto della natura propria di ciascuna, e al di sopra di ogni spirito discriminatorio, che comporta spesso il pericolo di autoidentificarsi con la Chiesa.

A questo punto, concludendo il presente capitolo, conviene far cenno a un ultimo criterio di verifica dell'ecclesialità delle associazioni, che in un certo senso riassume e integra i quattro che si sono fin qui recensiti: e precisamente al criterio dei frutti spirituali.

Per «frutti spirituali» si intendono quegli elementi di spiccato rilievo soprannaturale che accompagnano, su una certa distanza di tempo, l'opera di un'associazione, movimento, gruppo, ecc. e rappresentano, in un certo senso, la controprova degli autentici dinamismi «spirituali», cioè mossi dallo Spirito Santo, che in essi e attraverso di essi si esprimono: il largo spazio dato alla preghiera, lo stile di povertà, la disponibilità al servizio della carità, il fiorire di vocazioni sacerdotali e di speciale consacrazione, l'invenzione di nuovi metodi di evangelizzazione, il coraggio di una presenza esplicita in ambienti difficili, la passione per l'accostamento dei lontani dalla pratica della fede, il maturare di vere conversioni, la forte «presa» sui giovani, la riscoperta della fraternità vissuta e della comunione dei beni, la rivalutazione dei carismi e dei ministeri, ecc.

Si dovrà però sempre ricordare che tali «frutti» sono a loro volta da verificare alla luce del complesso armonico di tutti i valori cristiani: così, ad esempio, la povertà non è pauperismo iroso e polemico, l'accostamento dei lontani non può finire in grezzo proselitismo, la carità fraterna deve essere esercitata in primo luogo verso le persone e le strutture ordinarie della comunità cristiana senza altezzose prese di distanza, le vocazioni devono accettare di farsi verificare dalla Chiesa e di inserirsi lealmente e cordialmente nei normali canali formativi da essa predisposti, il coraggio di una presenza esplicita non può assumere toni di intolleranza, la fraternità non deve scadere nell'intimismo, l'apprezzamento dei carismi non può confondersi con la ricerca dello «straordinario», e via dicendo (9-14).

1.6. Documento della Commissione per la pastorale dell'Episcopato Spagnolo (1982)

La «Commissione episcopale per la pastorale» dell'Episcopato Spagnolo, dopo tre anni di preparazione, ha editato un documento destinato a infondere «fiducia e coraggio per le piccole comunità cristiane».5

Di questo documento, ampio, meditato e molto stimolante, metto in risalto soprattutto tre orientamenti generali.

1. Delle «piccole comunità» (definite in termini di «gruppo primario») viene riconosciuto il significato e il valore in ordine alla esperienza ecclesiale. Il documento dà anche una serie di ragioni, molto interessanti.

Così intitola *Il Regno / Documenti* (17 [1982] 464) l'edizione italiana del documento.

«*Conoscenza reciproca e sincera.* Nel piccolo gruppo si dà una conoscenza interpersonale calda, amicale, fraterna. Si ha l'impressione di cercare ed essere cercati, di conoscere ed essere conosciuti concretamente. Tali rapporti sono possibili solo in gruppi a misura d'uomo, liberamente scelti e liberamente accettati, in cui si manifesta la personalità autentica del singolo. Nei "gruppi primari" si percepisce la persona come tale, senza maschera o altro travestimento da "personaggio" che alteri la sua identità. In tali gruppi uno viene rispettato e stimato non per quel che "ha", ma per quel che "è", e questo contribuisce ad uno sviluppo armonico e integrale della persona.

Adesione al gruppo. Nel piccolo gruppo che si riunisce frequentemente si genera una profonda adesione. Mentre nel grande gruppo la singola presenza è meno avvertita, per cui più facile è la tentazione di uscite silenziose in determinate situazioni di crisi, nella piccola comunità la rottura è più evidente e violenta. È sempre possibile inoltre il proposito fraterno della ricerca di chi si è allontanato e del suo possibile ritorno, almeno fino ad un certo punto. Può capitare anche che quello stesso che si è allontanato ricordi con maggiore affetto i valori del gruppo, così come il figlio prodigo ricordava la casa paterna come luogo di convivenza piacevole, quale non aveva potuto ritrovare altrove.

Corresponsabilità. La piccola comunità rende possibile e intensificata la collaborazione dei suoi membri a tutto quanto concerne la vita del gruppo, in modo corrispondente alla loro responsabilità battesimale. Nel dominante clima di intimità e confidenza si riducono le inibizioni e si eliminano timidezze che impedirebbero l'attuazione e lo sviluppo di tutte le possibilità della persona. Si evita così il difetto maggiore delle macro-comunità, secondo la legge ineludibile che a numero maggiore corrisponde minore partecipazione e, per ciò stesso, rischio accresciuto di protagonismo per i più preparati ed audaci.

Creatività. La piccola comunità suscita spontaneamente il rapido accrescimento della creatività catechetica, liturgica e missionaria. Partendo dalla Bibbia, da un concreto piano catechetico o dalla vita stessa, la riflessione in comune nel piccolo gruppo e gli scambi liberi e fidenti delle opinioni, esperienze, giudizi e preghiere, costituiscono il clima migliore per l'approfondimento e la crescita della fede. Per quanto riguarda la liturgia, la ricerca comune della migliore preparazione e degli adattamenti legittimi, che con-

sentono la gran ricchezza dei riti e la partecipazione quieta e intensamente partecipe, danno sempre risultati vantaggiosi e stimolanti, senza la necessità di cadere in capricciose stravaganze. Così, inoltre, la vitalità catechetica e liturgica della piccola comunità stimola anche lo spirito missionario del gruppo, sia creando un clima accogliente che permette ai nuovi venuti di vivere una profonda esperienza di conversione e di fede, sia inducendo i membri della comunità a vivere una vita sempre più coerente con la loro fede e più impegnata nella carità ivi sperimentata che, se autentica, è sempre inventiva, contagiosa e comunicativa.

Generosa risposta vocazionale. Sicuramente come conseguenza di quanto abbiamo detto, nella piccola comunità cristiana — specialmente nei casi in cui vi predomini la componente giovanile — sta affiorando una nuova e profonda comprensione della vocazione sacerdotale e religiosa, come anche una intelligenza più esigente e missionaria della vocazione matrimoniale. Da essa vengono con relativa frequenza candidati al sacerdozio ministeriale, al diaconato permanente, al sacramento del matrimonio come carisma e servizio ecclesiale, e alla vita religiosa sia attiva che contemplativa.

Dinamica del provvisorio. Le piccole comunità non necessitano per la loro esistenza di meccanismi complessi né di alcun apparato burocratico. Sono, al contrario, come una tenda da campo, che si monta e smonta rapidamente, a seconda dei bisogni del viaggio. Possono dunque vivere e aiutare la Chiesa a vivere lo spirito e lo stile di vita delle comunità primitive, tanto agili, povere, sprovviste di mezzi. Offrono, inoltre, a molti uomini d'oggi, specialmente ai più giovani, un modo di vivere la fede particolarmente prossimo alla loro sensibilità.

Osmosi col mondo. Come una piccola cellula, la piccola comunità cristiana si sa in contatto esistenziale col mondo, attraverso tutti i suoi membri, mentre conserva al suo interno la tensione e la vivacità della sua fede. Ciascuno vive nella sua carne i problemi del suo ambiente, ma ne giudica in comunità, alla luce del Vangelo, così come legge il Vangelo alla luce della storia concreta che vive, ove il Signore della storia si costruisce una presenza sempre nuova. Da questa feconda interazione nascono impegni cristiani autentici, che realizzano in modo concreto e quotidiano i principi più luminosi ed originali della "Lumen gentium" e della "Gaudium et spes", del Vaticano II.

Spirito critico e profetico. Col suo modo fraterno, egualitario e privo di paternalismo la piccola comunità cristiana favorisce la sana critica e la correzione fraterna, sia all'interno del gruppo che nel resto della Chiesa, senza escludere la stessa gerarchia.

La correzione fraterna — non solo dall'alto verso il basso, ma anche dal basso verso l'alto — nasce da un atteggiamento cristiano ed ecclesiale, troppo dimenticato da noi, che il Nuovo Testamento stimola come dovere fraterno e dimostrazione di carità. Un esempio classico a questo riguardo, entro il pensiero della Chiesa, lo troviamo nella *Summa teologica* di san Tommaso, ove non solo si dice che il vescovo deve ammonire i fedeli, ma anche che questi devono ammonire quello; che talora può trattarsi di un vero e proprio obbligo di coscienza e che, fatta con amore, la correzione è un'opera buona, frutto di carità cristiana. Su questa stessa linea si colloca la pubblica denuncia del peccato, esaurita la via della correzione privata, secondo l'insegnamento del Vangelo.

Ambito privilegiato di maturazione cristiana. L'esperienza sta dimostrando che la piccola comunità cristiana è un aiuto eccezionale per l'approfondimento e la maturazione personale nella fede. Il cristiano è essenzialmente un uomo comunitario. Ma non è possibile vivere pienamente questo spirito in istituzioni massificate e anonime. La piccola comunità, nella varietà delle sue configurazioni, è di per sé l'ambiente normale per la formazione del cristiano adulto, il che non costituisce alcuna innovazione entro la storia pastorale della Chiesa. Infatti, cercando nella vita dei santi, scopriamo, magari sotto altro nome e in altre circostanze, come quasi tutti essi si siano tenuti in dipendenza o in rapporto speciale con piccoli gruppi di amicizia cristiana che non solo hanno dato nuova forza e nuovo impulso rinnovatore e missionario alla Chiesa, ma hanno permesso ad essi stessi di crescere progressivamente nella loro personale esperienza di fede grazie all'appoggio e alla vicendevole interazione con l'esperienza di fede delle loro "piccole comunità".

Scuola di forza e di fedeltà. La piccola comunità cristiana è luogo privilegiato per ringiovanirsi in ordine alle lotte che la vita cristiana suppone, pietra di paragone per i nostri impegni, spazio di discernimento opportuno dinanzi ai nostri crocicchi e garanzia di fedeltà a nostro Signore Gesù. L'esperienza di tanti cristiani assicura, senza ombra di dubbio, che la perseveranza è straordinariamente rafforzata dall'aiuto della piccola comunità e che normalmente si è soliti tornare da ogni incontro comunitario con nuove

energie, nuova luce, nuove motivazioni per andare avanti. Come fondamento e sfondo di tutti i sacramenti si trova sempre il grande sacramento della presenza del Signore: "Dove in due o più ci riuniamo nel suo nome". Dovunque sia, talora, come i discepoli di Emmaus, per confidarci il nostro scoraggiamento, lì lui è presente per incoraggiarci di nuovo a seguire con speranza i suoi passi sul cammino della fedeltà al Padre, fino alla stessa croce» (13-20).

Questo globale riconoscimento non esclude la consapevolezza di alcuni aspetti negativi, presenti nelle piccole comunità, anche se «non tutti le concernono tutte, né le concernono tutte allo stesso modo e neppure riguardano una stessa comunità in tutti i momenti del suo processo di crescita» (23). Sono:

- l'ipercriticismo;
- il narcisismo;
- lo spirito di ghetto
- la privatizzazione e il riduzionismo;
- la mancanza di collegamento con la Chiesa diocesana e il suo vescovo;
- la disorganizzazione;
- il dirigismo nascosto;
- l'impazienza e l'incostanza.

2. Viene riconosciuta l'ecclesialità delle piccole comunità, prendendo atto dal dato di fatto:

«Le piccole comunità cristiane costituiscono una espressione tra le altre della vita della Chiesa. In quanto comunità di battezzati che si riuniscono per condividere e celebrare la loro fede e il loro impegno nella Chiesa e nel mondo, hanno un fondamentale diritto ad essere riconosciute come parte della diocesi a tutti gli effetti; ad una cittadinanza ecclesiale analoga — se non necessariamente identica, per diversità di situazione — a quella delle parrocchie o altre istituzioni o organizzazioni pastorali della Chiesa locale. Sia la parrocchia territoriale che la piccola comunità cristiana, i movimenti di apostolato e altri raggruppamenti pastorali sono espressioni diverse e legittime della stessa Chiesa diocesana, presieduta dal vescovo. Questo riconoscimento non deve restare da parte del vescovo e delle altre istituzioni diocesane un fatto meramente teorico o lontano, ma tradursi in appoggio concreto, affettivo e morale, giuridico e materiale» (34).

3. Il documento si conclude con la proposta di «criteri» di ecclesialità. Sono espressi come «suggerimenti fraterni» di impegni che possono condurre al bene le piccole comunità e la Chiesa stessa.

«Coerenti col principio secondo cui tutti costituiamo la Chiesa di Gesù Cristo e condividiamo nel suo ambito una autentica corresponsabilità, vogliamo pure suggerire fraternamente a quanti appartengono alle piccole comunità cristiane alcuni impegni che ci sembrano condurre al bene delle vostre comunità e della stessa Chiesa in genere. Presupponiamo che tutto o molto di quel che indicheremo di seguito lo si stia, con diverse sfumature, già proponendo e vivendo; ma ciò non impedisce che come fratelli noi vi incoraggiamo nel vostro procedere e nella vostra maturazione comunitaria.

Valutazione permanente. Sappiamo tutti che una continua revisione e conversione sono parte essenziale della sequela fedele di Gesù Cristo. Questo è importante per gli individui come per la comunità. Per questo suggeriamo in primo luogo che si tenga periodicamente, in un clima di serenità e di preghiera, una serena valutazione: della vostra impostazione fondamentale e della sua attuazione; delle vostre motivazioni conscie e inconscie, quali possono emergere in una paziente ricerca; delle vostre attività, realizzazioni, successi e insuccessi; dei vostri criteri più o meno evangelici; del vostro progressivo accostamento alla realizzazione dell'utopia cristiana o, al contrario, del vostro sistemarvi, accomodarvi, imborghesirvi, arretrare...

Rapporti con la Chiesa locale. Il Concilio Vaticano II ci dice che nella Chiesa locale "si trova e opera veramente la Chiesa di Cristo". Se una comunità o un gruppo di comunità vivono isolate, senza pratico collegamento con il corpo della Chiesa diocesana che costituisce il contesto sociologico e teologico della piccola comunità, essi alla lunga non possono sopravvivere come "comunità ecclesiale". Le piccole comunità cristiane devono sentirsi affettivamente ed effettivamente parte integrante della Chiesa locale o diocesana, senza che ciò significhi di necessità che tutti siano tenuti a identificarsi in tutto e per sempre, né che si escludano sfumature, diversità e perfino discordanze in questioni opinabili.

Desideriamo in concreto e con il più forte interesse che compiate uno sforzo costante per mantenervi in dialogo con i vostri vescovi, sia direttamente che per l'intermediario dei loro vicari per la pastorale, così come per le altre istituzioni diocesane. Più sopra

abbiamo espresso, vescovi e vicari, il nostro impegno ad iniziare o continuare questo dialogo con voi. Ora chiediamo che cerchiate tutte le occasioni di contatto, di informazione, di evangelica, fraterna correzione e di solidarietà e collaborazione col vostro vescovo e la vostra Chiesa locale.

A questo riguardo proponiamo che ogni comunità designi un responsabile — sia sacerdote, laico, uomo o donna, religioso o religiosa, o anche un piccolo gruppo — che si incarichi di servire da tramite che favorisca la comunione e il contatto tra il vescovo e il resto della Chiesa locale con la vostra comunità. Questo "ruolo" potrebbe giungere a trasformarsi un giorno in un ministero ecclesiale e in una chiave di volta per articolare il rapporto delle piccole comunità cristiane con il resto della diocesi e di ciascuna comunità con le altre.

Presenza evangelica nel mondo. Abbiamo constatato sopra la gran forza di penetrazione evangelica nel mondo di cui sono capaci le piccole comunità cristiane grazie sia alla chiamata dello Spirito che alle loro caratteristiche sociologiche. Non vi sarebbe dunque nulla da aggiungere, se non l'incoraggiamento ad adempiere a questo impegno cristiano con fedeltà, entusiasmo e perseveranza.

Tuttavia vogliamo mettere in rilievo alcune sfumature dell'espressione "presenza evangelica nel mondo" perché pensiamo che vi si possano ritrovare accenti diversi da cui ciascuna comunità — quale nell'uno, quale nell'altro — potrà trovare occasione di evasione e conversione. Vi sono tre aspetti che ci sembrano essere simultaneamente indispensabili, benché in diverso grado secondo le circostanze, e che di seguito ricordiamo velocemente come spunti di riflessione.

"Presenza". Si deve stare nel mondo. È la legge dell'incarnazione. "Stare", non passarvi al largo, occasionalmente. È presenza amorosa, in simpatia ed empatia, come Cristo. Presenza visibile, intelligibile, umana.

"Evangelica". Le nostre motivazioni, i nostri criteri, i nostri riferimenti ultimi devono essere cristiani e ecclesiali; il nostro fondamento, la pasqua del Signore; il nostro amore, lo Spirito del Signore; il nostro orizzonte, il regno dei cieli; il nostro unico padrone, Dio Padre.

"Nel mondo". Non solo nelle anime, nei cuori, negli individui, ma anche nel mondo, nella società, nelle sue istituzioni, nei

raggruppamenti, la sua cultura, la sua politica, i suoi conflitti e le sue speranze. Benché nel mondo vi siano ambiguità e peccato, pure soffia nel suo petto lo Spirito che richiede la nostra collaborazione in questa sorta di sacramento che è la storia dell'uomo per il quale Cristo si è consegnato e per il quale chiede che anche noi ci consegniamo fino alla fine, specialmente per i poveri e gli oppressi.

Dialogo con altre comunità e istituzioni ecclesiali. Proponiamo infine l'assunzione di un ultimo impegno: promuovere e intensificare la reciproca informazione, il dialogo, la comunicazione e la collaborazione tra varie comunità, tra diverse "famiglie" o "federazioni" di comunità, e tra le comunità stesse e altre associazioni, gruppi di apostolato e istituzioni ecclesiali.

Non si pretende di istituire e istituzionalizzare un contatto abituale permanente di tutte le comunità tra di loro. I ritmi di vita e le esigenze in fatto di tempo renderebbero la proposta irrealistica e velleitaria. È però possibile unirsi in ordine a certe attività, per taluni incontri occasionali, per informarsi reciprocamente, per collegarsi in collettivi più ampi tramite delegati... Tutto ciò ci farebbe *sapere* uniti, solidali con altre comunità, in un flusso e riflusso che servirebbe al vicendevole arricchimento, allo stimolo reciproco. Allo stesso tempo questo costituirebbe dinanzi al mondo una testimonianza chiara e forte della comunione cristiana e dell'amicizia ecclesiale, che farebbe dire agli altri come ai primi tempi della Chiesa: "Guarda come si vogliono bene" (40-44).

1.7. Le comunità ecclesiali di base nella Chiesa del Brasile (1982)

La Conferenza episcopale dei Vescovi brasiliani ha diffuso un documento, di grande respiro pastorale, orientato a «compiere una riflessione sul cammino percorso dalle **CEB** alla luce dei documenti della Chiesa, far risaltare la **loro** ecclesialità e prendere **in** considerazione alcuni problemi che esigono migliori chiarimenti» (6).

L'importanza delle comunità ecclesiali di base **in** Brasile è affermata chiaramente con questa dichiarazione che apre il documento episcopale: «**Le** comunità ecclesiali di base (**CEB**) costituiscono oggi, nel nostro paese, una realtà che rappresenta uno degli aspetti più dinamici della vita della Chiesa» (1).

1. Il riconoscimento della importanza ecclesiale delle **CEB** si esprime anche nell'atteggiamento che i Vescovi assumono nei loro riguardi:

«Al pari dei Vescovi riuniti in Puebla, ripetiamo che come pastori, vogliamo decisamente promuovere, orientare e accompagnare le comunità ecclesiali di base, in accordo con lo spirito di Medellín e i criteri della "Evangelii nuntiandi" (n. 58); favorire la scoperta e la formazione graduale dei loro animatori (Puebla 648). Siamo sempre più convinti della immensa ricchezza che le **CEB** possono offrire alle nostre Chiese del Brasile e alla rivitalizzazione dell'azione evangelizzatrice. Nelle nostre diocesi sperimentiamo un'immensa gioia quando entriamo in contatto più diretto con le **CEB**, nelle visite pastorali e nei lavori di evangelizzazione. Notiamo anche che questa gioia è di tutto il popolo che vuole vivere in intima comunione con i suoi pastori.

Se ogni tanto vi è qualche difficoltà, questo non è dovuto a specificità delle **CEB** ma può succedere come in qualsiasi altra comunità ecclesiale. Sono segni di una comunione ancora imperfetta che esige una conversione maggiore da parte di tutti. Ma la pastorale delle **CEB** è sempre più parte organica della nostra pastorale, divenendo anzi molto spesso un'area prioritaria» (83).

2. In questo spirito il documento parla della ecclesialità delle **CEB**. L'invito a conservare sempre l'impegno della ecclesialità, «coscienti che in questo **modo**» viene garantita «la **loro** profonda vitalità» (26), si esprime soprattutto nella presa d'atto di una ecclesialità esistente, assicurata proprio sulle sue manifestazioni. Nel documento i «criteri di ecclesialità» sono proposti attraverso la ricognizione dell'esistente.

«Fedeli alle condizioni essenziali che le definiscono come Chiesa, le **CEB** hanno dimostrato grande ricchezza e creatività nel loro modo di essere e di vivere la vocazione della Chiesa presente nel mondo.

Riconoscono di essere chiamate e alimentate dalla Parola, sulla quale riflettono sotto l'azione dello Spirito in vista della conversione personale e sociale.

Ascoltano la realtà, agiscono su di essa e cercano di trasformarla quando la situazione lo esige. Alla base di questa azione trasformatrice sta la convinzione che Dio ci parla anche per mezzo degli avvenimenti e ci chiama a costruire una società secondo il suo disegno.

Sono legate fra loro, con la parrocchia, con la Chiesa particolare nella quale si inseriscono, con la Chiesa universale, mantenendo una comunione sincera con i loro pastori.

Crescono nella coscienza del dovere missionario. Esse evangelizzano come la chiesa, la quale "in virtù della sola potenza divina del messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri" (EN 18).

Celebrano gli avvenimenti quotidiani come segni della presenza di Dio, ponendo nell'Eucaristia la radice e il culmine del vivere fraterno.

Esprimono la carità attraverso il servizio: servizio mutuo all'interno e servizio alle comunità umane più ampie nelle quali si trovano inserite come fermento, segno e impegno per la liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

Qualunque sia il cammino scelto per la loro realizzazione, esse si sforzano di riprodurre nella loro vita lo stesso mistero della Chiesa. Per questo le CEB in Brasile vogliono essere: "comunità di fede e di culto, sacramento della presenza salvifica di Dio nella storia degli uomini" (31-38).⁶

1.8. L'Esortazione apostolica «Christifideles laici» (1989)

«Christifideles laici», l'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, riprende il tema dei gruppi, comunità e movimenti, proponendo «criteri di ecclesialità» per le aggregazioni laicali.

Sono collocati in quella prospettiva di comunione e missione della Chiesa che rappresenta la ragione della «nuova stagione aggregativa» e sono proposti «non in contrasto con la riconosciuta libertà associativa» (cf 29).

«Come criteri fondamentali per il discernimento di ogni e qualsiasi aggregazione dei fedeli laici nella Chiesa si possono considerare, in modo unitario, i seguenti:

— Il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità, manifestata nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli come crescita verso la pienezza della vita cristiana e la perfezione della carità. [...]

— La responsabilità di confessare la fede cattolica, accogliendo e proclamando la verità su Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo in

⁶ SEDOC n. 160, aprile 1983, 989-1002. Traduzione SIAL n. 10, maggio 1983. Il documento è riportato in *Il regno/documenti* 28 (1983) n. 490, 451-457.

obbedienza al Magistero della Chiesa, che autenticamente la interpreta. [...]

— La testimonianza di una comunione salda e convinta, in relazione filiale con il Papa, perpetuo e visibile centro dell'unità della Chiesa universale, e con il Vescovo principio visibile e fondamento di unità della Chiesa particolare, e nella stima vicendevole fra tutte le forme di apostolato nella Chiesa. [...]

— La conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa, ossia l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana delle loro coscienze, in modo che riescano a permeare di spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti. [...]

— L'impegno di una presenza nella società umana che, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, si ponga al servizio della dignità integrale di ogni uomo. In tal senso le aggregazioni dei fedeli laici devono diventare correnti vive di partecipazione e di solidarietà per costruire condizioni più giuste e fraterne all'interno della società.

I criteri fondamentali ora esposti trovano la loro verifica nei frutti concreti che accompagnano la vita e le opere delle diverse forme associative quali: il gusto rinnovato per la preghiera, la contemplazione, la vita liturgica e sacramentale; l'animazione per il fiorire di vocazioni al matrimonio cristiano, al sacerdozio ministeriale, alla vita consacrata; la disponibilità a partecipare ai programmi e alle attività della Chiesa sia locale sia nazionale o internazionale; l'impegno catechetico e la capacità pedagogica nel formare i cristiani; l'impulso ad una presenza cristiana nei diversi ambienti della vita sociale e la creazione e animazione di opere caritative, culturali e spirituali; lo spirito di distacco e di povertà evangelica per una più generosa carità verso tutti; la conversione alla vita cristiana o il ritorno alla comunione di battezzati "lontani" (30).

1.9. «Evangelizzazione e testimonianza della carità»: il progetto della Conferenza Episcopale Italiana per gli anni '90

I Vescovi italiani riprendono l'atteggiamento, ormai diffuso in tutta la comunità ecclesiale, di fiducia nei confronti dell'esperienza di gruppo. Lo riaffermano con forza nel documento programmatico per gli anni '90: «Evangelizzazione e testimonianza della carità». Come sempre, il riconoscimento si accompagna ad alcune preoccupazioni.

«Anche la molteplicità e varietà di associazioni, movimenti e gruppi, che caratterizza oggi il laicato organizzato, costituisce un grande dono dello Spirito. Essi portano un contributo originale alla vita e alla missione della Chiesa nel nostro tempo, con la loro ricca spiritualità, il forte radicamento evangelico, la freschezza e novità di slancio missionario negli ambienti di lavoro, di studio e di partecipazione sociale. Le Chiese particolari e le parrocchie, riconoscendo il valore di queste esperienze, ne promuoveranno la crescita in spirito di vera comunione. Per parte loro è necessario che le nuove realtà ecclesiali si mettano sempre più a servizio della comunità, se ne sentano parte viva e ricerchino in ogni modo l'unità, anche pastorale, con la Chiesa particolare e con la parrocchia. Uno speciale incoraggiamento rivolgiamo all'Azione cattolica, particolarmente chiamata a promuovere la pastorale diocesana e parrocchiale, secondo il suo carisma di diretta collaborazione con i pastori» (29).

1.10. «Redemptoris missio» (1990)

Molto interessanti sono le annotazioni, rapide ma incisive, che «Redemptoris missio» propone per valutare la forza di evangelizzazione di cui sono capaci le «comunità ecclesiali di base». Il documento lo riferisce in rapporto alle giovani Chiese, ricordando fatti di facile constatazione. Sembra possibile e persino doveroso allargare i rilievi anche ad altri contesti ecclesiali.

Anche questa nota si conclude, come è ormai prassi dei Documenti relativi a questo tema, con alcune raccomandazioni (i «criteri di ecclesialità»).

«Un fenomeno in rapida crescita nelle giovani Chiese, promosso dai vescovi e dalle loro conferenze a volte come scelta prioritaria della pastorale, sono le comunità ecclesiali di base (conosciute anche con altri nomi), le quali stanno dando buona prova come centro di formazione cristiana e di irradiazione missionaria. Si tratta di gruppi di cristiani a livello familiare o di ambiente ristretto, i quali s'incontrano per la preghiera, la lettura della Scrittura, la catechesi, per la condivisione dei problemi umani ed ecclesiali in vista di un impegno comune. Esse sono un segno di vitalità della Chiesa, strumento di formazione e di evangelizzazione, valido punto di partenza per una nuova società fondata sulla "civiltà dell'amore".

Tali comunità decentrano e articolano la comunità parrocchia-

le, a cui rimangono sempre unite; si radicano in ambienti popolari e contadini, diventando fermento di vita cristiana, di attenzione per gli ultimi, di impegno per la trasformazione della società. In esse il singolo cristiano fa un'esperienza comunitaria, per cui anch'egli si sente un elemento attivo, stimolato a dare la sua collaborazione all'impegno di tutti. In tal modo esse sono strumento di evangelizzazione e di primo annuncio e fonte di nuovi ministeri, mentre, animate dalla carità di Cristo, offrono anche un'indicazione circa il modo di superare divisioni, tribalismi, razzismi.

Ogni comunità, infatti, per essere cristiana, deve fondarsi e vivere in Cristo, nell'ascolto della parola di Dio, nella preghiera incentrata sull'eucaristia, nella comunione espressa in unità di cuore e di anima e nella condivisione secondo i bisogni dei suoi membri (cf *At* 2,42-47). Ogni comunità — ricordava Paolo VI — deve vivere in unità con la Chiesa particolare e universale, nella sincera comunione con i pastori e il magistero, impegnandosi nell'irradiazione missionaria ed evitando ogni chiusura e strumentalizzazione ideologica. E il sinodo dei vescovi ha affermato: "Poiché la Chiesa è comunione, le nuove comunità di base, se veramente vivono in unità con la Chiesa, sono una vera espressione di comunione e mezzo per costruire una comunione più profonda. Perciò, sono motivo di grande speranza per la vita della Chiesa"» (51).

1.11. Gruppi e movimenti nella formazione sacerdotale: «Pastores dabo vobis» (1992)

Sul tema della funzione ecclesiale dei gruppi, associazioni e movimenti interviene anche l'Esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II «Pastores dabo vobis» del 1992.

Sono molto interessanti le poche righe dedicate al tema. Non solo viene ricordato il collegamento stretto, esistente tra formazione presbiterale e appartenenza a gruppi e movimenti: il Papa lo dice, constatando un dato di fatto di notevole respiro educativo ed ecclesiale. In questa constatazione sono ricordate anche due note che riguardano da vicino il tema che stiamo studiando: il riconoscimento del dono dello Spirito per la Chiesa, espresso da questi eventi; e la loro diretta funzionalità in ordine al senso di esperienza ecclesiale.

«Anche le associazioni e i movimenti giovanili, segno e conferma della vitalità che lo Spirito assicura alla Chiesa, possono e devono contribuire alla formazione dei candidati al sacerdozio, in par-

ticolare di quelli che escono dall'esperienza cristiana, spirituale e apostolica di queste realtà aggregative. I giovani che hanno ricevuto la loro formazione di base in tali aggregazioni e che si riferiscono a esse per la loro esperienza di Chiesa, non dovranno sentirsi invitati a sradicarsi dal loro passato e a interrompere le relazioni con l'ambiente che ha contribuito al determinarsi della loro vocazione, né dovranno cancellare i tratti caratteristici della spiritualità che là hanno imparato e vissuto, in tutto ciò che di buono, edificante e arricchente essi contengono. Anche per loro, questo ambiente d'origine continua a essere fonte di aiuto e di sostegno nel cammino formativo verso il sacerdozio» (68).

2. I DOCUMENTI IN SINTESI: LE CONDIZIONI DI ECCLESIALITÀ

Ho riportato i passi più significativi dei documenti che, in qualche modo, riguardano i gruppi e le comunità ecclesiali. È importante il confronto diretto, perché si tratta di espressioni che salgono dal vissuto ecclesiale di tanti credenti, confortato e autenticato dai fratelli che hanno il dono di aiutarci a costruire l'unità nella verità.

Le differenze non sono piccole. I materiali risentono innegabilmente della collocazione di tempo e di contesto (culturale e problematico). Ora che le prospettive si sono fatte vicine e si sono decantate le preoccupazioni che hanno dato origine a qualche presa di posizione, particolarmente critica, possiamo facilmente ricostruire una visione di sintesi. La propongo utilizzando i due indicatori ricordati in apertura di capitolo: il significato ecclesiale dei gruppi e i «criteri di ecclesialità».

2.1. Il significato ecclesiale del gruppo

Una prima indicazione salta subito agli occhi: il pieno riconoscimento dell'esistenza di gruppi e comunità ecclesiali, come fatto nuovo e positivo nella vita della Chiesa. Essi sono oggi valutati globalmente un luogo di intensa esperienza ecclesiale, di rinnovamento ecclesiologico e di grande speranza pastorale.

I documenti giungono a questa affermazione attraverso una progressiva presa di consapevolezza: si constata che gruppi e comunità nascono dal desiderio di vivere più intensamente la comunione eccle-

siale; questo desiderio diventa felice realtà soprattutto perché sono realizzate condizioni strutturali derivate dalle caratteristiche sociologiche dei piccoli gruppi; l'intensa esperienza comunionale favorisce un alto livello di vita ecclesiale e di responsabilizzazione apostolica; per questo viene riconosciuta una funzione privilegiata nel ritmo normale della esistenza della Chiesa.

Le motivazioni proposte servono molto bene a dichiarare quale sia il ruolo e la funzione di queste espressioni di vita ecclesiale in ordine all'evento più grande e normativo della Chiesa. Entrano quindi nel merito delle riflessioni sviluppate nel capitolo precedente. Certo, non tutti i documenti dicono le stesse cose e, soprattutto, non le dicono con lo stesso tono. Sono evidenti gli influssi del diverso respiro ecclesiologico che li anima e delle preoccupazioni che li originano.

Per Medellín (15,10) le comunità di base sono il primo e fondamentale nucleo ecclesiale: come un seme necessario per lo sviluppo successivo.

La «nota» della CEI ricorda invece che gruppi e comunità di base sono una parte delle comunità di Chiesa costituite istituzionalmente (Chiese particolari e parrocchie). Da questa constatazione nasce l'impegno, ampiamente sottolineato, di raccordo, accordo e convergenza.

Dal documento della Commissione per la pastorale dell'Episcopato Spagnolo ho ripreso il tono e il contenuto della mia proposta. Esso afferma (34) che gruppi e comunità di base sono eventi di Chiesa, espressione tra le altre della vita della Chiesa. Essi sono la Chiesa anche se non tutta la Chiesa.

2.2. Criteri di ecclesialità secondo i documenti

La lettura dei documenti è importante soprattutto per raccogliere indicazioni in ordine al problema concreto che mi sta particolarmente a cuore in questo contesto: l'elenco delle esigenze e degli atteggiamenti da assumere e da rispettare, per realizzare veramente una esperienza ecclesiale. Proponendo «criteri di ecclesialità» (come si dice con una formula di gergo), coloro che nella Chiesa hanno il ministero di servire l'unità e la carità esercitano una preziosa funzione di discernimento.

Tutti i documenti dicono qualcosa sui «criteri di ecclesialità». Anche in quest'ambito le differenze non sono piccole. Dipendono, ancora una volta, dal tempo in cui i documenti sono stati scritti e dal respiro che li anima.

Prima delle differenze, ci sono però punti di convergenza notevoli. È facile raccogliarli attorno ad alcuni indicatori di sintesi. Ne sottolineo quattro:

— Il rapporto con le Chiese particolari e soprattutto con i rispettivi Pastori. Questa importante esigenza viene espressa in una gamma di condizioni che vanno dal dialogo con tutte le altre realtà di Chiesa e dalla ricerca di una comunione ecclesiale che non sopprime né la diversità né i conflitti sull'opinabile, alla richiesta di inserimento pieno nelle Chiese particolari e di disposizione ad accogliere con lealtà e obbedienza la funzione magisteriale del Vescovo.

— L'ascolto della Parola di Dio e la vita liturgico-sacramentale, per assicurare una dimensione teologale alla vita di gruppi. Il Vangelo e la confessione di fede sono gli eventi che fondano la comunità. Ogni altro motivo ha senso solo se è subordinato a questo riferimento costitutivo.

— Anche la prassi viene giustamente richiamata tra i criteri di ecclesialità. Su questo titolo riaffiorano le diversità. Alcuni documenti raccomandano soprattutto l'ortodossia dottrinale e la coerenza di vita; altri invece insistono maggiormente sulla necessità di realizzare una presenza evangelica nel mondo.

— Infine alcuni documenti aggiungono tra i criteri il riconoscimento formale da parte dell'autorità ecclesiastica. Questo riconoscimento ha una scala di modalità, a partire dai differenti livelli di condivisione delle finalità pastorali della Chiesa.

3. UNA PROPOSTA: L'ECCLESIALITÀ TRA «SIGNA REGNI» E «SIGNA ECCLESIAE»

Soprattutto nelle ultime annotazioni, destinate a suggerire una sintesi operativa delle indicazioni più importanti dei documenti, ho fatto notare più di una volta un dato di immediata constatazione.

I documenti danno criteri e condizioni di ecclesialità di forte convergenza. Non si tratta però di indicazioni omogenee, quasi che l'una ripettesse alla lettera le altre.

Le diversità non sono solo causate dal fatto che i documenti sono prodotti in tempi successivi; e neppure sono legate solo al contesto culturale e sociale in cui sono sorti. Queste differenziazioni sono evi-

denti; e non pongono nessun problema a chi cerca di sapere come orientarsi nella prassi.

Le diversità — piccole ma non insignificanti — attraversano i documenti stessi, a causa di un orizzonte ecclesiologicalo diversificato. Basta rileggerli con calma, per constatarlo.

Tutto questo sollecita colui che ha preoccupazioni pastorali a continuare nella ricerca.

3.1. Le ragioni di diversità

Il primo motivo di ricerca investe le ragioni di diversità.

Viene spontaneo chiedersi, in una esplicita preoccupazione operativa: cosa sta a monte dei documenti, da dare origine a suggerimenti abbastanza diversificati?

Tre mi sembrano le ragioni più decisive.

In primo luogo non è sempre chiaro se destinatari dei documenti siano i gruppi o le associazioni e movimenti. L'indicazione non è di poco conto. La funzionalità ecclesiale (quegli elementi positivi ricordati così profeticamente dal documento dell'Episcopato Spagnolo) è legata al gruppo primario, a prescindere dal fatto che esso sia espressione o risulti collegato a una associazione o a un movimento. Non si può dichiarare l'intenso guadagno ecclesiale che proviene dall'esperienza associativa solo facendo riferimento alle forme strutturate e istituzionalizzate dell'associazionismo ecclesiale. Sono un momento pastorale importante, ma solo perché alla radice hanno i gruppi locali concreti.

Molti dei criteri raccomandabili sono utilissimi per i movimenti e per le associazioni; ma risultano impraticabili per i gruppi. D'altra parte, se vogliamo assicurare l'ecclesialità di gruppo dobbiamo definire alcuni criteri sulla loro misura.

Un secondo problema emerge dal modello ecclesiologicalo utilizzato per valutare i gruppi e determinare la loro ecclesialità.

Dicendo «modello ecclesiologicalo», penso a due indicatori complementari.

Da una parte sottolineo l'ecclesiology che fa da sfondo a tutto il documento. In quest'ordine di verifiche, essendo a contatto con documenti del Magistero, viene più spontaneo comprendere l'ecclesiology normativa a partire da essi, piuttosto di valutarli alla luce di opzioni ecclesiologicalhe precostituite.

D'altra parte però è importante chiedersi se sia ecclesiologicamente corretto definire il dover-essere ecclesiale in astratto (o solo sulla misura della «grande comunità») e poi applicare il tutto deduttivamente al gruppo ecclesiale. La scelta teologica che mi ha orientato a definire il gruppo come «mediazione» di Chiesa, ha voluto proprio superare uno schema così rigido e deduttivo. Sembra preferibile attivare una circolarità ermeneutica tra gruppo e progetto normativo di Chiesa per dire l'uno e l'altro in situazione. Ci sarà così un dover-essere della Chiesa in situazione di gruppo e un dover-essere in situazione di Chiesa particolare, locale, universale.

Il terzo nodo mette l'accento su una esigenza fondamentale, davvero qualificante per la riflessione e la prassi pastorale: l'attenzione, seria e disponibile, alle esigenze dell'educazione, anche quando è in questione l'esperienza di fede.

Qualche documento dà l'impressione di definire i criteri di ecclesialità in termini statici; per questo è facile verificarne la presenza o l'assenza. La teologia pastorale, costruita sul principio dell'Incarnazione, al contrario, è oggi particolarmente attenta alla distinzione tra la cosa-in-sé e il livello di consapevolezza riflessa e tematica che di essa si possiede, e, di conseguenza, alla necessità di progettare obiettivi vivibili pienamente anche ai diversi livelli di maturità raggiunti. Si vuole evitare il rischio di fare dell'esperienza cristiana e della vita della Chiesa qualcosa di esprimibile solo nella maturità di quell'adulto che guarda lo scorrere impetuoso della vita dal tranquillo possesso del suo vissuto ormai conquistato.

Tutto ciò introduce l'istanza della gradualità e della progressività anche nella ricerca sui criteri di ecclesialità. Non solo si può educare all'ecclesialità attraverso l'esperienza di gruppo, ma anzi essa è esprimibile in quella logica di progressiva maturazione educativa che caratterizza l'esistenza umana.

I documenti magisteriali affrontano e risolvono in modo differente questi tre problemi. Questo fatto dà origine a quella diversità di prospettive concrete di cui dicevo.

Mi sembra possibile elaborare una ipotesi nuova, più articolata di alcune delle precedenti.

Operando così non scelgo un documento per contrapporlo a un altro: l'operazione sarebbe ingiustificata e scorretta. Li assumo tutti in uno sguardo globale, e li rileggo tutti con la preoccupazione esplicita di definire «criteri di ecclesialità» sulla misura dei gruppi giovanili.

Il tentativo di vivere l'esperienza ecclesiale in quel luogo privilegiato e speciale che è il gruppo (compreso secondo le dinamiche che lo definiscono, anche da un punto di vista tecnico), sollecita a dire, in fedeltà innovativa, le esigenze normative di ecclesialità.

3.2. Criteri di ecclesialità in situazione di gruppo

La mia proposta si sviluppa, per forza di cose, a passi successivi, ma invito il lettore a considerare attentamente l'insieme, per poterla verificare in modo critico e pertinente.

Prima di tutto devo precisare le due formule messe nel titolo del paragrafo: *signa ecclesiae* e *signa regni*. La loro articolazione dice l'ipotesi che voglio suggerire.

Con la prima formula (*signa ecclesiae*) intendo designare le note formali di ecclesialità, quelle che definiscono in modo esplicito e tematico la decisione di appartenere alla Chiesa e di vivere in essa una vita nuova. I documenti magisteriali concentrano l'attenzione su questi elementi. E li precisano attorno ai tre riferimenti tradizionali della «parola», dei «sacramenti» e del «mistero». La circolazione della parola, la celebrazione della vita nuova nei sacramenti e l'obbedienza a coloro che nella comunità servono l'unità e la carità indicano i criteri più immediati e misurabili di ecclesialità.

Con la seconda formula (*signa regni*) intendo invece designare i tratti promozionali, attraverso i quali si anticipa nell'oggi la promessa del Regno. La salvezza cristiana, di cui la Chiesa si afferma sacramento, è, come ricorda ancora *Evangelii nuntiandi*, «il dono grande di Dio, che non è solo liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo, ma è soprattutto liberazione dal peccato e dal maligno, nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da lui, di vederlo, di abbandonarsi a lui». Tutto ciò che è «liberazione» è nell'ordine della salvezza: la anticipa, la significa, la concretizza. Questi segni anticipatori sono da una parte misurati dalla definitività della salvezza, perché possono essere sue anticipazioni solo se sono nella sua logica. Dall'altra parte, però, sono fatti storici, di intonazione culturale, perché possono visibilizzare la salvezza solo se la dicono all'interno delle attese dell'uomo, lungo lo scorrere del tempo.

Signa regni, in un tempo di crisi, per una condizione giovanile

¹ EN 9.

che cerca ragioni di vita contro l'avanzare della morte, sono la produzione di una nuova qualità di vita: la pace, la giustizia, la libertà, la liberazione dei poveri e degli emarginati, il rispetto dei diritti di tutti, l'attenzione ai soggetti emergenti (la donna, i giovani stessi), la produzione e l'esperienza di senso, la capacità formativa, la saturazione dei bisogni di sicurezza e di identità. Nella logica di un gruppo sono ancora *signa regni* tutti quei modi di affrontare e risolvere i problemi della vita quotidiana che, in qualche modo, sono coerenti con lo stile di esistenza che traspare dal Vangelo: condivisione della responsabilità, decentrazione verso l'impegno e la promozione della vita, gestione del potere come servizio, accoglienza degli ultimi.

I documenti ecclesiastici che affrontano lo studio dei criteri di ecclesialità dei gruppi non sono molto attenti ai *signa regni*. Forse danno per acquisita ormai la loro importanza nella prassi ecclesiale e concentrano la criteriologia attorno alla pratica dei *signa ecclesiae*. Mi sembra urgente però, per fare una riflessione sul gruppo ecclesiale ben contestualizzata, riaffermare vigorosamente che «la comunità cristiana non ha il luogo emergente ed esclusivo della propria esperienza nell'obbedienza vissuta responsabilmente dei *signa ecclesiae* (...), quanto nell'obbedienza finalizzante dei *signa regni*».8

Certo, non possiamo ridurre la misura dell'ecclesialità alla presenza o alla assenza dei *signa regni*, perché svuoteremmo la specificità dei criteri di ecclesialità. Di un simile svuotamento i nostri gruppi ecclesiali hanno tutt'altro che bisogno. Non possiamo però concentrare la ricerca e misurare l'ecclesialità solo sui *signa ecclesiae*, per i gravi rischi, teologici e culturali, che il fatto comporta.

I *signa ecclesiae* sono la celebrazione, la risignificazione, la verifica profetica dei *signa regni*. Da una parte, li collocano nella loro giusta prospettiva, di anticipazioni storiche e parziali di una salvezza che è radicalmente dono, che attinge la definitività dell'esistenza, che solo possiamo vivere nella accoglienza obbediente della celebrazione. Dall'altra, li orientano verso la loro autenticità anche antropologica, perché nella salvezza annunciata e celebrata l'uomo è maturato profeticamente verso la sua verità.

Senza l'illuminazione della Parola, la produzione della vita può restare intristita e ripiegarsi contro i sogni liberatori dei suoi cultori.

PATTARO G., *Esperienza comunitaria e riflessione teologica*, in *Esperienza di comunità, esperienza di Chiesa. Corso di formazione religiosa permanente*, Elle Di Ci, Leumann 1980, 76.

Senza produzione di vita, nella fatica del quotidiano, la celebrazione diventa vuoto rincorrersi di parole o scivola in un magismo inconcludente.

In un tempo di presuntuosa autosufficienza, come era quello che sembra definitivamente concluso, i gruppi dovevano essere sollecitati a misurare la loro ecclesialità sulla capacità di decentrarsi gratuitamente verso la sconvolgente e imprevedibile irruenza dell'evento di salvezza. Quando invece l'uomo tocca con mano la sua pochezza e cerca disperatamente ragioni di vivere fuori di sé, la profezia evangelica lo deve sollecitare a riprendere coraggiosamente in mano la propria esistenza, perché può celebrare il Signore della vita solo chi tenta di essere signore di questa sua vita. Il nostro è tempo di crisi. Troppi gruppi la risolvono sfuggendo dalle proprie responsabilità; altri relegano i momenti celebrativi al tempo vuoto della vita di gruppo. L'invito a misurare l'ecclesialità sui *signa regni*, celebrati dai *signa ecclesiae*, permette di riallacciare nel concreto dell'impegno quotidiano la profezia della fede e la produzione di una nuova qualità di vita.

Questa è dunque la mia proposta: i gruppi giovanili sono «ecclesiali», realizzano cioè la condizione che li fanno «mediazione» di Chiesa, nella misura in cui diventano luogo dove si producono i *signa regni* di una nuova qualità di vita e, nello stesso tempo, luogo in cui progressivamente si verifica e si celebra tutto ciò nei *signa ecclesiae*. L'ecclesialità di gruppo non è determinata prima di tutto dalla accoglienza tematica di parola-comunione-sacramenti (i *signa ecclesiae*), ma dalla capacità di diventare luogo in cui i giovani di questo tempo di crisi sperimentano ragioni per vivere e sono sollecitati dalla testimonianza delle diverse comunità ecclesiali a fare questa esperienza nel nome del Signore della vita. Questa scelta, di natura prevalentemente teologica, mette in primo piano la preoccupazione esplicitamente educativa. L'ecclesialità investe quindi la gestione della vita interna di gruppo, le modalità in cui si sviluppa.

4. QUALI GRUPPI POSSONO ESSERE ECCLESIALI?

La ricerca sui criteri di ecclesialità è molto importante. Basta ripensare al cammino percorso per constatarlo concretamente.

Essa interessa i gruppi ecclesiali, impegnati a esprimere la loro

esperienza quotidiana in uno stile di esistenza capace di collocare veramente in autenticità. In ultima analisi, ogni gruppo è, di fatto, quello di cui si dice con espressioni solenni, solo quando sa assicurare quell'esperienza ecclesiale che i criteri di ecclesialità indicano e verificano.

Le conclusioni a cui è giunta la nostra ricerca interessano però direttamente anche animatori e leaders di molti altri gruppi, impegnati nella formazione di giovani, meno coinvolti in problemi di ecclesialità dei loro amici che fanno parte di associazioni e movimenti di alto profilo ecclesiale.

La questione, spesso discussa, è la seguente: quali gruppi sono «ecclesiali»? È ecclesiale solo il gruppo impegnato in attività di esplicito respiro ecclesiale (animazione liturgica, catechesi, meditazione della Parola, scuola della preghiera...) o possono essere ecclesiali anche gruppi centrati su obiettivi culturali, politici, di tempo libero?

La domanda non è solo teorica. Lo sanno bene gli educatori a contatto diretto con simili questioni.

Il punto di partenza è quello che ha animato la riflessione del capitolo precedente. La costruzione di un maturo senso di appartenenza ecclesiale è una condizione fondamentale per vivere da credenti. E questa costruzione passa generalmente, per molti giovani, attraverso l'esperienza di gruppo, mediazione privilegiata di Chiesa.

Di qui l'immediata conclusione pratica. I giovani hanno bisogno di un gruppo ecclesiale per vivere intensamente l'appartenenza alla Chiesa. Quale gruppo? I giovani che vivono in un gruppo culturale, politico, sportivo... devono integrare questa esperienza con l'appartenenza a un altro gruppo, esplicitamente ecclesiale, oppure quello a cui appartengono per scelta fondamentale ha già le carte in regola per diventare quel luogo di esperienza ecclesiale di cui abbiamo bisogno?

A monte c'è anche una grossa questione di teologia della Chiesa. L'ecclesialità è una caratteristica formale o sostanziale? È una caratteristica implicita (per cui si può essere ecclesiali anche senza volerlo essere) oppure richiede un certo livello di esplicitazione, di tematizzazione? Essa discrimina sulle attività realizzate, fino a far dire che alcune sono sempre ecclesiali e altre non lo sono mai, oppure rappresenta uno stile e uno spirito che può percorrere tutte le attività?

Come si vede, in teoria e in pratica, la questione è molto seria.

I criteri di ecclesialità suggeriti da alcuni dei documenti citati nelle pagine precedenti e la rilettura che ne ho fatto, con una più esplici-

ta preoccupazione educativa, danno materiale teologico prezioso per elaborare una risposta alla domanda.

La indico a passi successivi: l'insieme fornisce il progetto operativo che intendo suggerire.

4.1. Una consapevolezza esplicita

Prima di tutto, va affermato con forza che l'ecclesialità è una nota qualificante, che richiede di natura sua una coscienza tematica. Una persona vive una esperienza ecclesiale quando è consapevole di farlo e si riconosce, almeno germinalmente, all'interno di questo evento di fede.

La salvezza di Dio raggiunge la libertà e responsabilità di ogni uomo nella forza sconvolgente della croce di Gesù. Esprimiamo la nostra accoglienza di questo dono offerto dentro la vita quotidiana, nello stile globale con cui la viviamo.

La Chiesa è chiamata a servire questo dialogo misterioso di due libertà che si cercano. Il contatto dell'uomo con il suo Dio che lo vuole salvo avviene in uno spazio sottratto a ogni interferenza istituzionale.

L'ho ricordato nel capitolo precedente, quando ho cercato di comprendere la natura sacramentale della Chiesa in ordine alla salvezza, riportando in sintesi documenti di una riflessione teologica molto più ampia.

Tutto questo riguarda la realizzazione della salvezza. Le cose si fanno diverse quando pensiamo alla Chiesa. L'appartenenza alla Chiesa si manifesta attraverso espressioni formalizzate e istituzionali. Dice una decisione personale nei confronti di un dato preciso e concreto: una decisione che, come tutte le scelte personali, può essere attraversata da incertezze e sussulti e, soprattutto, cresce da piccolo seme in albero grande.

Per questa consapevolezza teologica affermo che il gruppo può essere ecclesiale solo se lo desidera e, in qualche modo, accetta di perseguirne progressivamente le condizioni.

Non posso richiedere questa esplicita coscienza a tutti i membri del gruppo. È invece una questione di gruppo, come tutte le altre collocata oltre la somma delle decisioni personali. Potrà essere esplicita e tematica nell'animatore, nei leaders e nei membri più maturi e influenti; e lo diventerà progressivamente anche negli altri componenti.

I criteri di ecclesialità riguardano quindi i gruppi che si pongono esplicitamente il loro problema.

4.2. L'ecclesialità sul modo di affrontare le situazioni

Questo è un dato qualificante. Non è però l'unico. Serve solo da orizzonte teologico dentro cui collocare la comprensione dei problemi pratici.

L'ecclesialità non è una nota che separa tra finalità «sacre» e finalità «profane», ma è una caratteristica che colloca le «finalità di vita» in un nuovo orizzonte di preoccupazione formativa che fa riferimento esplicitamente all'evangelo di Gesù il Signore. Lo conferma il modo con cui ho compreso, nel paragrafo precedente, il rapporto tra *signa regni* e *signa ecclesiae*.

Non è, di conseguenza, ecclesiale quel gruppo che assicura pienamente le condizioni formali di ecclesialità (parola, comunione, sacramenti: i *signa ecclesiae*). Esse sono importanti come celebrazione e risignificazione di un dato di sostanza (la qualità di vita scelta e perseguita: il modo di affrontare e risolvere i problemi che la vita di tutti i giorni propone). Senza la realizzazione di *signa regni*, quelli che ho chiamato *signa ecclesiae* restano dati vuoti e insignificanti: sono incapaci di assicurare l'ecclesialità sul piano della sostanza.

Certamente, anche la presenza di *signa regni* senza la corrispettiva consapevolezza celebrativa nei *signa ecclesiae* non fa una esperienza ecclesiale. L'esperienza ecclesiale richiede, costitutivamente, una consapevolezza esplicita e tematica: quella appunto che i *signa ecclesiae* assicurano.

Ritorno ai gruppi.

Gruppi ecclesiali non sono quelli che hanno come finalità qualcosa di tematicamente ecclesiale (relativo cioè alla vita pastorale o alla celebrazione della Parola o della liturgia...). Lo possono essere tutti i gruppi, quando perseguono una qualità di vita evangelica e sono disponibili a verificare, confrontare e celebrare questo stile di esistenza nei *signa ecclesiae*.

Se le cose stanno così, possono essere ecclesiali i gruppi culturali, educativi, sportivi, politici, di interesse, di semplice aggregazione, se accettano di risignificare nella fede ecclesiale le scelte e gli orientamenti della propria vita. E, come situazione limite, possono non es-

sere ecclesiali quei gruppi che fanno professione di attività ecclesiali, quando lo stile interno di vita corrisponde poco ai *signa regni*.

Questo punto fermo è di grande importanza pastorale: fa della fede della comunità ecclesiale un criterio di compagnia, senza svuotarlo di specificità. E ci permette di far oggetto della nostra preoccupazione pastorale i giovani più poveri, quei tanti giovani che sono ai margini dei movimenti, anche perché hanno problemi diversi da quelli affrontati e risolti dai movimenti stessi: anche questi giovani hanno diritto di sperimentare nella Chiesa l'amore di Dio in Gesù Cristo.

4.3. Il discernimento del magistero

La coscienza di ecclesialità non può essere lasciata alla spontaneità e alla soggettivizzazione. Si tratta di un fatto «ecclesiale», segnato, di conseguenza, dalle esigenze teologiche del progetto normativo di Chiesa.

Anche l'ecclesialità di gruppo deve quindi essere verificata da coloro che nella comunità ecclesiale possiedono il ministero del discernimento, per la verità e l'unità nella comunione. Mi sembra importante dichiararlo con forza, in un tempo di facile soggettivizzazione e di fronte a troppi gruppi che sembrano aver smarrito questa consapevolezza.

La verifica ha la funzione di riconoscere la presenza (o, al limite, di denunciare l'assenza) degli elementi sostanziali di ecclesialità. Non dà una qualifica o la toglie; ma formalizza autorevolmente una situazione oggettiva.

Inoltre, il doveroso discernimento non è mai condotto in termini burocratici. L'ecclesialità è la capacità di inserirsi in un lento progressivo processo di maturazione che dalla iniziale accoglienza della propria vita porta alla confessione gioiosa del Signore di questa vita.

Chi vede le cose da questa prospettiva, esigente e rispettosa, fa fatica a valutare chi è «dentro» la Chiesa e chi non lo è, con la stessa sicurezza con cui si constata la collocazione di una persona in uno spazio fisico. Diventa impraticabile la tentazione di dichiarare «fuori» solo perché mancano alcuni connotati. Nel lungo cammino che porta alla confessione esplicita del Signore della vita, si può constatare soltanto la distanza da una meta che è sempre più avanti dei passi i più avanzati.

La comunità, impegnata in questo difficile discernimento, avverte prima di tutto la sua responsabilità: solo testimoniando con forza il Signore, in una riscoperta e sofferta passione per la vita quotidiana, può sollecitare tutti a crescere in una intensa appartenenza ecclesiale.



Nelle lunghe riflessioni spese per definire le condizioni di ecclesialità, ad un certo punto, abbiamo incominciato a considerare attentamente lo stile di vita del gruppo, la qualità dei rapporti tra i suoi membri e il significato della sua presenza sul territorio.

Non si è trattato di una svista, come se si fossero mescolate improvvisamente pagine destinate a capitoli differenti. La mia è invece una scelta coerente e urgente.

La qualità della vita di gruppo decide infatti la sua ecclesialità. Ho chiamato questo stile di vita con la formula *signa regni*, perché in questo modo di essere e di agire il gruppo anticipa nel concreto quotidiano la vita nuova del Regno.

Il riferimento alla logica del Regno è importante per indicare quale stile di vita il gruppo è impegnato ad assicurare. Non bastano di certo impegno e buona volontà. Si tratta, invece, di misurare gesti, interventi, soluzione dei problemi, processi su esigenze normative, che hanno una loro consistenza molto precisa.

Solo a questa condizione il gruppo diventa veramente e pienamente ecclesiale: consolida una reale esistenza nello stile del Regno e celebra progressivamente tutto questo in espressioni, esplicite e tematiche, di ecclesialità, quegli atteggiamenti che, nel capitolo precedente, ho chiamato *signa ecclesiae*.

Sul piano dei principi è abbastanza facile trovarsi d'accordo su queste esigenze. I problemi sono altrove: sul merito.

Non ho intenzione di utilizzare il riferimento al Regno in termini rigidi e deduttivi, cercando magari di scrivere una dinamica di gruppo a partire dal Vangelo. Purtroppo qualche gruppo lo fa, pieno di eccessivo fervore, quando si trova a corto di competenze tecniche.

La via è un'altra: il richiamo alla logica evangelica deve servire da ispirazione globale, per dire qualcosa «nello stile del Regno» sui fenomeni tipici dei gruppi nel cuore dei problemi e nel linguaggio della dinamica di gruppo.

Come si vede, ci resta da percorrere un cammino ancora lungo e impegnativo per precisare la prospettiva e per utilizzarla.

1. UNA PROPOSTA COSTRUITA SU TRE PROSPETTIVE

In questo capitolo analizzo solo alcune dimensioni centrali della vita dei gruppi giovanili: la coesione, il rapporto verso l'esterno. Nel successivo affronto un terzo problema davvero cruciale: la relazione educativa e comunicativa.

Si tratta di tre esempi, significativi per una ricerca che deve continuare.

Per questo è particolarmente importante dichiarare con chiarezza il metodo di lavoro. Esso, in fondo, vale più degli esempi proposti. Ripercorrendolo in proprio, ogni gruppo può verificare e ricostruire la qualità della sua vita per diventare progressivamente un autentico gruppo ecclesiale.

Per farlo, la mia riflessione si muove in tre prospettive complementari.

1.1. La ricognizione dei fenomeni

Prima di tutto, cerco di individuare i «nodi» della vita di un gruppo: quelle provocazioni che provengono dal ritmo interno di esistenza e dal confronto inquietante con l'esterno. Su questi indicatori, il gruppo non riesce a restare neutrale, anche se magari non si rende conto in modo riflesso di trovarsi a un bivio, in cui è costretto a scegliere una linea di azione o il suo contrario.

Possiamo verificare assieme il significato di queste affermazioni, riprendendo temi su cui mi sono già soffermato nelle pagine precedenti.

Ogni tanto qualcuno mette in crisi il modo di fare che il gruppo ha consolidato. Incomincia a far balenare alternative possibili. Le sperimenta sulla propria pelle e cerca a tutti i costi di trovare alleati. Il gruppo si scontra con la rigidità delle sue norme e con la gratificazione che proviene dal clima rassicurante consolidato nella pressione di conformità.

Deve decidere: riaffermare quello che è già stato sperimentato, integrando o emarginando il dissenziente o, al contrario, rimettere

in questione la tradizione per misurarsi con l'aria nuova che filtra, impreveduta, nella sua vita.

Il problema non riguarda prima di tutto il valore e la pertinenza, etica o religiosa, del nuovo o del tradizionale. In questione c'è l'atteggiamento verso questo nuovo che infrange il conformismo. Il nuovo non mette in crisi per quello che propone, ma perché va contro la pressione di conformità. E il gruppo è chiamato a scegliere: non può restare neutrale.

Questo è un punto nodale nella vita di gruppo. In questo crogiuolo il gruppo gioca la sua ecclesialità.

Faccio un secondo esempio.

Dopo i primi passi nella vita di gruppo, quando le interazioni incominciano a consolidarsi, nasce un conflitto tra gratificazione ed efficienza. Mirare troppo alto nell'efficienza di gruppo, assumendo compiti e obiettivi impegnativi, sembra minare alla radice la possibilità di conservare quel clima di gratificazione che il gruppo assicura. Vale anche il contrario: senza un minimo di efficienza la gratificazione si sfrangia e il gruppo non rappresenta più un'ipotesi rassicurante per i suoi membri.

Provocato da questo problema, il gruppo tende a stabilire un livello minimale di efficienza, capace di saturare la gratificazione. La specializzazione e la ripetizione diventano un principio di verifica e di decisione consolidato e indiscutibile.

Anche questo momento rappresenta un nodo nella vita di gruppo, dove esprimere concretamente il livello di maturità ecclesiale.

Non continuo con gli esempi. Basta un minimo di conoscenza riflessa della vita di gruppo o la capacità di partecipazione critica per moltiplicarli.

La ricognizione dell'esistente si realizza prima di tutto a partire dall'esperienza. Spesso però non basta. Essa deve risultare ampia, riflessa, attenta alle cause e agli esiti. Esiste una disciplina, specificamente impegnata su questa frontiera: la dinamica di gruppo.

Il primo momento della nostra ricerca è, di conseguenza, sviluppato a partire da informazioni che provengono dalla dinamica di gruppo.

Una nota importante va sottolineata. La dinamica di gruppo, come tutte le discipline di carattere ricognitivo-progettuale, descrive fenomeni e propone terapie. Nella fase descrittiva e soprattutto in quella progettuale essa è condizionata dalla precomprensione antropologi-

ca dell'autore. La sua collocazione fa risaltare fatti e suggerisce soluzioni, coerentemente con la visione della vita e della storia che l'autore ha fatto propria. Sarebbe rischioso riportare tutto questo di peso nella vita di un gruppo ecclesiale: potrebbe nascere un conflitto di impostazioni.

Per questo dobbiamo ricorrere alla dinamica di gruppo con molto senso critico. Non possiamo evitare il confronto con essa, perché è la fonte indiscutibile delle informazioni di cui hanno bisogno anche gli educatori dei gruppi ecclesiali. Ma dobbiamo confrontarci a partire da una ispirazione che orienta e seleziona: l'utilizzazione della dinamica di gruppo va realizzata in quello sguardo di libertà critica a cui la fede ci sollecita, se vogliamo produrre progetti pastorali.

1.2. La funzione normativa dell'esperienza ecclesiale

Il secondo momento del processo logico è rappresentato dal riferimento ad una prospettiva ecclesiologica, che possa funzionare come riferimento normativo. Non solo essa ha un suo peso qualificante in fase ricognitiva; soprattutto risulta decisiva per determinare verso dove far procedere il percorso educativo.

L'ecclesialità infatti chiede un attento rispetto dei suggerimenti educativi. Nello stesso tempo, però, li orienta e li verifica. Scelte e orientamenti relativi alla vita interna di gruppo, modelli di presenza sull'esterno, qualità delle interazioni, possono essere celebrati nei *signa ecclesiae* in verità solo se sono stati elaborati in reale previa sintonia con la logica ecclesiale.

Come ho già ricordato più volte, non tutti i gesti prodotti nei gruppi sono *signa regni*. Possono esistere modalità di soluzione dei problemi di vita interna e di azione verso l'esterno che sono troppo lontani dalla logica della vita nuova del Regno. In questo caso bisogna intervenire con coraggio e con fermezza per suggerire i necessari cambi di rotta.

Per decidere in quali direzioni organizzare la vita del gruppo e a quali modelli teorici ispirare la ricerca di linee concrete, in questo secondo momento mi riferisco a una ecclesiologia esistenziale: una ricomprensione del dover-essere della Chiesa, dentro le logiche della vita di gruppo.

Molte indicazioni saranno, per forza, proposte come scontate. Non posso certamente mettermi a elaborare una complessiva riflessione

sulla vita della Chiesa. In appendice del libro è riportata una bibliografia essenziale: ricorda i materiali ecclesiologici di riferimento e, soprattutto, fa intravedere le linee a cui mi sono ispirato, in una stagione culturale in cui il pluralismo attraversa anche la teologia della Chiesa.

1.3. Una maturità ecclesiale in situazione di gruppo

Il terzo momento è quello più delicato, anche perché è finalmente quello decisivo.

La comunità ecclesiale ha una struttura sacramentale; in essa è necessario prendere sul serio il condizionamento del visibile umano in cui si esprime e si concretizza l'evento salvifico. Questo dato teologico, espresso all'interno delle categorie antropologiche della vita di gruppo, costringe a pensare la maturità non come qualcosa di oggettivo e statico, da applicare deduttivamente ai singoli gruppi per valutare lo scarto tra il dover-essere e la situazione di fatto. La maturità è invece qualcosa di oggettivo e di relativo nello stesso tempo. Esso è «oggettivo», perché i criteri ecclesiali sono precisi e normativi e funzionano da parametri discriminanti; «relativo», perché la realizzazione dei *signa regni* e dei *signa ecclesiae* è legata alla situazione concreta del gruppo e alle variabili che la determinano.

Il piccolo gruppo, i cui membri sono molto affiatati, non ha certo problemi di coesione. In esso, studiare il rapporto tra efficienza e gratificazione è solo una inutile complicazione accademica.

Il problema è invece vivissimo nel gruppo più ampio e in quello a cui il contesto offre poco prestigio.

Il livello di coesione raggiunto da questo secondo gruppo può risultare statisticamente inferiore a quello del primo. In realtà, invece, l'indice soggettivo di maturità, anche in ordine alla coesione, potrebbe essere molto soddisfacente.

Un piccolo gruppo composto da giovani emotivamente fragili mette in primo piano quelle difficoltà di interazione che sono invece risolte da un gruppo numeroso, formato da giovani ben motivati.

Il modo di esercitare l'autorità può però disturbare la maturità raggiunta da questo gruppo, mentre potrebbe servire come provvidenziale terapia per il primo.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, incrociando le diverse variabili che caratterizzano le situazioni di vita dei gruppi.

Non insisto ulteriormente. Mi preme soltanto ricordare non solo che quelli che seguono sono solamente esempi di situazioni in cui il gruppo ecclesiale è chiamato a scegliere, ma soprattutto che i gruppi «vivi» non sono mai l'esatta riproduzione delle ipotesi.

Il gruppo rappresenta così la «situazione» concreta e storica dove la Chiesa si realizza, continuando la logica stessa dell'Incarnazione. Esso fa le sue scelte, esprime uno stile di esistenza, modifica l'interno e si apre verso l'esterno in modo da essere, concretamente, Chiesa-in-situazione-di-gruppo.

In questa ricerca ho bisogno di riferirmi ancora alla dinamica di gruppo e alle discipline complementari, per costruire un progetto corretto, praticabile, espresso secondo i movimenti tecnici dell'esistenza del gruppo. E qui affiorano le preoccupazioni già sottolineate a proposito del primo momento.

La dinamica di gruppo e le discipline complementari non sono mai «neutrali». Non lo sono quando dicono dove stanno i problemi. Non lo sono affatto quando suggeriscono le vie di elaborazione.

Per fare progetti di gestione «matura» (e cioè risignificabile in prospettiva ecclesiale), l'educatore pastorale si trova davanti a un'inquietudine che sembra di difficile soluzione. Da una parte, non può assumere tranquillamente le indicazioni proposte, per non correre il rischio di far proprie anche le precomprensioni degli autori con cui si confronta, se esse sono lontane da quella logica ecclesiale che riconosce normativa. Dall'altra però non può prescindere da questi contributi, perché non ha riferimenti sufficienti nell'ambito ecclesiale. La definizione della vita di gruppo (anche di un gruppo ecclesiale) percorre sempre i sentieri della dinamica di gruppo.

Un'ipotesi ce l'ho, sperimentata in quel clima di rinnovamento che ha segnato ormai il cammino della comunità ecclesiale: possiamo tentare un approccio «misto», di respiro «ermeneutico», come si usa dire.

Il terzo momento chiede all'operatore pastorale il coraggio di assumere i dati delle discipline in questione, con uno sforzo notevole di competenza. Li verifica alla luce di orientamenti ecclesiologicali, trovando una sua collocazione nel pluralismo. E li riscrive in una «sua» dinamica di gruppo: tutta di tipo scientifico-tecnico e tutta ecclesiologicalamente risignificabile.

Questo modo di procedere non è scorretto né è attentato, di stampo

clericale, all'autonomia delle scienze. Lo conferma ormai la più matura riflessione sull'epistemologia della scienza.

Riporto due citazioni, tra le tante: «Il percepire concreto non è distinguibile dal rapporto con cui la soggettività corporea fruisce e stilizza il proprio ambiente. Esso fa tutt'uno con la vita prescientifica che si svolge a livello originario» (M. Merleau-Ponty). «Non appena l'uomo si avvale del linguaggio per stabilire una relazione vivente con se stesso e con i suoi simili, il linguaggio non è più uno strumento, un mezzo, ma una manifestazione, una rivelazione dell'essere intimo e del legame psichico che ci unisce al mondo e ai nostri simili» (A. Ardigò).

Le precomprensioni soggettive e i giochi linguistici che utilizziamo, determinano pesantemente la nostra percezione della realtà e la nostra pretesa trasformatrice.

Questa è l'impresa, tutt'altro che facile, a cui cerco di sobbarcarmi in questo impegnativo capitolo e nel successivo.

2. LA COESIONE COME STILE DI AGGREGAZIONE

Tutti abbiamo fatto esperienza di gruppi al cui interno si sta bene. Le attività sono ben partecipate. Le riunioni procedono ordinate e interessanti. Non c'è bisogno di moltiplicare gli inviti per avere assicurate le presenze. Purtroppo non sono assenti le esperienze contrarie: gruppi pesanti, che sopravvivono a stento, con un indice molto basso di partecipazione.

I primi sono gruppi a forte coesione interna. I secondi ne sono privi.

Non c'è solo l'alternativa tra presenza o assenza di coesione.

Senza un indice alto di coesione il gruppo non esiste come gruppo: perdiamo quindi irrimediabilmente tutti i vantaggi educativi che esso assicura. La coesione può però diventare un idolo, a cui si sacrificano risorse e pretese. Il gruppo funziona benissimo come gruppo, con alta capacità gratificante per i suoi membri e, qualche volta, persino per osservatori abbastanza disincantati. L'obiettivo è stato ottenuto con l'operazione pericolosa di rinunciare a troppe esigenze importanti di ecclesialità.

Quello della coesione è uno dei punti critici della vita di un grup-

po e un punto cruciale di verifica della sua ecclesialità. Va studiato con calma.

Lo faccio, cercando di mettere in pratica quei criteri operativi di cui ho appena parlato. Studio i fatti con attenzione disponibile, raccogliendo informazioni dalle discipline competenti. Li interpreto alla luce di modelli di ecclesialità «in situazione di gruppo». Formulo linee strategiche che siano, in qualche modo, la traduzione, ancora attraverso procedure di dinamica di gruppo, dei modelli normativi assunti.

2.1. Le variabili che influenzano la coesione di gruppo

Incominciamo dalla recensione dei fenomeni: il fatto della coesione di gruppo e le variabili che lo influenzano.

Possiamo immaginare il gruppo come un campo di forze: alcune tendono ad allontanare dal gruppo; altre invece spingono a restare in gruppo. La coesione è come la risultante di queste forze: è l'unione di spirito dei membri del gruppo, proveniente dalla attrazione esercitata su di essi dal gruppo stesso.

Se il gruppo riesce a saturare tutte le attese personali, in esso predominano le forze centripete e risulta molto coeso. Se invece le attese dei membri sono molto lontane dalle possibili risposte, prevalgono le spinte centrifughe, perché resta attivo in ciascuno il bisogno di saturare altrove le proprie attese. Il gruppo così ha un indice molto basso di coesione.

I primi dati da studiare a proposito della coesione di gruppo sono perciò quelli che giocano sul rapporto tra attese personali e risposte di gruppo: l'elenco delle forze che tendono ad allontanare dal gruppo e di quelle che invece favoriscono la partecipazione.

Gli autori che considerano la coesione come una variabile dipendente (come cioè un dato che è influenzabile da altri fattori), ne offrono lunghi elenchi.

Propongo una mia sintesi, costruita mettendo assieme diversi contributi:

- il numero dei membri del gruppo;
- l'orientamento collaborativo o competitivo nei confronti delle decisioni, nella definizione degli obiettivi, nella gestione delle informazioni;

- l'accessibilità o l'irraggiungibilità degli obiettivi di gruppo e il conseguente progressivo avvicinamento o allontanamento da essi;
- la flessibilità o la rigidità delle norme;
- la reazione dell'ambiente esterno al gruppo: isolamento, minaccia, riconoscimento, rifiuto;
- gli atteggiamenti e le condizioni motivazionali delle persone che compongono il gruppo (bisogno di affiliazione, di riconoscimento, di sicurezza; interesse verso ciò che il gruppo garantisce; capacità di confronto e di dialogo; capacità di elaborare e organizzare le diverse appartenenze);
- l'omogeneità o eterogeneità psicologica, sociale, biologica;
- la presenza o assenza di forti alternative esterne;
- l'assimilazione personale degli obiettivi di gruppo;
- il livello di competitività verso l'esterno ed eventuale «punizione sociale» per chi abbandona il gruppo.

Già un elenco così è molto eloquente. Basta infatti un minimo di esperienza sulla vita dei gruppi giovanili per constatare come nella rassegna siano ricordati un po' tutti gli elementi dell'esistenza quotidiana e quei nodi sui quali ci si scontra tanto frequentemente.

La constatazione porta a concludere che la coesione, la sua costruzione e il suo consolidamento in una prospettiva matura sono veramente giocati sul filo dell'esistenza e delle scelte di ogni giorno.

Per evitare il rischio di dimenticare qualcuna delle variabili che influenzano il livello di coesione, si può tentare, come fa qualche autore, di organizzare meglio il tutto attorno ai fattori di riferimento. Il discorso è più generico, ma, in compenso, è più difficile smarrire per via indicazioni preziose.

Tre sono i fattori:

- fattori strutturali: i fattori legati alla particolare situazione di quell'insieme sociale che è il «gruppo» (quelli studiati in genere dalla dinamica di gruppo). L'elenco riportato sopra si riferisce prevalentemente a quest'ambito;
- fattori ambientali: quelli che dipendono dalla collocazione del gruppo in un preciso contesto, dal momento che l'ambiente esterno condiziona notevolmente la vita interna del gruppo. In questo ambito, più che a discipline particolari il richiamo corre verso l'osservazione attenta di quello che si scatena per il fatto che un certo gruppo vive in uno spazio esistenziale e non in un altro;
- fattori personali: quelli legati al livello di identificazione della

persona al gruppo (come sono, per esempio, le motivazioni personali per appartenere al gruppo, il livello di maturità personale e di capacità di interazione interpersonale, la personale capacità innovativa, la capacità di sopportare la conflittualità legata alla pluralità di appartenenze, la dimensione totalizzante del gruppo...). Anche a questo livello le informazioni derivabili da discipline di tipo psicologico vanno collegate all'osservazione attenta in situazione.

2.2. Criteri di ecclesialità e coesione di gruppo

Le variabili che influenzano la coesione di gruppo esercitano il loro influsso nel cuore del rapporto tra attese personali e risposte di gruppo.

Chi possiede una struttura di personalità forte e matura difficilmente si lascia spossessare delle proprie attese per recuperare la gratificazione che il gruppo offre con le sue risposte. Chi invece è in fase di maturazione e chi brancica in una ricerca affannosa di senso e di sicurezze, è disposto a pagare lo scotto della rinuncia alle attese, per fruire delle risposte di gruppo.

Inoltre, come ho appena ricordato, sulle attese personali e sulle risposte di gruppo pesa non solo l'identificazione affettiva al gruppo, ma anche il clima culturale che si respira.

Assicurare la coesione non è quindi un grave problema. Basta scatenare opportunamente la spontanea pressione di conformità, controllando ed eliminando le poche resistenze; e l'obiettivo è facilmente raggiunto.

A una ipotesi del genere viene spontaneo ribellarsi. La figura di educazione che fa da orizzonte della nostra ricerca e l'immagine di Chiesa che sogniamo coprono di sospetto un modo di operare come questo.

Se le persone sono disposte a riformulare le loro attese sulla misura delle risposte di gruppo, sublimando la rinuncia sulla gratificazione che il gruppo offre, non viene scelto un gruppo sulla discriminante dei suoi contenuti, ma sulla capacità che essi hanno di saturare i bisogni di rassicurazione e di gratificazione. La vita di gruppo è centrata così sul gruppo stesso, piegando quasi la responsabilità e la libertà delle persone a questa esigenza superiore.

L'orientamento pone davvero notevoli problemi in ordine alla vita ecclesiale del gruppo.

Ma non basta. A complicare le cose si aggiunge — per fortuna — il fatto che non poche delle variabili elencate sono condizioni impraticabili, educativamente e pastoralmente. Si pensi, per esempio, alla esigenza di un numero molto ridotto di membri, all'omogeneità in un tempo di pluralismo, alla competitività verso l'esterno che riduce l'esigenza ecclesiale della solidarietà e della compartecipazione, ai continui processi di riaggiustamento dell'obiettivo.

Che fare?

Esiste un modello di intervento capace di assicurare un livello alto di coesione senza deprimere la responsabilità, la progettualità, la creatività delle persone e l'inserimento accogliente e promozionale nell'ambiente?

2.3. Un progetto: la coesione tra unità e differenziazione

Prima di suggerire una risposta al problema concreto, dobbiamo metterci d'accordo sul tipo di coesione che vogliamo raggiungere.

È fuori discussione l'importanza della coesione. Ma verso quale coesione canalizziamo gli sforzi?

Non è detto che l'unico modello sia quello presentato abitualmente.

In genere sembra che la coesione esiga l'uniformità di gruppo: tutte le attese personali «coincidono» con le risposte di gruppo e tutte le attività personali sono organizzate e dirette nella logica operativa che il gruppo fa propria.

Senza questa condizione sembra che il gruppo perda di coesione. La diversità progettuale e operativa significa scarsità di coesione.

Sono convinto che sia possibile e necessario costruire un modello alternativo, espresso su un rapporto differente tra unità e diversificazione.

Lo dico a partire dalla figura di Chiesa in cui mi riconosco.

Nella comunità ecclesiale matura non tutti possono fare le stesse cose e soprattutto queste non possono essere prodotte allo stesso modo. Lo proibisce il rispetto della irripetibilità personale e il dovere di accogliere il diverso-da-sé come proposta di arricchimento. Lo impedisce il clima di pluralismo: a prescindere dalla sua valutazione, esso resta un fatto con cui fare i conti.

Questa figura può essere riscritta dentro il gruppo. Nonostante l'impressione contraria, il **gruppo può permettere esperimenti inte-**

ressanti al riguardo e può controllare le tensioni che la scelta inevitabilmente scatena.

L'unità è richiesta (un germe che va progressivamente consolidandosi) attorno a un minimo di convergenza sui valori di fondo e sugli obiettivi dell'esercizio della comune corresponsabilità. Essa si costruisce così attorno alla condivisione, dialettica e progressiva, di un nucleo di significati e di valori operativi che rappresentano il progetto del gruppo, nel frammento di spazio e di tempo in cui è presente.

La diversificazione è invece la traduzione operativa di questo progetto condiviso. Si tratterà di una diversificazione molto ampia, perché sostenuta dalla responsabilità e dalle sensibilità personali, dai compiti e dalle urgenze, da quel concreto quotidiano in cui prende corpo il progetto e su cui si riformulano valori e obiettivi.

In questa ipotesi, unità e diversificazione sono in reciproco riferimento: l'unità si concretizza nella diversificazione e le diverse operazioni trovano un punto di raccordo e di verifica sui valori costitutivi dell'unità. Si rifiutano così due modi riduttivi di pensare all'unità: una unità ridotta al minimo, fatta più di dichiarazioni che di vissuto o, al contrario, la pretesa di una unità assicurata su qualcosa di totalizzante, che spegne ogni possibilità di diversità. Nel primo caso trova spazio la diversificazione, ma a scapito della convergenza, perché essa è giocata su dati così esigui da risultare inconsistente. Nel secondo caso si brucia la diversificazione, trasformando la necessaria unità in una piatta uniformità.

La soluzione di questo conflitto non sta nel «giusto equilibrio», incapace di cogliere la radice dei problemi; ma nell'invenzione di un modello alternativo. Nel gioco tra unità e differenziazione, la coesione è diventata una figura ideale di gruppo, un modello di gruppo in azione.

2.4. La coesione come aggregazione

È tempo di ritornare al concreto.

Penso a un modello di gruppo così. E mi chiedo: cosa si può fare per favorire la sua capacità aggregativa? Aggregazione è, in ultima analisi, la forza di identificazione che si sprigiona da un gruppo coeso, quella forza che lo costituisce come luogo dotato di carica propositiva al servizio della crescita della persona, per aiutarla a modifi-

care gradualmente la sua identità e i valori in cui si riconosce, nel confronto con gli altri, in e attraverso il gruppo.

Per rispondere va progettato un itinerario educativo, coerente con il modello teorico che abbiamo elaborato. Nella mia ipotesi, tappa dopo tappa, il gruppo giovanile procede da una coesione realizzata attorno a rapporti primari e a obiettivi a forte risonanza emotiva, verso una coesione assicurata dalla condivisione, impegnata e aperta, di valori.

2.4.1. Tutto può servire per fare aggregazione

Nella vita di un gruppo tutto può servire per iniziare il processo di aggregazione. Ogni suggerimento, a questo proposito, può essere dato solo a titolo di esempio. Così può essere ottimo punto di partenza l'incontro spontaneo attorno a interessi, come può costruire aggregazione la semplice ricerca di stare assieme come reazione all'anonimato e alla disgregazione.

Questa tappa è già intervento educativo: presenza di un educatore accorto che accoglie la realtà, consapevole che essa si porta dentro germinalmente una tensione di maturazione. Il suo servizio consiste nel favorire la crescita spontanea, sostenendo i primi difficili passi e immettendo stimoli di sviluppo.

Per esigenze di concretezza suggerisco alcune modalità di questo servizio educativo.

Prima di tutto è indispensabile dare al piccolo o grande obiettivo che ha suscitato l'aggregazione, una chiara e condivisa risonanza collettiva.

Certamente ogni obiettivo ha una risonanza collettiva; spesso però può essere così stravolto da diventare individualista e alienante. In questo caso minaccia la vita del gruppo, perché non permette la convergenza verso ciò che caratterizza il gruppo stesso: il senso del «noi» e la gratificazione che esso produce. L'obiettivo va perciò come «umanizzato»: restituito alla sua giusta dimensione collettiva. Essa non è un'aggiunta dall'esterno, ma la riscoperta più profonda e intensa della verità delle cose.

È poi importante far acquisire «prestigio» all'obiettivo, perché solo quando esso possiede un suo fascino, è in grado di creare convergenza attorno a sé. Anche a questo livello, il servizio educativo consiste nel ridare quel vigore che le cose già possiedono e che lunghi periodi di decantazione hanno annebbiato e svilito. Il fascino può

scatenare le dimensioni emotive o irrazionali dei giovani e quindi svuotare la ricchezza personalizzante del gruppo. Ma il rischio opposto è più grave: senza fascino non c'è aggregazione.

Infine, è importante sollecitare il gruppo a cercare veramente quello che dice di cercare a parole. Le maschere e gli stereotipi possono trascinare i membri del gruppo a grosse parole, a pretese affascinanti, sotto il cui velo si mistifica invece il disimpegno e l'egoismo.

2.4.2. *L'intervento di contrappeso*

L'educatore non ha solo il compito di far emergere quanto già c'è. Ha anche la responsabilità di «proporre»: di integrare quanto è carente.

L'aggregazione è duratura e maturante solo se il gruppo sa dosare bene efficienza e gratificazione. Una gratificazione senza efficienza è alienante e mistificante; un'efficienza senza gratificazione riproduce esattamente la logica della «catena di montaggio».

Sulla misura del gruppo giovanile attuale, questa esigenza significa riportare nel gruppo un corretto dosaggio di «personale» e «politico», di «festa» e di «impegno», di cose fatte e di celebrazione festosa per quello che si è fatto, di realismo e di speranza, di confronto e di interiorizzazione, di tempo forte e di quotidiano: di gruppo e di vita reale, in una parola.

2.4.3. *Coesione nella condivisione di un progetto*

Lo spazio privilegiato su cui produrre aggregazione è la condivisione di un progetto: un insieme di valori organizzati in modo operativo e orientati globalmente a innescare processi di liberazione. Gratificazione ed efficienza trovano un adeguato punto di condensazione proprio dentro questo progetto.

Se il progetto è ampio e articolato, esso permette un reale pluralismo di interessi e di attività. Può essere condiviso consapevolmente anche tra giovani che realizzano la loro presenza nella storia in modi diversificati. Il gruppo non chiede il «tempo pieno» al suo interno, ma si proietta progressivamente verso la storia e la vita di tutti.

L'aggregazione non è tranquillo possesso, ma tensione dinamica. La prassi infatti allarga l'ambito della riflessione e immette nella vita di gruppo stimoli sempre nuovi, capaci di sollecitare in avanti.

L'aggregazione non è più giocata tra il polo dell'efficienza o quello

della gratificazione. Il giovane maturo non le cerca nel gruppo (o solo nel gruppo), perché sono dimensioni dell'esistere storico di ogni uomo, che vanno cercate, prodotte, condivise nella vita, nella storia. Nel gruppo cerca la ricomprensione del senso della propria esistenza e il sostegno per giocarla nella promozione degli altri. Cerca, cioè, il supporto alla sua identità.

2.5. **La coesione per la formazione**

Coscientizzazione sul valore ricercato e confronto sui valori carenti fanno del gruppo un luogo in cui i giovani riescono a definire la propria identità: incontrano proposte, le accolgono e le collocano in modo riflesso nel quadro dei significati fondamentali dell'esistenza.

La coesione si pone, nel gruppo, al servizio della formazione.

2.5.1. *Quale formazione*

Formazione è oggi parola magica.

Da molte parti sale l'invito a una maggiore attenzione alla formazione, a esigenze di formazione permanente, alla necessità di riqualificazione, acquisendo competenze nuove.

Le istituzioni impegnano capitali ingenti nei processi di formazione dei propri membri.

Quando una espressione è utilizzata troppo o quando si preoccupano di una realtà persone e istituzioni collocate in ambiti e orizzonti molto diversi, viene il sospetto che sotto la stessa espressione si nascondano realtà molto differenti.

Nel caso della formazione, troppi fatti confermano il sospetto.

Formazione è stabilizzazione della struttura di personalità attorno a un quadro di valori. Stabilizzare la propria struttura di personalità significa costruirsi un'identità sicura e articolata.

Quello dell'identità è il problema cruciale di ogni persona.

Una persona è matura quando possiede una identità abbastanza stabilizzata. Il gruppo favorisce la formazione delle persone che lo compongono, perché, attraverso la forza della coesione, aiuta a consolidare in esse la personale identità.

L'identità è come un elaboratore molto complesso, a partire dal quale ciascuno codifica e organizza i diversi stimoli che gli provengono dall'interno e dall'esterno di sé in un sistema organico di valori.

Attraverso l'identità la persona si lega al suo mondo, interiore ed esteriore, in modo responsabile e critico.

I valori attorno cui costruiamo la nostra identità non li recuperiamo da un deposito, terso e protetto, e neppure li ereditiamo dalla nascita. Essi sono diffusi nel mondo quotidiano, con tutte le tensioni e le difficoltà di cui esso è segnato. Li assumiamo per confronto e per educazione.

L'identità funziona come da «filtro» rispetto a questi stimoli e si costruisce progressivamente attorno ai valori che lasciamo filtrare e che decidiamo di fare nostri, più o meno consapevolmente. Essa è quindi il frutto dello scambio tra la nostra storia personale e i contributi forniti dall'esterno, che scrivono questa stessa storia.

2.5.2. Costruire l'identità dal silenzio dell'interiorità

La costruzione dell'identità è un fatto personale e sociale nello stesso tempo. Dipende cioè da una fatica che ha nella persona l'unico protagonista ed è legata intensamente al tessuto sociale in cui la persona si esprime e al suo influsso e condizionamento.

Il gruppo, in forza della coesione assicurata, ha una sua identità. Il lettore attento ricorda che, nella definizione di gruppo, ho parlato di «memoria collettiva». Questa identità-di-gruppo è al servizio dell'identità personale, in un tempo di pluralismo e di frammentazione.

La «memoria collettiva» sostiene e incanala l'identità personale. Per questo il gruppo fa formazione.

Il rapporto tra la dimensione collettiva e quella personale è tutt'altro che tranquillo. Le riflessioni appena fatte lo confermano, almeno implicitamente.

A conclusione del cammino sulla coesione, toccando ormai la soglia della formazione di gruppo, diventa urgente definire questo rapporto, verificando come entrano in gioco e come si integrano nella costruzione dell'identità le componenti personali e quelle sociali.

Anche a questo proposito le posizioni sono assai differenti: si va dalla semplice socializzazione (dove predomina l'influsso sociale e collettivo) a uno strano individualismo che cerca di isolare la persona per proteggerla meglio dai condizionamenti sociali.

Propongo una ipotesi precisa, coerente con il modello globale di gruppo e di esperienza ecclesiale a cui mi riferisco continuamente: una persona è matura quando costruisce la sua identità nel silenzio dell'interiorità.

Il gruppo dà i materiali per l'identità. La qualità della costruzione è tutta personale, nel grembo del gruppo.

Ci diciamo «chi siamo» e «chi ci sogniamo» in quello spazio intimità e personale dove siamo sempre inesorabilmente soli e poveri. Lì ci ritroviamo senza le cose, i titoli, le sicurezze e gli idoli che ci danno conforto e sembrano tanto preziosi per dire a tutti chi siamo.

In questa prospettiva la scelta fondamentale dell'esistenza si misura con quell'evento che la mette inesorabilmente in crisi e che, però, non riusciamo proprio a esorcizzare: il confronto con la morte.

La morte ci lascia senza le cose: dunque senza identità, se l'abbiamo costruita sulle cose. Un'identità dall'interiorità resiste invece al vento della morte. Nasce nel distacco quotidiano e progressivo, che anticipa quello della morte.

Questa è l'identità adulta: una identità che viene dal silenzio dell'interiorità, dove tutte le voci risuonano interessanti, ma dove nessuna può pretendere di darci quella ragione per vivere e per sperare di cui abbiamo ardente bisogno.

Per costruire così la nostra identità abbiamo bisogno di confronto, di dialogo serrato con tutti. Riconosciamo il peso qualificante della dimensione sociale dell'esistenza. Tutto però come «momento» per acquisire valori e competenze che siamo poi chiamati a far nostri, dopo averli valutati e verificati, in uno spazio di silenzio e di solitudine interiore, che assomiglia moltissimo a quello a cui la morte ci consegna.

2.5.3. L'identità collettiva per quella personale

Per raggiungere una meta tanto impegnativa, anche il gruppo, in quanto gruppo, è chiamato a verificare i processi attraverso cui consolida la sua identità collettiva.

Tre preoccupazioni interagiscono reciprocamente nella vita del gruppo e nel compito che qualche membro si assume di animarla verso la sua maturazione.

La costruzione dell'identità si realizza in modo processuale: è un cammino, lento e continuo, che non ha termine se non quando il gruppo conclude la sua esistenza, dissolvendosi in una realtà nuova.

In questo cammino l'identità è frutto di un confronto che apre all'incontro. Certamente, il gruppo è chiamato a possedere un suo quadro di valori sufficientemente stabilizzato: altrimenti non c'è confronto, ma tradimento. E non si può immaginare qualcosa che con-

tinui, perché manca la radice. La stabilizzazione dell'identità non produce reattività rispetto al «diverso», ma capacità di dialogo, disponibile e critico; sollecita a rivedere le posizioni acquisite, sa aprirsi verso quello che non è ancora stato sperimentato: piace al gruppo e ai suoi leaders ciò che ha sapore di futuro, anche se, per forza, mette un po' in crisi.

Infine, l'identità, conquistata e consolidata, si misura continuamente sull'impegno. Nella prassi, il gruppo dice a se stesso, come collettività, e sui suoi membri, «chi è» e «in che cosa crede».

Quello della prassi è un altro nodo problematico dell'ecclesialità di gruppo, pieno di incognite e tranelli. Ne parlo esplicitamente nel paragrafo seguente.

3. LA PRASSI DEL GRUPPO ECCLESIALE

Affronto un secondo nodo problematico nella vita dei gruppi ecclesiali. L'ho intitolato con una formula un poco generica: la prassi del gruppo ecclesiale.

Il titolo va precisato.

Nell'ipotesi che un po' alla volta ho delineato, il gruppo è mediazione di esperienza ecclesiale non solo perché è il luogo concreto in cui i giovani incontrano l'evento ecclesiale, ma anche perché nel gruppo essi sono Chiesa in azione. Fanno esperienza di Chiesa non in modo strumentale ma esistenziale: sperimentano l'appartenenza ecclesiale vivendo la Chiesa.

Questa constatazione pone immediatamente al centro una esigenza di forte respiro educativo: il gruppo ecclesiale è impegnato ad aprirsi verso l'esterno, per trasformare la realtà secondo il progetto di esistenza in cui si riconosce.

Questa esigenza non è tipica solo dei gruppi ecclesiali. Ogni gruppo si apre verso il suo esterno. L'ambiente che lo circonda è una componente della sua vita, anche quando magari non ne ha nessuna coscienza e si rinchioda, timoroso, dentro i confini ristretti della sua esistenza.

In questo rapporto tra la vita interna del gruppo e il contesto che l'avvolge, ogni gruppo dice a se stesso chi è, sollecita gli altri a constatare la sua esistenza e, in qualche modo, cerca di trasformare

l'esistente secondo i modelli che all'interno riscuotono consenso e prestigio.

Lo fa ogni gruppo, per evidenti ragioni di sopravvivenza.

Lo fa il gruppo ecclesiale per una consapevolezza urgente di responsabilità vocazionale.

Chiamo il processo e i fenomeni connessi con il termine generale di «prassi» di gruppo.

Con la coscienza sociale che abbiamo ormai maturato, è facile constatare quanto questa prassi abbia risonanza «politica». Nel rapporto con l'esterno il gruppo tocca infatti problemi di potere; mette in circolazione informazioni e cerca di controllarne contenuti e percorsi; produce (almeno sul piano delle intenzioni) ipotesi di strutture alternative e si scontra con quelle esistenti; dialoga con persone, segnate da responsabilità di differenti livelli. Vive insomma una chiara esperienza politica. La prassi del gruppo è sempre, di conseguenza, una prassi politica, nel senso più ampio del termine.

Basta una ricognizione attenta del vissuto dei gruppi giovanili e della sua formulazione riflessa nei testi di dinamica di gruppo per constatare gli enormi problemi connessi con questa esperienza.

Davvero, quello della «prassi» è un nodo qualificante dell'ecclesialità di gruppo. Non è necessario ritornare ai tempi in cui la politica spaccava i gruppi e scatenava le reazioni dei responsabili delle comunità ecclesiali.¹ In espressioni meno vistose, le difficoltà attraversano anche questa nostra stagione più tranquilla.

Ci pensiamo con calma, percorrendo lo stesso itinerario logico tracciato all'inizio del capitolo.

3.1. Il gruppo in azione: problemi e tendenze

Lo studio della dinamica di gruppo e il confronto con il vissuto dei gruppi giovanili permettono di tracciare la mappa delle linee di tendenza e dei problemi che investono l'esistenza dei gruppi impegnati in una prassi verso l'esterno.

3.1.1. Il tempo della grande illusione

Molti testi di dinamica di gruppo mettono in risalto una tendenza diffusa nei gruppi primari. Essi sono portati a creare identifica-

¹ Ho fatto qualche cenno a queste situazioni quando ho raccontato, nel primo capitolo, la storia recente dell'associazionismo giovanile ecclesiale.

zione al gruppo stesso, sognato e sperimentato come un essere vitale, capace di soddisfare ogni attesa affettiva. Per consolidare questa illusione, i membri sono disposti a sacrificare tutti i desideri e tutti i progetti. La fatica di passare all'azione aprirebbe infatti al conflitto e all'angoscia: conflitto richiesto dalla costitutiva ambiguità del reale e angoscia che scaturisce quando si ammettono gli ostacoli che si frappongono alla loro soddisfazione.

Nel gruppo si scatena così la grande illusione di aver finalmente trovato l'oasi felice, dove godere ogni conforto e dove essere difesi da ogni vento di tempesta.

Ci si illude di poter vivere senza capi, senza leggi, con progetti continuamente riformulabili, scritti nel linguaggio della poesia e del sogno.

In questa tipologia possono facilmente rientrare anche i gruppi giovanili ecclesiali. Essi infatti aggregano sulla dimensione formativa e operano prevalentemente attraverso la riflessione, la ricerca e il confronto per assicurare meglio il processo educativo. Sono quindi gruppi molto centrati sulla funzione gratificante del gruppo. Il gruppo rifiuta il confronto con la realtà e si chiude nella spirale involvente di una illusoria gratificazione. La maturità ecclesiale è minacciata così dalla carenza di progettualità.

Anche su di essi, inoltre, preme quella esigenza di intensi rapporti primari e la pretesa di non avere altro scopo che di vivere assieme e di trovarsi bene, che investono l'attuale condizione giovanile.

La stessa esperienza religiosa può essere vissuta come una proiezione rassicurante verso un luogo diverso da quello della nostra difficile situazione quotidiana.

3.1.2. *La crisi del primo impegno*

Alcuni gruppi cercano di superare questo modello paradisiaco e si buttano all'azione. Nuove difficoltà affiorano all'orizzonte in un ambito, come è quello della prassi, centrale per l'ecclesialità sostanziale del gruppo.

Siamo di fronte a uno dei dati più inquietanti nella vita dei gruppi giovanili ecclesiali. Le preoccupazioni nascono dal fatto che la cattiva gestione dei problemi produce esiti che, a prima vista, potrebbero essere interpretati come sintomi di «buona salute».

Studio il problema, con uno sguardo che scorre dalla letteratura sull'argomento al vissuto dei gruppi giovanili ecclesiali, in tre mo-

menti: cerco prima di tutto di comprendere cosa sta alla radice della eventuale situazione di crisi; quali sono i suoi esiti spontanei; il riflesso sulla stessa esperienza religiosa.

3.1.2.1. IL DIFFICILE RAPPORTO TRA IDENTITÀ E RILEVANZA

Ho già ricordato, aprendo il paragrafo, che la prassi del gruppo ecclesiale è sempre «politica». Richiede di conseguenza strumentazioni adeguate, per leggere l'esistente e per progettare una sua trasformazione.

Dove rintracciare questi «materiali» strategici?

Il gruppo è una realtà che esiste prima e indipendentemente dalla sua finalizzazione ecclesiale. Rappresenta una esperienza che appartiene a coloro che la vivono. Ed è oggetto di analisi e di progettazione da parte di scienze da assumere nella loro autonomia e consistenza.

Il gruppo ecclesiale, quando progetta interventi al suo interno e verso l'esterno, è costretto a utilizzare una di queste elaborazioni scientifiche, selezionandola tra le tante a sua disposizione nella vasta letteratura.

Può assumere modelli dotati di una logica interna che lo spiazza di fatto rispetto all'ecclesialità normativa che deve esprimere o rispetto agli orientamenti culturali diffusi nel contesto in cui è presente. In altre parole è possibile organizzare la propria vita e prassi in modo da ridurre o vanificare l'ecclesialità. Oppure è ipotizzabile una vita di gruppo, coerente con le esigenze dell'ecclesialità, ma lontana e staccata dai dinamismi sociali e culturali.

Quando predomina la prima ipotesi, il gruppo soffre di crisi di identità. Fatica a esprimere la sua ecclesialità e fatica a farsela riconoscere formalmente. Anche se la vita interna sembra fluente e la prassi efficace, la crisi di identità ecclesiale apre verso una sua progressiva emarginazione.

Questa è la storia di molti gruppi ecclesiali, attenti, nel recente passato, alla riscoperta e alla passione politica. Per assicurare consenso, prestigio e incidenza, si sono autodefiniti su opzioni troppo legate alle logiche dominanti. E sono entrati in crisi. Contestati dai responsabili della vita ecclesiale, progressivamente si sono accampati ai margini della Chiesa, con la speranza di diventare una chiesa alternativa.

Altri gruppi, invece, per salvare la loro ecclesialità nella mischia del pluralismo e della secolarizzazione, si sono arroccati, chiudendo-

si in difesa. Hanno assunto una dinamica culturale superata e insignificante. La loro ecclesialità è formalmente indiscutibile; ma purtroppo è minacciata di integrismo, non ha peso sociale e non esprime una «buona notizia» in situazione. Questi gruppi soffrono così una intensa crisi di rilevanza.

La crisi di identità o di rilevanza può investire ogni aspetto della vita dei gruppi. La minaccia è però particolarmente incombente quando il gruppo decide i tratti della sua azione sociale.

3.1.2.2. PER SUPERARE LA CRISI SENZA SANARLA

Il gruppo non può vivere in situazione di crisi. Si sfascerebbe o resterebbe tanto malconco da non poter produrre più nulla di buono per la maturazione dei suoi membri.

Dalla crisi si può uscire cercando di affrontarla di petto alle sue radici o trovando un rimedio, a carattere sublimatorio, che serve solo ad addormentarla.

La seconda soluzione è la più facile, in un tempo come il nostro. Il gruppo si inventa così un nuovo principio di sopravvivenza: le energie, che dovrebbero essere canalizzate nei compiti, sono invece progressivamente impegnate nello sforzo di autoconservazione.

Sembra che la vita scorra tranquilla, nonostante le crisi. Si è prodotto invece solo un processo pericoloso di sublimazione: gli ostacoli non sono stati superati, ma solamente rimossi.

Generalmente sono tre gli atteggiamenti che permettono al gruppo di sopravvivere nonostante la crisi diffusa: la dipendenza, l'aggressività, l'utopismo.

L'atteggiamento di dipendenza è legato al tentativo di recuperare sicurezza mediante l'accettazione di dipendere supinamente da qualche leader, interno o esterno al gruppo, oppure dal proprio passato, considerato come particolarmente glorioso e affascinante.

Attraverso atteggiamenti di aggressività si cerca di rimuovere lo stato di crisi lanciandosi contro cose e persone da cui ci si sente minacciati, oppure assumendo una reazione, dura e continua, verso l'esterno.

La sicurezza può essere anche recuperata proiettandosi continuamente verso un domani radioso, sempre irraggiungibile, e per questo utopico. Qualche volta questo atteggiamento assume anche i toni di un idillio a sfondo sessuale.

3.1.2.3. UNA MINACCIA ALLA STESSA ESPERIENZA RELIGIOSA

Basta uno sguardo sul panorama dei gruppi ecclesiali per constatare come questi rischi siano tutt'altro che remoti. Dipendenza, aggressività, utopia risuonano facilmente nell'esistenza cristiana. Sembrano le caratteristiche più raffinate del gruppo ecclesiale impegnato.

Rileggendo le cose in termini attenti e critici, ci si accorge però che tra il modello evangelico e quello evocato da queste considerazioni c'è una profonda insanabile differenza. Nell'esistenza credente siamo sollecitati a riconsegnarci a Chi, fuori di noi, è la fonte gratuita e interpellante della nostra speranza e del nostro impegno. Nel gruppo, catturato da questi atteggiamenti sublimatori, la ragione è invece il gruppo stesso, ripiegato sulla propria storia.

Qui si colloca la catechesi, la sua funzione, lo stile in cui si realizza, i contenuti che fa circolare, i modelli verso cui cerca il consenso.

3.2. Una proposta alternativa

Abbiamo accumulato una serie di informazioni. Ci hanno aiutato a comprendere meglio il problema che stiamo dibattendo. In questa ricerca ci siamo accorti che il gruppo ecclesiale attraversa le stesse difficoltà degli altri gruppi. La sua speciale collocazione non solo non lo sottrae dai conflitti, ma in un tempo di pluralismo e di crisi li può aumentare e rendere più drammatici.

Se ne può uscire solo elaborando un modello di azione attento alle esigenze della dinamica di gruppo e, nello stesso tempo, molto fedele alla fondamentale ispirazione credente ed ecclesiale.

Anche in questo contesto, infatti, se prendiamo sul serio il gruppo come luogo di formazione e di esperienza ecclesiale, siamo costretti a constatare che non possiamo riservargli solo una funzione strumentale e sussidiaria. Dobbiamo invece riconoscergli un peso importante nella formulazione stessa dei contenuti della fede.

Non è praticabile perciò né l'ipotesi di mantenere gli eventuali effetti indesiderati in limiti sopportabili, né il tentativo di censurare le logiche di gruppo senza snaturarlo. È necessario invece elaborare alternative che dicano il nuovo nel linguaggio tipico del gruppo e realizzare quella capacità critica che sollecita a prendere eventuali distanze nel nome delle esigenze più radicali dell'esperienza ecclesiale, nel cuore stesso della implicazione.

Chi ci ha provato, sa che non è facile. Non ci sono però alternative, se non si vuole insabbiare i grandi progetti negli atteggiamenti pericolosi che ho analizzato nella pagine precedenti.

Per aiutare i gruppi che hanno voglia di provarci, formulo una proposta su tre linee generali di intervento:

— un confronto continuo e disponibile verso le provocazioni dell'esterno,

— la scelta di atteggiamenti alternativi a quelli «sublimatori», appena denunciati,

— un modo cristiano di vivere anche l'impegno per la vita: le celebrazioni della fede.

Il gruppo ecclesiale diventa così fedele alla sua identità non solo perché annuncia il suo Signore, celebrando nella Chiesa la sua offerta di vita e diffondendo attorno a sé i segni anticipatori di questa speranza; ma soprattutto perché, articolando i due compiti in un progetto unitario di presenza, gioca la sua ecclesialità in una prassi produttrice di vita nuova e nella celebrazione credente di questa prassi.

3.2.1. «Decentrati» verso la vita

Un gruppo si mette a pensare e a progettare, perché i suoi membri si sentono inquietati da problemi a cui vogliono trovare risposte adeguate. Alle prese con problemi irrisolti, il gruppo va in crisi di sopravvivenza o reagisce scatenando atteggiamenti sublimatori.

Spesso i problemi che ci premono addosso sono problemi veri e reali.

Qualche volta, purtroppo, sono problemi falsi.

Possono essere falsi per differenti ragioni: o perché ce li siamo proprio inventati, forse per eccesso di zelo; o perché rappresentano qualcosa che non ha radici solide; o perché sono solo di una fetta di gente, alle prese con i propri problemi per non accorgersi di quelli gravissimi che attraversano l'esistenza dei più.

L'aggettivo «falsi» va preso quindi con beneficio d'inventario. Ma non può certo tranquillizzare.

Non mi interessa il modo di risolverli. Mi sta a cuore, prima di tutto, la qualità dei problemi. Quando essi sono autenticamente «veri», allora è più facile immaginare soluzioni corrette.

Per discernere tra quelli veri e quelli falsi, il criterio è il riferimento a Gesù di Nazaret e alla esperienza che i suoi discepoli hanno avuto di lui.

Gesù si proclama per la vita (*Gv* 10,10). In genere, non si preoccupa di precisarla con aggettivi, che possono avere sapore riduttivo. Quelli che usa sono «piena» e «abbondante». I problemi veri sono quelli che nascono attorno alla vita.

Ma di quale vita si tratta? Il Vangelo ci riporta alla quotidianità: la vita è quella di tutti i giorni, dove la donna perde una moneta preziosa e la pecora scappa dall'ovile come il ragazzo, assetato di libertà e di avventura, dove la festa sta per finire per mancanza di vino o il ritorno verso casa si fa triste per il tormento della fame.

Il gruppo ecclesiale risolve i suoi problemi nella misura in cui riesce a «decentrarsi» verso i problemi che riguardano la «vita» di tutti, soprattutto di coloro a cui è stata più violentemente sottratta.

L'impegno per la vita e la sua promozione si traduce in gesti concreti. Si fa vera prassi «politica». Come realizzare questo servizio impegnativo per la vita?

Dando voce al vissuto di molti gruppi ecclesiali, faccio una proposta con la preoccupazione di tracciare una specie di itinerario metodologico di azione per la promozione della vita.

3.2.1.1. SCOPRIRE LA REALTÀ

L'attenzione alla vita è una cosa seria e tutt'altro che facile. Richiede la capacità di guardarsi d'attorno in modo disponibile e utilizzando le strumentazioni adeguate.

La realtà non è eloquente di per sé. Va compresa e interpretata: i fatti diventano materiale politico, quando sono compresi in tutta la loro portata.

Si tratta di compiti impegnativi per il gruppo che in genere frapone alla realtà le sue norme, come chiave di lettura e di interpretazione.

Sul modo di controllare la pressione di conformità, scatenata dalle norme, ho già parlato. Mi limito, in questo contesto, alla seconda questione: la capacità di confronto corretto con la realtà. Essa è assicurata da alcune condizioni operative:

— Il primo passo consiste nella scoperta della dimensione sociale della realtà. Bisogna capire cioè che viviamo in un mondo che ha una sua struttura sociale, in cui ogni persona trova la sua collocazione, legata a molti fattori che spesso superano le sue possibilità di intervento. Il sociale preesiste al personale, nella realtà. L'esistenza urna-

na è sempre un'«esistenza sociale»: la persona è una libertà non alienabile, ma essa è nello stesso tempo misurata con altre libertà, in molteplici strutture sociali.

— La realtà, nella sua strutturazione sociale, ha sempre una dimensione politica. I fatti coinvolgono un progetto d'uomo, un modo di gestire il potere, un certo tipo di partecipazione, un'immagine globale di società. L'insieme dei rapporti sociali può favorire un progetto di promozione personale e collettiva, oppure, al contrario, instaurare rapporti di alienazione e di sopraffazione.

La scoperta della realtà diventa piena, perciò, quando dalla constatazione della rilevanza sociale in essa presente si passa alla valutazione del suo volto politico.

— La lettura della realtà, nella misura sociale e politica, richiede la capacità di utilizzare strumenti tecnici di indagine. In gioco ci sono forze e condizionamenti a livello strutturale che altrimenti sfuggono allo sforzo di comprendere la realtà.

Gli strumenti di lettura non sono certamente neutrali. L'ho ricordato molte volte proprio in merito alla stessa dinamica di gruppo. Il loro uso non può essere assolutizzato, con una falsa pretesa di scientificità a priori. Diventa importante vivere il riferimento alla realtà all'interno di una difficile dialettica: la collocazione decisa del gruppo, da una parte, per capire veramente le cose al di là delle facili emergenze superficiali; e l'impegno, dall'altra, di superare ogni forma di manipolazione che proviene dalle ideologie (dominanti o alternative, non importa).

3.2.1.2. INTERVENIRE SULLA REALTÀ

La scoperta della realtà, nella sua dimensione sociale e politica, non può lasciare indifferenti. Esige che si intervenga concretamente e fattivamente verso la promozione totale dell'uomo e di tutti gli uomini. Si tratta di una vocazione di fondo, di un orientamento di vita che dà senso al progetto personale e determina l'impegno con cui vivere la propria vocazione professionale concreta. Il gruppo vive l'impegno a titolo di gruppo e come sostegno per le scelte personali.

Non bastano di certo le affermazioni di principio. Non posso però dire ciò che va fatto con la stessa concretezza con cui è chiamato a pronunciarsi ogni gruppo.

Suggerisco alcune linee generali.

La dimensione culturale — In primo luogo è importante sollecitare i gruppi alla riscoperta della dimensione culturale anche nella prassi politica.

Siamo in un tempo di incertezza e di crisi, in cui sembra smarrita la carica di fiducia e la spinta utopica. Per ricuperarla, i gruppi giovanili sono chiamati a favorire aggregazioni di tipo culturale, alla elaborazione di strategie per la soluzione dei problemi immediati e di quelli a più largo respiro, alla faticosa invenzione di spazi di incontro e di confronto.

Il gruppo che si impegna a fare cultura in questa prospettiva, vive una reale esperienza politica, perché è costretto a entrare in contatto con le forze sociali presenti sul territorio in cui esso opera. Sorgono così canali di comunicazione e di verifica che abilitano a un modo rinnovato di progettare l'azione politica.

Il gruppo assolve il suo compito educativo e politico: diventa momento di informazione e di sensibilizzazione; fa opinione; prende posizione sui problemi; crea tempi di studio e di riflessione; si qualifica progressivamente.

Sono molti gli interventi possibili in quest'ambito: il cineforum, il teatro, lo spettacolo musicale, le tavole rotonde, i dibattiti su tematiche di interesse giovanile.

Ricordo ancora il servizio di volontariato agli emarginati, agli anziani, la solidarietà con i poveri e il terzo mondo, l'impegno per l'educazione dei più piccoli e gli interventi di animazione.

In queste attività il gruppo mette le basi per una adeguata e maturante crescita nel politico. E scopre, dal vivo della propria esperienza, che la trasformazione sociale, a cui mira la politica, è frutto di una trasformazione delle diverse dimensioni dell'esistenza umana. Si diventa consapevoli del ruolo politico che hanno il consolidamento di valori personali autentici, la creazione di processi culturali alternativi e la elaborazione di nuove esperienze che rimettano in discussione gli schemi attuali delle strutture sociali.

Educare alla decisione e al cambio — Un'altra esigenza importante è data dalla necessità di educare nel gruppo alla decisione, al controllo, alla gestione del cambio.

Spesso nell'educazione e nella prassi politica si è tentati di procedere con un riferimento alla realtà fatto di categorie semplicistiche,

a risonanza moralistica, generiche e scontate. Questa mentalità complica molto la possibilità di un inserimento attivo e critico nel cuore dei problemi. C'è un lungo cammino da percorrere per abilitarsi a sapere elaborare analisi accettabili sul piano culturale e politico.

Lo stesso si può ricordare a proposito della educazione alla decisione. Troppi gruppi funzionano solo perché tutto viene deciso in un ambito ristretto. In essi i giovani sono progressivamente abituati a consumare proposte e servizi, senza poter esercitare alcuna presenza attiva e critica nella loro elaborazione.

La capacità di decidere comporta anche una funzione di controllo. Non basta analizzare, decidere e programmare; occorre anche saper verificare i risultati delle iniziative promosse dal gruppo e di quelle, ecclesiali o sociali, in cui il gruppo risulta coinvolto. L'abitudine al controllo non è facile. L'interesse per la verifica si può spegnere gradualmente, perché l'esercizio del controllo richiede l'assunzione di nuove informazioni, la resistenza all'usura dell'emotività, il contatto con esperti, la progressiva qualificazione personale e di gruppo.

Ricordo inoltre una questione molto scottante: la «gestione del cambio».

È politicamente capace solo colui che è lucido nella comprensione e nel controllo dell'itinerario che porta alle decisioni politiche e alla realizzazione di quelle approvate. Basta pensare al necessario compromesso richiesto per approdare a decisioni condivise, nell'ambito del pluralismo diffuso. L'arte di comporre le forze, di far approdare posizioni diversificate verso una prospettiva nuova, accettate da tutti, sta poco di casa anche nelle istituzioni ecclesiali. Troppo spesso prevale una rigida fedeltà ai principi astratti; o si accentuano i giochi di maggioranze e minoranze, incapaci di farsi interrogare dalle proposte delle controparti. Anche gli esclusi preferiscono spesso i gesti di rottura che non impegnano nella fatica intelligente e paziente di ricomporre le tensioni e di approdare a nuove prospettive.

Strumenti concreti — La traduzione sul piano della prassi quotidiana di questo doppio orientamento operativo richiede la scelta di una strumentazione adeguata e di strategie coerenti.

Ecco una proposta, che funziona solo a titolo di esempio, di attività concrete che il gruppo può programmare e a cui il gruppo può aderire:

— il contatto (sempre critico e sempre finalizzato all'educazione) con uomini politici capaci di narrare la loro autobiografia;

— la proposta di modelli concreti di sbocco (nel partito, nel sindacato, nell'attività sul territorio, nella professionalità ordinaria...) per mostrare il ventaglio delle ipotesi, la loro praticabilità, il realismo a cui sollecitano, le difficoltà incontrate e superate...;

— progetti e programmi di stages e di scuole di formazione politica, con esplicito raccordo verso il quotidiano;

— esempi, progetti, modelli di «animazione politica» nella scuola: l'insegnamento e la formazione politica esplicita e diretta, la portata politica delle discipline, le prime e concrete esperienze politiche negli organi collegiali;

— ritratti di politici cristiani: alla ricerca delle virtù dell'uomo politico e della sua necessaria spiritualità;

— analisi critica dei meccanismi di potere insiti negli strumenti di informazione di largo consumo e nella gestione della cosa pubblica;

— analisi critica del vissuto personale, per decifrare possibilità, esigenze, resistenze di una matura coscienza politica;

— analisi critica dei modelli sociali esistenti: rapporto società-stato, sistemi di governo e di rappresentatività...;

— rilettura di pagine di storia recente (il «sessantotto»...) alla ricerca dei meccanismi e dei processi politici implicati;

— significato, funzione e limiti della cd. «dottrina sociale della Chiesa», nell'uso frequente e nei richiami ricorrenti;

— un «tirocinio» di azione politica (guidato e misurato sulle reali capacità della persona), dove applicare sul campo le acquisizioni teoriche e pratiche e dove «imparare facendo»;

— analisi delle presenze «cristiane» sul territorio, per valutarne la qualità e il significato, verso il modello teorico che sottostà alle scelte concrete;

— verifica del tipo di potere di fatto gestito da ciascuno, verso una sua utilizzazione razionalmente motivata, in solidarietà e responsabilità, per superare la visione diffusa che lega la responsabilità del potere solo alle forme istituzionalizzate.

La militanza politica — Per i gruppi ecclesiali l'impegno politico si riduce a questi interventi sul culturale e sul sociale? Quello che è capitato a tanti gruppi giovanili nei tempi della prima scoperta politica ci spinge verso un rifiuto della militanza politica diretta?

Dal vissuto di molti gruppi ecclesiali ricavo indicazioni per una risposta.

Prima di tutto non possiamo dimenticare che ogni impegno nel culturale e nel sociale è già un preciso e concreto impegno politico.

Certamente non può bastare. La trasformazione sociale richiede la presenza liberatrice nel centro dei conflitti e nella gestione diretta del potere. Questa militanza politica deve essere proporzionata al livello di maturità personale raggiunta e alla capacità di controllare le tensioni. Questo tipo di impegno, inoltre, non può normalmente essere assunto a titolo di gruppo, per rispettare concretamente quel rapporto tra unità sul fondamentale e differenziazione operativa che ho posto alla radice del mio progetto di coesione.

L'esito del processo è suggerito nell'ultimo capitolo del libro: la trasformazione del gruppo da luogo di appartenenza ad esperienza di riferimento, per sollecitare la presenza piena di ciascuno là dove si costruisce la storia comune, in una solidarietà che si fa «compagnia» con tutti coloro che vogliono lottare per liberare l'uomo costruendo strutture di liberazione.

3.2.2. *Atteggiamenti dalla parte del Regno*

Il gruppo ecclesiale condivide con gioia e responsabilità la vicenda quotidiana di tutti gli uomini; in essa offre un contributo specifico e originale. Negli innumerevoli conflitti scatenati da questa presenza tutta particolare, la sicurezza nasce dalla coscienza di essere dentro un potente progetto di vita che ci trascende e ci coinvolge.

Preciso questo compito, indicando lo stile che dovrebbe distinguere l'azione del gruppo, per qualificarla come luogo dove sperimentare e produrre vita nuova nel nome del Signore della vita. Come si noterà scorrendo l'elenco che segue, si tratta di orientamenti etici, ispirati alle esigenze più radicali della fede, ma espressi nel confronto culturale: ancora una volta riaffermo così la centralità dei *signa regni*.

La prassi del gruppo ecclesiale deve essere prima di tutto prassi di riconciliazione.

In un mondo come è il nostro, attraversato da continui conflitti e da insanabili tensioni, l'annuncio di Gesù Cristo comporta l'impegno di rendere trasparente la buona notizia della riconciliazione.

Riconciliazione non è rifiuto del conflitto, attraverso la sua esorcizzazione o il tentativo di mascherarlo nella ricerca di una comunione, che finge di ignorare le differenze e le contrapposizioni. È invece capacità di stare nei conflitti e nelle tensioni, nella complessità e nel-

la ambiguità, accettandone il significato positivo, anche se doloroso, per la maturazione umana e cristiana. È soprattutto capacità di assumere e di elaborare le conflittualità esistenti, in vista della creazione di sintesi nuove, autenticamente liberanti.

Questo comporta nel gruppo l'esaltazione delle diversità, la capacità di accettarsi pur nella varietà delle scelte opinabili, il dialogo continuo anche con chi dissente, la consapevolezza che l'unità della comunione ecclesiale non è uniformità, ma progetto e tensione, dono da invocare e da accogliere nella differenziazione e nella pluralità di espressioni.

Il tema della riconciliazione chiama immediatamente in causa l'esercizio del potere. Questo nostro mondo è caratterizzato dalla esaltazione della potenza, dell'efficienza, del successo, della prevaricazione dell'uomo sull'uomo. Lo stesso può avvenire all'interno del gruppo, come documentano tanti esperimenti di dinamica di gruppo. Non è certo questa la prassi di Gesù; egli, al contrario, ha sconfitto la potenza di questo mondo attraverso l'impotenza e il fallimento della croce. I gruppi ecclesiali devono rendere trasparente nella loro vita la consapevolezza che la salvezza viene soltanto dallo scandalo e dalla follia della croce. In concreto questo comporta un modo nuovo di fondare e di gestire il potere: è servizio verso chi non conta, chi è fatto oggetto di emarginazione e di rifiuti, in una parola, servizio ai più poveri per la loro promozione.

Inoltre, la prassi dei gruppi ecclesiali deve essere prassi di speranza.

L'amore di Gesù per gli uomini e per il mondo, fino al dono della sua vita, obbliga i gruppi ecclesiali ad abbandonare ogni pretesa di autosufficienza e di autoconservazione, ogni atteggiamento pessimistico e di rifiuto del mondo. Autosufficienza e disperazione sono due modi opposti di guardare la realtà, che contraddicono però radicalmente la speranza cristiana. Dare ragione della speranza nella prassi quotidiana significa per il gruppo essere attento ai bisogni e alle attese umane, assumere la nostalgia dell'uomo per «una patria dell'identità», testimoniare nella vita che questa patria è vicina e praticabile. Nello stesso tempo, dare ragione della propria speranza significa anche contestare la pretesa di assolutizzare il presente e l'avvenire mondano, rivelandone la provvisorietà e la caducità.

Questa speranza rende il gruppo ecclesiale capace di annunciare il nuovo, il diverso, il gratuito e l'inaudito, suscitando il senso dell'attesa, della sorpresa e della meraviglia, nella coscienza che **questi**

doni non sono il frutto delle mani dell'uomo ma sono il dono di un Dio che ha fatto dal nulla tutte le cose, le ha riscattate con il sangue del suo Figlio e le rinnova fino alla consumazione finale nei cieli nuovi e nella nuova terra.

Un altro atteggiamento della prassi del gruppo ecclesiale è quello della povertà. La povertà è, come la croce, spogliamento radicale, sconfessione della sapienza del mondo e rivelazione della sapienza di Dio.

La povertà è stile di vita e ragione di solidarietà. Per questo essa è compagnia con tutti gli uomini, condivisione della loro sorte, sollecitazione a costruire insieme a tutti una nuova qualità di vita, facendo fruttificare la potenza della croce di Gesù.

Gesù ha agito per i poveri, diventando pienamente solidale con loro; così il gruppo ecclesiale non può donarsi a tutti, se non facendo della propria prassi una prassi di povertà: di condivisione solidale dei poveri.

Anche nelle tematiche, molto diffuse oggi, dell'austerità, del rifiuto del consumismo, della riscoperta del corpo e del desiderio, del bisogno di partecipazione, affiora l'esigenza evangelica della povertà. Povertà non è rifiuto delle cose che Dio ha messo nelle mani dell'uomo per il servizio della vita, ma non è neppure possesso e appropriazione di queste cose, perché possesso e appropriazione rendono l'uomo schiavo, impedendogli di gustare la gioia di vivere.

Povertà è comunione e condivisione: è gustare delle risorse della terra e dei beni economici per fare crescere la libertà e la fraternità, in una convivialità davvero aperta a tutti.

La convivialità può essere assunta come un interessante criterio per valutare la prassi del gruppo. Esprime uno stile di condivisione in tutti i settori di attività: nella comunicazione della parola e delle esperienze della fede, nella partecipazione eucaristica, nella accettazione fraterna, nell'ospitalità aperta e nella collaborazione operativa.

La convivialità è la trasparenza della carità: il dono di Dio, che si traduce nell'amore al fratello, fino a dare per lui la propria vita.

3.2.3. *Pregare e celebrare da gruppo impegnato per la vita*

Il gruppo ecclesiale è chiamato ad aprirsi progressivamente verso gesti espliciti di ecclesialità. Li ho già ricordati, commentando i documenti del magistero recente. Sono quei gesti che sembrano sottratti al duro conflitto che attraversa la vita: la preghiera, le celebrazioni

liturgiche e sacramentali, la meditazione della Parola di Dio, l'esperienza della comunione ecclesiale.

Il tempo dell'azione è privilegiato per scoprirne il senso, l'importanza e la qualità. Certamente, il gruppo non li può vivere come l'oasi felice dove rifugiarsi quando fuori soffia impetuoso il vento della crisi. Ma neppure possono essere ridotti a momenti di progettazione politica né a sorgenti a cui attingere ispirazione e coraggio per le nostre imprese rivoluzionarie.

Ripensarli in una logica nuova diventa compito urgente nella maturazione dei gruppi giovanili ecclesiali.

Una prima esigenza va affermata forte.

Il cristiano ha il diritto di essere aiutato a pregare da uomo impegnato nella storia, come, di fatto, la gente della contemplazione e della preghiera ha impostato un modo di lavorare adeguato alla propria scelta di vita.

Il cristiano che gioca la sua giornata prevalentemente in compiti culturali, sociali e politici, ha diritto di pregare come persona impegnata su questa frontiera, e non come un «monaco di formato ridotto».

Troppo spesso, invece, le celebrazioni sono pensate e progettate da monaci e sono imposte di peso sui cristiani che sentono invece la responsabilità di esprimere la loro decisione per il Dio di Gesù Cristo nella prassi liberatrice per l'uomo.

Non è questione prima di tutto di dosaggio o di quantità. In gioco c'è invece un ripensamento profondo sul piano della qualità: dell'intonazione, dello stile, del ritmo, del contenuto stesso dell'atto liturgico. Questo comporta un tipo speciale di preghiera, più vibrante della sua quotidianità, più vicino alla sua responsabilità, contemporaneo alla sua ricerca.

Le celebrazioni liturgiche sono una festa: il ricordo del passato e un frammento di futuro tra le pieghe del presente.

Nella festa il passato è rievocato come ragione festosa. Non è il greve condizionamento che pesa sul presente, ma la trama degli avvenimenti che gli danno senso.

Viene anche anticipato il futuro. La festa è scoperta gratuita ed entusiasta dei segni della novità anche tra le pieghe tristi del presente. Per questo è una grande esperienza trasformatrice. Aiuta a spezzare le catene del presente, senza fuggirlo. È un piccolo gesto di libertà, che sa giocare con il tempo della necessità e sa anticipare il

nuovo sognato: il regno della convivialità, della libertà, della collaborazione, della speranza, della condivisione.

Per i credenti, le celebrazioni liturgiche sono la grande festa del presente tra passato e futuro, il tempo della festa tra memoria e profezia: il tempo del futuro dentro i segni della necessità, tanto efficace e potente da generare vita nuova.

Memoria solenne ed efficace del passato, riscrivono nell'oggi i grandi eventi della nostra salvezza. Restituiscono così il presente alla sua verità per la forza degli eventi. E immergono nel futuro la nostra piena condivisione al presente: in quel frammento del nostro tempo che è tutto dalla parte del dono insperato e inatteso.

Le celebrazioni liturgiche sono la festa del passato e del futuro, che ci dà il diritto alla festa nel presente.

Contempliamo il tempo, fino a toccarne le soglie più profonde. In questa discesa verso la sua verità, siamo sollecitati a restare uomini della libertà e della festa, anche quando siamo segnati dalla sofferenza, dalla lotta e dalla croce.

Impariamo così a cantare i canti del Signore anche in terra straniera. Riusciamo a cantarli, in una convivialità nutrita di speranza, in questa nostra terra.

Cantando i canti del Signore in terra straniera, riscopriamo la nostra terra, provvisoria e precaria, ma l'unica terra di tutti.

Cantando i canti del Signore, la «terra straniera» diventa la nostra terra, proprio mentre sogniamo, cantando, la casa del Padre.

5

la relazione educativa nel gruppo

Ho parlato spesso di esigenze educative. L'ho fatto sempre solo attraverso cenni. La dura crisi che ancor oggi investe la funzione educativa attraversa in modo speciale il gruppo. In esso infatti la figura dell'educatore viene trascinata verso autocomprensioni e realizzazioni veramente particolari. Dobbiamo perciò considerare a fondo problemi e prospettive, ritessendo in unità le molte indicazioni già anticipate.

Il tema è molto vasto e complesso.

In questo contesto mi propongo un obiettivo abbastanza ristretto: ridefinire e concretizzare la funzione educativa nella logica di un gruppo giovanile ecclesiale, per riscattarla dalle contestazioni e dai travisamenti in cui è stata collocata.

Conduco la ricerca su due livelli.

Prima di tutto preciso i termini della questione, mettendo soprattutto a fuoco le probabili ragioni della crisi. Con queste precisazioni suggerisco poi progetti e prospettive.

1. I TERMINI DELLA QUESTIONE

Ripercorrendo i suggerimenti disseminati nei diversi contesti, è facile notare come ho spesso parlato dei compiti educativi, senza nulla dire circa la figura chiamata a farsi carico di essi. I compiti educativi sono però troppo seri e impegnativi per restare affidati a una vaga mozione di responsabilità.

Per affrontare il problema in modo concreto, tre questioni rimbalzano in primo piano:

— L'innegabile funzione educativa richiede una concreta figura che in sé la concentri, o risulta solamente diffusa e distribuita nei processi interattivi che costituiscono il gruppo?

— Ammessa la necessità di una figura, quali dinamismi presiedono alla sua investitura?

— Se la funzione educativa è in fondo una relazione che collega soggetti diversi in vista di un obiettivo, come si struttura questa relazione?

I tre interrogativi evocano problemi molto rilevanti e tutt'altro che accademici. Un gruppo, consapevole di giocare la sua eccellenza anche sulla retta gestione dei processi formativi, li incontra e vi si scontra nella prassi quotidiana.

Per il momento cerco solo di chiarire i termini, mostrando i processi implicati e gli esiti a cui si può giungere a partire dalle differenti scelte.

Restringo il mio campo al gruppo e alle sue logiche.

1.1. Una funzione concentrata in una figura

Chi studia il rapporto tra la funzione educativa e le figure impegnate ad assolverla, si scontra con due dati che possono apparire contraddittori: il compito educativo investe tutto il gruppo e, nello stesso tempo, esistono persone che ne hanno un incarico specifico.

1.1.1. La funzione educativa del gruppo

Nel gruppo la responsabilità educativa non è legata a determinate figure né è un compito demandato ad alcuni ruoli socialmente riconosciuti; investe invece tutti i membri, in una solidarietà che supera le differenze.

Le ragioni che giustificano questa affermazione sono disseminate lungo tutte le pagine della ricerca.

Basta un richiamo, tra i tanti, per citare uno dei dati più decisivi nella vita di un gruppo: la «pressione di conformità». Ne ho parlato a lungo. Questo fatto ci ricorda che il gruppo è una entità nuova, costituita dalle interazioni che scorrono tra i suoi membri, in cui circolano valori, proposte e progetti, che spingono a conformare atteggiamenti e comportamenti.

La funzione educativa non è perciò qualcosa che si aggiunge alla trama dei processi di gruppo. Al contrario, coincide con essa; rappresenta il suo esito immediato. Prima di tutto è quindi un fatto di ordine strutturale. Legata alle interazioni tra i membri e alla relativa pressione conformante che esse scatenano, è assicurata dai processi attraverso cui valori e progetti circolano e riscuotono consenso.

A questo livello hanno davvero poco peso la dimensione inten-

zionale e la valutazione circa la congruenza dei valori e dei progetti del gruppo con un piano normativo.

Tutti sappiamo però che l'educazione non può essere ridotta a questi processi, anche se non li può ignorare. Essa richiede una chiara scommessa valoriale e sollecita a passare dal piano strutturale a quello più intenzionale.

Ma anche questa preoccupazione chiama in causa il gruppo nella sua globalità e lo investe con una responsabilità che supera i differenti ruoli.

Infatti, ciò che caratterizza il gruppo e lo qualifica rispetto ad altre agenzie formative è la condivisione progressiva dei progetti. Se non vogliamo accontentarci di una convergenza sulle piccole cose o sui soli impegni più operativi, riaffiora prepotente l'esigenza di condividere la funzione educativa fra tutti i membri del gruppo, perché è da questa funzione che il gruppo decide le ragioni più profonde della sua vita.

1.1.2. Persone «incaricate» di compiti educativi

Questo è vero e importante; ma non è tutto.

Se analizziamo la vita dei gruppi, possiamo anche constatare che sono presenti concrete figure di educatori.

Qualche volta queste persone sono entrate a far parte di un gruppo con l'esplicita pretesa di svolgervi una missione educativa.

Altre volte ci si accorge che alcuni membri esercitano una chiara funzione educativa, anche se nessuno ha loro delegato questo compito. Quando intervengono, per esempio, il loro parere è spesso decisivo; si possono permettere di distribuire richiami e raccomandazioni, e vengono ascoltati.

Ci sono persino gruppi molto dipendenti da autorità esterne, a cui si riferiscono per definire valori, significati, progetti.

In questi e simili casi, si ha l'impressione di assistere a un fenomeno interessante: il gruppo stesso accetta di concentrare la funzione educativa in alcune persone, perché le considera come espressione simbolica della sua vita o perché riconosce collettivamente il ruolo da esse esercitato.

La funzione si esprime così **in una figura**.

1.2. Gestione del potere e funzione educativa

Da questa conclusione nasce il secondo interrogativo.

Quali dinamismi regolano in un gruppo l'investitura a una persona della funzione educativa? Perché alcune persone sono in grado di concentrare in sé una funzione che riguarda, bene o male, tutto il gruppo? Si noti bene: spesso questa «concentrazione» non corrisponde a un colpo di mano a cui il gruppo reagisce violentemente; si tratta invece di una presa di possesso che il gruppo riconosce e approva.

Sono convinto che gestione del potere e responsabilità educativa non sono due realtà tanto differenti e discordanti, come vorrebbe qualche proclamazione contraria, giocata più su frasi solenni che su fatti concreti. Il potere si collega al mondo dei valori, perché il suo esercizio e i ruoli relativi sono stabiliti e stabilizzati sulla misura delle norme. Esso, di conseguenza, ha sempre un certo riferimento con gli orientamenti e gli stili di vita.

Questa convinzione mi spinge a cercare di capire quali processi permettono in un gruppo la concentrazione della funzione educativa in alcune persone, studiando i processi che sottostanno alla gestione del potere in un gruppo.

1.2.1. Strutture formali e informali

Una serie di esperimenti ha permesso agli studiosi di dinamica dei gruppi di giungere alla seguente constatazione: il gruppo affida la concentrazione del potere a quelle persone che sono in grado di assolvere a funzioni preziose per la sua sopravvivenza. Due funzioni sono particolarmente rilevanti: quella tecnica di far progredire il gruppo verso i suoi obiettivi e quella affettiva di rinforzare la coesione di gruppo.

Non si può però concludere genericamente che sono queste le radici del potere nel gruppo.

Le due funzioni ricordate sono assolte attraverso l'attivazione di flussi di informazioni. La presa di potere e il suo esercizio nel gruppo è collegato e segnato dalla possibilità di intervenire a manipolare questi flussi.

Gli esperimenti confermano infatti che l'autorità nei confronti del gruppo dipende dalla posizione occupata nella struttura di comunicazione. La vicinanza o la lontananza dalla fonte principale di informazione determina la quantità di potere di cui si può disporre.

Alla radice del potere stanno quindi gli interventi relativi alla circolazione e alla manipolazione delle informazioni. L'operazione è giustificata e sollecitata dalla capacità di assolvere un compito che il gruppo condivide: la sua efficienza (raggiungimento degli obiettivi) e la sua gratificazione (sostegno della coesione).

Sotto questo profilo è importante aggiungere un'altra constatazione, facilmente documentabile: in ogni gruppo esiste una struttura di flusso informativo a carattere formale e una a carattere informale.

Struttura formale è quella imposta al gruppo dall'esterno o quella che il gruppo si è progressivamente elaborato, codificando i ruoli ufficiali esistenti al suo interno. Questa struttura può essere descritta in modelli grafici. Rappresentano l'organigramma del gruppo.

Soprattutto quando la struttura formale è molto rigida, il gruppo si costruisce una struttura sotterranea e alternativa. Essa è una nuova struttura di potere, in cui scorre un nuovo influsso che costruisce i poli di attrazione e di rimozione, i sottogruppi e le «combriccole», la posizione dei membri scartati e di quelli popolari.

Questa struttura non è ufficiale; spesso è difficilmente identificabile perché attraversa il gruppo a livello latente: è la struttura informale.

1.2.2. Educatori formali e informali

L'esistenza di una struttura formale e di una informale è un dato importante per studiare i dinamismi che regolano in un gruppo la concentrazione in una persona della funzione educativa.

L'educatore costruisce e consolida la sua autorità educativa attraverso processi comunicativi. Spesso infatti si ricorda che la relazione educativa è una relazione comunicativa. Queste comunicazioni, il loro flusso e la loro manipolazione sono funzionali a costruire nel gruppo efficienza e gratificazione.

L'operazione riguarda sia la rete formale che quella informale: quella che si può constatare per la codificazione ufficiale dei ruoli e quella che resta invece latente e sotterranea.

Gli educatori formali sono quelli imposti al gruppo dall'esterno, con compiti particolari.

Spesso la presenza degli adulti nei gruppi giovanili rientra in questa ipotesi. Lo svolgimento delle diverse funzioni (soprattutto di quella educativa) è proporzionato alla misura in cui il gruppo si identifica con loro e li **riconosce come simboli dei suoi valori e dei suoi proget-**

ti. Con questa operazione di progressiva identificazione ne accetta ufficialmente il ruolo e li integra nella propria struttura formale.

Più complesso è invece il processo che determina la figura dell'educatore informale.

Tutti i membri del gruppo, sulla forza delle reciproche interazioni, hanno qualche influenza educativa sugli altri. Il grado di questa influenza differisce da membro a membro e da gruppo a gruppo.

Alcuni però esercitano un ruolo determinante negli scambi, nelle decisioni, nella scelta degli obiettivi, nel consolidamento dei valori e dei progetti. Non hanno ruoli particolari nella struttura formale: a questo livello sono membri del gruppo alla pari di tutti gli altri. Concentrano però nella loro figura una intensa funzione educativa a livello informale: essi influenzano gli altri più di quanto non vengano da loro influenzati.

Nel linguaggio corrente vengono definiti «leaders», una parola inglese che significa approssimativamente «capi».

1.2.3. I leaders nei gruppi

L'influsso educativo dei «leaders» è molto importante. La funzione educativa del gruppo e il suo orientamento dipendono, in larga misura, da queste persone.

Per la loro natura «informale» (sotterranea e latente, come dicevo poco sopra) non è sempre facile identificarli. Soprattutto è quasi impossibile immaginare una loro «imposizione» al gruppo, a partire da orientamenti educativi istituzionali.

Sono la forza educativa del gruppo e la sua più intensa zona di rischio.

Dobbiamo spendere, di conseguenza, ancora qualche riflessione per approfondire i meccanismi che costituiscono la leadership nel gruppo.

I contributi della dinamica di gruppo aiutano a riassumere le complesse dimensioni della figura del leader.

Queste sono generalmente le funzioni del leader:

— Il leader è fonte di direttive. La determinazione dei fini e delle direttive in un gruppo può derivare da fonti diverse: dall'alto (quando le direttive sono imposte da autorità esterne al gruppo), dal basso (quando sono frutto della convergenza unitaria dei membri), dal leader stesso, quando è investito della competenza necessaria. In tutti

i casi, però, il leader partecipa alla determinazione di esse; in questo fonda e consolida la sua funzione.

— Il leader è il controllore dei rapporti interni al gruppo. Il leader, più di ogni altro membro, regola i processi specifici della struttura del gruppo e così opera come controllore delle relazioni interne.

— Il leader è il simbolo del gruppo. L'unità del gruppo è assicurata dalla convergenza di tutti attorno alle norme. Codificate o no, dicono in termini molto semplici la qualità del gruppo, sostengono la sua coesione, lo distinguono dagli altri. Il leader è colui che più di altri vive nella sua persona la coerenza con le norme: le rappresenta meglio, le consolida e le interpreta. In questo senso rappresenta un principio di sicurezza e di continuità per il gruppo. Ha anche il titolo sufficiente per rappresentarlo verso l'esterno.

— Il leader è l'ideologo del gruppo. Per il suo rapporto con le norme e la loro interpretazione ufficiale, il leader fornisce al gruppo la sua ideologia: è la fonte delle credenze, dei valori, delle norme di ogni membro. Sul piano concreto egli si pone anche come modello di comportamento per gli altri membri.

— Il leader è anche il «capro espiatorio» del gruppo: colui che costituisce un oggetto ideale per i sentimenti emozionali positivi o che rappresenta il bersaglio per l'aggressione del gruppo frustrato, contrariato, deluso.

Queste indicazioni sottolineano un dato comune: la funzione di leadership in un gruppo è legata al rapporto tra informazioni, valori e progetti (le norme) e potere.

Da una parte il leader influisce in modo determinante sulle norme di gruppo: le concretizza, le interpreta e le conserva, soprattutto controllando accuratamente il flusso delle informazioni.

Dall'altra egli è condizionato dalle norme stesse. Egli possiede autorevolezza solo se le incarna in modo eminente. La persistenza della sua autorità è direttamente proporzionata alla congruenza rispetto alle norme.

Il leader stabilisce e stabilizza le norme di gruppo. In questo esprime un chiaro esercizio di potere. Esso viene giocato sul terreno in cui il gruppo è più disponibile, perché le norme rappresentano la sua principale fonte di sicurezza.

1.3. La relazione educativa come relazione comunicativa

Siamo giunti così al terzo interrogativo.

Quale tipo di relazione definisce la funzione educativa?

Ho già utilizzato diverse volte la formula «relazione» per descrivere l'atto educativo. Devo ora determinare di quale relazione si tratti.

Certamente le cose sono molto complesse: lo sanno tutti d'esperienza diretta. E non è corretto semplificare troppo le soluzioni.

Una ipotesi praticabile esiste, capace di organizzare la complessità; ed è confortata da contributi teorici e pratici. Su questa base affermo che il processo educativo si sviluppa normalmente secondo modelli di tipo comunicativo. Proprio su questa motivazione ho collegato educazione e gestione del potere, riconoscendo che l'educatore esercita potere e l'autorità funziona sempre anche in prospettiva educativa.

La relazione educativa è quindi strutturalmente una relazione comunicativa: nell'atto educativo qualcuno dice qualcosa a qualche altro su qualcosa e per qualcosa.

Siamo abituati a considerare soprattutto il «qualcosa» che viene detto, quello che forma l'oggetto del processo. Anche questo rappresenta certo un fatto di comunicazione. Ma non è l'unica realtà, né forse la più importante. In questo contesto preferisco insistere maggiormente sulla relazione che si instaura tra i due protagonisti: tra colui che dice qualcosa e colui che accoglie o rifiuta questa parola e in ciò mette in questione il primo interlocutore.

Chi sottolinea questa dimensione comunicativa dell'atto educativo ricorda che i modelli utilizzati per produrre e far circolare i contenuti hanno un grosso peso nella definizione dei contenuti stessi, sulla loro validazione soggettiva e sulla capacità di creare identificazione.

Concentro la riflessione su due aspetti particolarmente problematici: il grado di corrispondenza esistente tra gli interlocutori e lo stile utilizzato dall'educatore per lanciare le sue informazioni.

Sono argomenti molto studiati. Posso quindi usufruire di un interessante supporto teorico.

1.3.1. L'asimmetria comunicativa

Se pensiamo l'atto educativo in termini di relazione, ci accorgiamo facilmente che esso si svolge normalmente secondo modelli chiaramente asimmetrici.

Chiamo asimmetria la mancanza di corrispondenza e di proporzione tra due punti. Asimmetria dice perciò diversità: nel nostro caso distinzione e diversità tra i due interlocutori.

Ogni relazione educativa è segnata dalla diversità. Tra educando ed educatore non c'è infatti corrispondenza a livello di età, di formazione, di possesso di informazioni, di ruoli sociali. La stessa funzione dell'educatore è giustificata e caricata di responsabilità sociale proprio a partire dal riconoscimento dell'asimmetria esistente.

Quando la relazione comunicativa ha nel gruppo il suo contesto, l'asimmetria sembra meno rilevante. Il gruppo tende infatti a conformare i valori e i progetti dei suoi membri, smussando le diversità. Ma una conformizzazione troppo elevata minaccia una corretta funzionalità educativa: il gruppo è catturato dalle sue norme e l'educatore esercita il ruolo di custode di questa dorata prigione.

Compreso bene lo stato della questione, ci si rende facilmente conto delle grosse difficoltà che ne scaturiscono.

Asimmetria, processi comunicativi e dimensione educativa sembrano elementi che si escludono reciprocamente. Accettando pienamente uno, siamo costretti a dissolvere inesorabilmente l'altro.

Quando la comunicazione avviene tra interlocutori troppo diversi, essa risulta povera di messaggio; salta quindi la struttura comunicativa. Come si sa, messaggio non è quello che il primo interlocutore trasmette al suo partner. È messaggio solo quello che il ricevente riesce a decifrare di quanto l'emittente pensa, crede, trasmette, perché solo quello che è soggettivamente decifrato può essere ricevuto e fatto proprio. La comunicazione si realizza così solo quando tra i due interlocutori esiste uno spazio di convergenza, tale da permettere al ricevente la condivisione dei codici utilizzati. Solo in questo caso egli sovrappone, almeno in parte, il suo mondo interiore con quello dell'emittente.

Quando c'è asimmetria tra i due interlocutori, la sovrapposizione semantica è davvero molto scarsa.

La crisi di messaggio può essere superata se si scatena un processo di iniziazione ai modelli culturali che l'educatore utilizza per comunicare. In questo caso, la diversità viene eliminata.

L'ipotesi più praticabile è quella che chiede all'educando di entrare passivamente nel mondo interiore del suo maestro, accettandone la cultura. Qualche volta, al contrario, l'educatore cerca di recuperare la capacità comunicativa rinunciando alla sua funzione

ed eliminando tutto ciò che strutturalmente lo differenzia dall'educando.

Nei due casi la comunicazione viene certamente assicurata dal punto di vista formale. Entra invece in crisi la sua dimensione educativa.

Se prevale la logica dell'indottrinamento, viene svuotata una esigenza fondamentale di ogni atto educativo: la progressiva condivisione intenzionale dei fini e dei beni educativi. Se invece l'educatore rinuncia troppo facilmente al suo ruolo propositivo, siamo in un pericoloso libertinaggio culturale che nulla ha da spartire con la corresponsabilità educativa.

Ma non basta.

Una comunicazione destinata a produrre educazione richiede un indice alto di autorevolezza in colui che inizia il processo. È indispensabile infatti sollecitare, attraverso la comunicazione stessa, a superare il già acquisito per immettere in modo responsabile nell'inedito. Questo sfondamento, soprattutto nel contesto del gruppo, non è facile, a causa ancora una volta dell'inerzia delle norme.

1.3.2. Stili di comando

Questo era il primo aspetto problematico.

Ce n'è un secondo: lo stile della comunicazione.

La funzione dell'educatore comporta un esercizio di potere; la relazione instaurata con il gruppo è lo strumento di cui l'educatore si serve per esprimere la sua autorità.

Parlando di «stili di comando» si intende far riferimento al modo con cui l'educatore esercita la propria influenza sugli altri e al rapporto che egli di conseguenza stabilisce con loro.

L'esperienza ci dice che possono essere diversi gli stili con cui viene esercitata la funzione educativa. Lo studio di questi modelli conferma però che in tutti i casi viene espresso un gioco di potere il cui effetto influenza il gruppo. Qualche volta il gruppo cresce in forza di questa relazione. Altre volte nel gruppo si scatenano tensioni e processi involutivi.

Lo stile del comando possiede un suo peso educativo distinto dalle informazioni che mette in circolazione. Una ricerca sulla maturità di gruppo deve perciò far luce anche su questi modelli.'

1.3.3. Le caratteristiche

Generalmente la dinamica di gruppo distende la tipologia di stili di comando su tre posizioni: autoritario, democratico, permissivista.

Le presento in una tavola di sintesi, anche se è importante non dimenticare che i modi di esercitare l'autorità sfumano in realtà uno sull'altro.

AUTORITARIO

Chi dirige stabilisce tutte le direttive sull'attività del gruppo.

Chi dirige prescrive di volta in volta i procedimenti e le tappe di realizzazione per l'attività del gruppo.

Chi dirige distribuisce lodi o critiche in base a criteri soggettivi, senza dare motivazioni oggettive.

Chi dirige evita ogni coinvolgimento personale nell'attività del gruppo; quando interviene, lo fa solo per mostrare quello che deve essere fatto.

In conclusione: il ruolo è caratterizzato da un elevato controllo.

DEMOCRATICO

Chi dirige sollecita, incoraggia e sostiene una discussione collettiva destinata a stabilire le decisioni preliminari alle attività concrete del gruppo.

Chi dirige è a disposizione per ricordare le decisioni prese. In caso di necessità propone al gruppo diverse alternative, sollecitando a scegliere liberamente.

Chi dirige approva o critica in base a ragioni oggettive che espone e motiva.

Chi dirige si impegna a comportarsi come membro regolare del gruppo.

In conclusione: il ruolo è caratterizzato da un rispetto attivo e promozionale dell'autonomia dei membri, per renderli partecipi attivi e critici della vita del gruppo.

PERMISSIVISTA

Chi dirige lascia completa libertà di decisione al gruppo e ai suoi membri.

Chi dirige è pronto a dare informazioni tecniche e a fornire il materiale necessario al lavoro. Evita però ogni diretto coinvolgimento personale.

Chi dirige evita ogni valutazione, positiva o negativa.

In conclusione: il ruolo è caratterizzato da un rispetto passivo per l'autonomia dei membri.

¹ DE GRADA E., *Elementi di psicologia di gruppo*, Bulzoni, Roma 1969, 296-333.

1.3.4. Gli effetti

Prendo ora in esame gli effetti che i diversi stili di comando producono sul gruppo.

È facile cogliere come le linee di riferimento sono determinate dalle dimensioni di attività, libertà e responsabilità, interazione e creatività tra i membri del gruppo. Sono in gioco quindi gli elementi costitutivi il gruppo stesso.

Lo stile democratico favorisce coesione e produttività. Lo stile autocratico ha un effetto positivo sull'efficienza del gruppo, ma a scapito della coesione. Quello permissivista influenza negativamente ambedue le dimensioni.

Esamino ora nei particolari i singoli effetti.

AUTORITARIO

L'aggressività nel gruppo risulta molto alta. Alcuni membri cercano di dominare gli altri o di attirare su di sé l'attenzione. Nascono facilmente «capri espiatori».

In altri casi, l'aggressività viene nettamente inibita, con tendenza alla sottomissione passiva, alla perdita di creatività e di interesse.

L'atmosfera autoritaria crea scontento, anche se esso qualche volta risulta soffocato.

Di fronte alle difficoltà, il gruppo tende a frammentarsi.

DEMOCRATICO

La produttività del gruppo è inferiore a quella del modello autoritario, ma più costante e di miglior livello qualitativo.

La motivazione al lavoro è superiore. Anche in assenza di chi dirige, i membri del gruppo continuano a lavorare con interesse.

Il pensiero creativo e l'originalità sono molto elevati.

Cresce il senso del noi e l'amicizia tra i membri del gruppo. Di fronte a difficoltà, il gruppo stringe i ranghi e aumenta l'impegno.

PERMISSIVISTA

Il gruppo produce molto poco, quantitativamente e qualitativamente.

Sono frequenti i comportamenti improduttivi e l'attività si disperde nel gioco.

Si nota una frequente tendenza all'emergenza di leaders.

1.3.5. Modelli antropologici

Tutti si rendono facilmente conto che in questi modelli comunicativi c'è in gioco la vita del gruppo: le strutture comunicative, il morale del gruppo, le tensioni prodotte e controllate, il livello di coesione.

Ma non solo questo: c'è in gioco anche qualcosa di molto più impegnativo.

L'esercizio della relazione comunicativa comporta un modo di definire i grandi temi della vita personale e sociale e, per questo, suggerisce come intendere la libertà, la responsabilità, la creatività, l'autorealizzazione personale. Viene sfidato il confine del gruppo per sporgersi sulla antropologia e sulla storia collettiva.

Lo stile autocratico riporta alla «pedagogia del consenso».

Si chiama così quel modello pedagogico che parte dall'idea di trasmissione, porta all'indottrinamento acritico, favorisce l'autoritarismo, stimola l'emulazione, provoca la selezione, frena e controlla ogni eventuale iniziativa. Il rapporto educativo è a senso unico: dall'educatore all'educando.

Lo stile permissivista si rifà invece a un modello pedagogico che enfatizza la libertà dell'uomo.

Dal punto di vista metodologico prevale una logica inversa a quella del modello precedente: dal basso, induttiva, secondativa nei confronti dell'educando.

Un'analisi attenta delle logiche che sottostanno a questa impostazione porta facilmente a constatare che essa è il prodotto di una società capitalistica, che di fatto favorisce sempre di più il già favorito ed emargina ulteriormente l'emarginato. Alla sua base c'è un'etica di tipo individualista, che confina con l'egoismo.

Lo stile democratico propone invece un'alternativa concreta e realistica, per contemperare libertà e responsabilità, creatività e oggettività.

Di fronte alle norme nasce un'etica alternativa alla rigida autonomia ed eteronomia. Mette la persona al centro; ma la considera sempre all'interno di progetti con cui confrontarsi, per accoglierli e superarli in modo critico e maturo.

Il processo educativo è aperto così in diverse direzioni: verso la globalità, la collaborazione, la conservazione critica e il rinnovamento, la creatività e la progressiva responsabilizzazione.

2. VERSO UN **PROGETTO**

È tempo di tentare qualche soluzione.

Ci troviamo con alcuni grossi nodi da sciogliere. Rappresentano esigenze della cui importanza ci siamo progressivamente resi conto, procedendo nelle riflessioni.

Li affronto in modo globale, suggerendo un progetto di riformulazione della funzione educativa in situazione di gruppo. Considerando più la funzione che la figura, penso, nello stesso tempo, agli educatori formali e ai leaders.

2.1. Il gruppo come soggetto dei processi formativi

Prima di tutto è importante riprendere, ampliare e trascinare a conseguenze operative quella constatazione con cui ho aperto il paragrafo: non solo il gruppo è soggetto di fatto dei processi formativi, ma lo deve diventare in progressiva intensità, sul piano della relazione e su quello dei contenuti.

Mi spiego.

Il gruppo, considerato come realtà autonoma, costituita dai rapporti di diversa natura che scorrono tra i suoi membri, è capace di garantire il rispetto dell'asimmetria e il raggiungimento della simmetria comunicativa. Esso, infatti, è la convergenza dinamica di diverse persone attorno a un progetto comune, e uno spazio esperienziale in cui i valori e le proposte sono percepite con i toni della significatività e della concretezza.

Chi concentra nella sua figura la funzione educativa e coloro che invece sono destinatari di questa funzione, non solo conservano le caratteristiche per cui sono di fatto diversi (età, cultura, sensibilità, ruoli), ma possiedono la consapevolezza che solo mettendo la diversità al servizio dell'unità possono veramente convergere.

L'affermazione ha senso quando sono assicurati due atteggiamenti ugualmente importanti: l'accettazione e il consolidamento della diversità, la definizione di un punto di convergenza.

Il gruppo opera come proposta educativa nei confronti dei suoi membri perché sostiene strutturalmente la diversità; la rispetta, l'incoraggia, la rilancia. Per assolvere questa esigenza, agisce come il luogo in cui ciascuno si sente restituito a se stesso, per ritrovare nella verità di se stesso le ragioni e la saturazione di quel bisogno di sicurezza

che spingerebbe a uscire da sé, riconsegnandosi passivamente all'altro. Nel gruppo e attraverso il gruppo ogni membro diventa così partecipante attivo e critico della sua storia.

I suggerimenti avanzati per motivare un modello alternativo di coesione e di prassi sono la traduzione in termini di dinamica di gruppo di questa opzione educativa pregiudiziale.

Nel gruppo, per comunicare e maturare assieme, è indispensabile però convergere: superare la costitutiva diversità verso un «punto di fuga» ulteriore rispetto al già acquisito e sperimentato. Questo elemento catalizzatore è dato dalla grande intenzione educativa: ciascuno si sente nel gruppo perché vuole educare ed educarsi, offrendo e ricevendo. In questa convergenza dinamica viene progressivamente definito «cosa» caratterizza il processo educativo per la cui realizzazione si converge.

Il punto d'incontro non è predeterminato, ma viene progressivamente elaborato. Non rappresenta l'esito di un processo di indottrinamento né il limite tollerabile per la rinuncia alla propria identità.

Nasce invece dalla profonda disponibilità a condividere progetti e preoccupazioni che sono più avanti del punto che ciascuno ha ormai conquistato per sé.

In questo modo il gruppo non assolve solo una funzione strumentale rispetto ai valori da comunicare, come se essi esistessero già al sicuro nei centri decisionali culturali, politici, religiosi, e dovessero solo essere trasferiti nella prassi del gruppo. Al contrario, nell'incontro e nel confronto, si attiva una dinamica di crescita permanente che investe tutti, persone e valori. Il gruppo resta il soggetto delle concrete valorizzazioni, di quel processo cioè che traduce i valori in quadri di riferimento per le situazioni di vita, in una riformulazione capace di elaborare in modo creativo anche i valori perenni.

2.2. La relazione educatore-gruppo

In questo modello la relazione educativa risulta costituita soprattutto dalle interazioni tra i diversi membri del gruppo, dalla catena su cui si distendono e dalla struttura su cui scorrono le informazioni.

Le diverse figure di educatori esercitano la loro funzione intervenendo positivamente su queste trame comunicative. Verificano i valori fatti circolare; immettono prospettive nuove; sollecitano ad atti-

vare strutture capaci di coinvolgere tutti; controllano ogni tentativo di concentrare o di manipolare il flusso delle informazioni.

Alla luce di questi processi, posso definire la funzione educativa prevalentemente come una relazione educatore-gruppo. Il gruppo non fornisce solo l'occasione per un dialogo intersoggettivo: nel gruppo il rapporto «a tu per tu» è destinato a vanificarsi sotto l'urto della pressione di conformità o, se regge, produce strutture comunicative che privilegiano alcune persone e ne emarginano di conseguenza altre.

Non voglio annullare la responsabilità personale né eliminare un rapporto centrato sulla persona. Con simili limiti non sarebbe più un servizio educativo. Intendo al contrario offrire un contesto che lo inveri e lo amplifichi, utilizzando pienamente la forza di sostegno offerta dal gruppo.

Questa pretesa rilancia un modello preciso di gruppo: un gruppo capace di costituire veramente un luogo formativo, fornito di sufficiente omogeneità culturale, per funzionare come riferimento e rinforzo sociale, in un tempo in cui troppe istituzioni formative sono ridotte a un crocevia disgregato, su cui scorrono le proposte più disparate. In esso, le persone sono restituite a quella capacità di decisione libera e responsabile che in questi tempi di pluralismo è affermata in via di principio ma quotidianamente soffocata di fatto.

Certo, non basta affermare la pretesa. Una corretta attenzione metodologica richiede l'invenzione e l'organizzazione di risorse adeguate.

Molte delle riflessioni elaborate a proposito della coesione e della prassi di gruppo ritornano, decisive, in questo contesto.

Ad esse aggiungo quattro ulteriori interventi specifici. Rappresentano gli ambiti privilegiati in cui si distende la relazione educatore-gruppo. I metodi sono quelli tipici della dinamica di gruppo: strumenti e tecniche di analisi per una presa di coscienza progressiva dei contenuti e delle strutture comunicative che li fanno circolare.

Una corretta immagine di sé. Prima di tutto l'educatore aiuta ogni membro del gruppo a definire una corretta immagine di sé. Questo comporta, da una parte, il confronto tra le percezioni che ciascuno possiede di sé e del mondo e la realtà concreta della propria vita e del contesto in cui si svolge; e, dall'altra, la sottomissione di questo confronto alla riflessione razionale. Il gruppo sostiene il processo attraverso lo stimolo prezioso delle interazioni, in clima di reciproca fiducia.

Analisi dei fenomeni collettivi. L'educatore inoltre si impegna per rendere ogni membro del gruppo consapevole protagonista dei processi in cui è inserito. Per ottenere questo vengono analizzati con progressiva corresponsabilizzazione i diversi fenomeni collettivi che costituiscono il proprio gruppo: le interazioni tra i membri, la dinamica decisionale, le strutture di comunicazione e di potere, il rapporto con i dissenzienti, l'integrazione dei nuovi, la pressione di conformità.

Dinamiche di intergruppo. L'educatore stimola il gruppo ad attivare dinamiche di intergruppo. Chiamo «dinamiche di intergruppo» i rapporti che il gruppo instaura con altri gruppi, a titolo di gruppo. Sono scambi importanti perché arricchiscono il patrimonio culturale del gruppo e lo aprono verso il nuovo. Non sono però facili, perché ogni gruppo tende a rinchiudersi nel guscio protettivo della propria esperienza o a utilizzarla come parametro di valutazione di ogni proposta. È compito dell'educatore aiutare il gruppo a percepire l'importanza di questi scambi e a viverli secondo modalità promozionali.

Partecipazione e decisioni. L'educatore infine opera perché le decisioni che punteggiano la vita del gruppo siano il frutto di una reale partecipazione di ogni membro. Partecipazione significa effettivo contributo personale e non acquiescenza di comodo che dissocia le proprie responsabilità da quelle del gruppo. Tutto questo è possibile solo se ognuno può usufruire della stessa quantità di informazioni e se esiste una reale comunicazione tra tutti i membri, senza il disturbo di strutture autoritarie e censorie.

2.3. Relazione comunicativa e cambio di atteggiamenti

Ho descritto la funzione educativa in termini di relazione comunicativa e ho caricato il gruppo di questa responsabilità. Questa indicazione influenza anche lo studio delle condizioni che determinano la sua efficacia.

Sappiamo tutti che i processi educativi si svolgono attorno al nodo esistenziale degli atteggiamenti: al loro consolidamento, alla acquisizione di quelli di cui si è carenti, al cambio di quelli negativi. Sappiamo anche che uno dei tratti tipici degli atteggiamenti è la loro stabilità. Essi tendono cioè a perdurare: diventano strutture di per-

sonalità e risultano quindi difficilmente modificabili. Qui sta la loro forza educativa e il loro limite.

Nel gruppo inoltre la stabilità è sorretta dalle norme. Sono alla base dello sviluppo culturale e della forza propositiva, ma, nello stesso tempo, stanno all'origine della sua conservazione e involuzione.

Attorno al consolidamento e al cambio degli atteggiamenti si gioca perciò la relazione educatore-gruppo.

Lo strumento abituale per costruire atteggiamenti e sollecitare al loro cambio è la comunicazione di informazioni, proposte, modelli di vita.

L'educatore, che definisce l'obiettivo del suo servizio attorno al nodo degli atteggiamenti, si preoccupa di utilizzare strumenti adeguati per influenzare la costituzione degli atteggiamenti. Non gli basta volere genericamente un obiettivo; è chiamato a programmare gli interventi corrispondenti.

Anche su questo punto ci sono cose importanti su cui riflettere. Troppo spesso utilizziamo con il massimo della buona volontà lo strumento meno efficace. Gli scarsi risultati educativi possono essere dovuti a questo fatto.

Il grado di cambio di atteggiamenti provocato da nuove informazioni è l'esito di diversi elementi: i fattori situazionali (legati cioè alle caratteristiche della situazione in cui avviene l'informazione), la fonte (il modo cioè con cui il comunicante è percepito dal suo pubblico), il mezzo utilizzato per comunicare, la forma e il contenuto delle informazioni.

Considero soprattutto il rapporto tra comunicazione e appartenenza al gruppo.

La comunicazione produce cambio di atteggiamenti se la fonte è considerata del gruppo, o perché appartiene di fatto al gruppo o perché è modello di identificazione e di riferimento da parte dei membri.

Se le informazioni sono contro le norme del gruppo, l'ascolto individuale è più efficace rispetto al cambio degli atteggiamenti, perché viene superato il filtro stabilito dalle norme e viene liberata almeno parzialmente la responsabilità personale dalla pressione di conformità.

L'efficacia rispetto al cambio degli atteggiamenti, infine, è molto condizionata dal tipo di impegno con cui si conclude la comunicazione. Si dà più facilmente cambio degli atteggiamenti se la comuni-

cazione sollecita tutti verso un impegno preciso, concreto, pubblico, facilmente verificabile. Inoltre, l'efficacia è legata al livello di collaborazione richiesto per l'esecuzione dell'impegno: un impegno privato produce meno influsso sugli atteggiamenti di un impegno a carattere collaborativo.

3. LA NUOVA FIGURA DELL'EDUCATORE

Il modello che sto proponendo non decreta la morte dell'educatore per mancanza di cose da fare o per inutilità funzionale. L'esito è proprio il suo contrario: la riaffermazione piena della importanza della figura dell'educatore, come persona che si riscopre nuova sulla funzione.

La capacità formativa del gruppo resta una sterile astrazione se in esso qualcuno non sa raccogliere sulla sua persona i compiti formativi che il gruppo è chiamato ad assolvere.

La dimensione formativa del gruppo è quindi costruita dagli educatori. Essi, piegando il potere posseduto in un pieno servizio promozionale, si rigenerano e danno vita al gruppo.

L'educatore è impegnato a produrre vita attorno a sé, giocando tutte le risorse per restringere il cerchio soffocante della morte. Sa che la vita è come un piccolo seme, capace di autodeterminarsi progressivamente per la forza che si porta dentro, quando sono rispettate e protette le condizioni che gli permettono di esprimersi. Per questo, chi sta dalla parte della vita, non si sente mai «padrone» del processo.

L'educatore sa, nello stesso tempo, che la pienezza di vita è la restituzione a ogni persona della sua soggettività liberata, in strutture che permettano a tutti questa esperienza.

Per questo serve la vita, orientando e testimoniando la direzione in cui è chiamata a procedere.

Il servizio alla vita non può essere espresso che nella speranza operosa su una potenza vitale più grande della morte.

La passione per la vita e la speranza della sua vittoria non sono l'abito di circostanza che l'educatore assume quando è in servizio. Si esprimono nell'atto educativo solo se rappresentano lo stile quotidiano di vita. Ma questo pone problemi e getta in crisi.

La morte investe la vita quotidiana dell'educatore, come quella di ogni uomo. La sua speranza frana spesso sotto il peso delle delusioni e delle incertezze. Persino le grosse parole «vita» e «morte» restano senza contenuti, quando ci si chiede in concreto: questo gesto è per la vita o favorisce la morte?

Questo è il dramma quotidiano dell'educatore: è costretto a dire parole e a produrre gesti che gli cadono addosso come macigni. Parla e produce per gli altri. E si sente coinvolto lui, prima di tutto: perché parla di sé e per sé.

Gli verrebbe voglia di tacere, rifugiandosi nel silenzio timoroso di chi rinuncia a parlare perché troppo consapevole della sua povertà. O si sente esposto alla tentazione di riversare sugli altri le sue crisi, trasformando i giovani in cavia dei suoi esperimenti.

Chi crede all'educazione non è soddisfatto di questi esiti. Sente il dovere impellente di parlare e riempie le parole del timore e della speranza che traspaiono dalla sua esistenza.

Rifiuta di estraniarsi tanto da sé, da riuscire a dire parole solo per gli altri. Anche lui però ha la sua piccola grande storia da raccontare. Per questo parla, con coraggio e fierezza. Spesso resta «solo»: a difendere appassionatamente la vita e la pretesa inquietante che essa si porta dentro. Ritrova in questa solitudine operosa la spinta a diventare sempre di più un uomo impegnato dalla parte della vita.

Ponendo gesti concreti dalla parte della vita, fonda l'autorevolezza di cui ha bisogno per sollecitare verso l'ulteriore e l'inedito, aiutando a maturare secondo quel progetto di vita che è offerto a ciascuno come ipotesi normativa di autorealizzazione.

Esprime questo suo servizio raccontando, in un'unica storia impegnativa e affascinante, la storia della vita, piena di pretese per chiunque voglia vivere, la sua storia personale, perché non riesce a parlare di vita se non trasformando in messaggio la sua quotidiana esperienza, la storia dei suoi interlocutori, a cui restituisce protagonismo e parola.

In questi anni, felici e impegnativi, molti educatori stanno tentando esperienze nuove, per ridisegnare la qualità del loro servizio.

L'alternativa tra modelli autoritari e rinunciatari è stata superata nella proposta di un modo nuovo di essere educatore nei gruppi giovanili ecclesiali. Una formula ritorna con insistenza per descrivere questa nuova immagine. Esprime speranze, progetti, prospettive. Rac-

colta dalla letteratura specializzata, è stata presto riempita di connotazioni caratterizzanti.

«Fare educazione» nei gruppi giovanili ecclesiali è oggi per molti «fare animazione».

Il modello educativo globale che ho ritagliato può essere espresso in modo evocativo con la formula «animazione». Animazione e animatore, nella prassi di molti gruppi, significano appunto questo stile di relazione educativa.²

¹ Per approfondire la figura dell'animatore e i suoi risvolti educativi consiglio la lettura di POLLO M., *L'animazione culturale dei gruppi*, Elle Di Ci, Leumann 1986 e di Polio M., *Educazione come animazione / I concetti*, Elle Di Ci, Leumann 1991.

6

dal gruppo alla Chiesa

I due capitoli precedenti sono molto importanti nell'insieme della proposta suggerita in questo libro. Interpellano infatti la vita, concreta e quotidiana di un gruppo giovanile, e ne propongono una rilettura esigente (almeno su alcuni riferimenti più significativi) per qualificarne meglio l'ecclesialità. Essi non bastano però a far quadrare tutti i conti, nel faticoso cammino di gruppo verso la maturità personale ed ecclesiale dei suoi membri.

Molti gruppi ecclesiali seri si pongono spesso il problema del «dopo».

Il gruppo è destinato a perdurare, «dopo» aver guadagnato un alto livello di vita ecclesiale, oppure, al contrario, questo livello raggiunto lo sollecita a inventare modi differenti di esistere, dissolvendosi come gruppo in una rinnovata comunità ecclesiale? La domanda viene posta con trepidazione, perché incombe la paura di perdere la bella esperienza costruita a fatica, finendo tristemente nelle braccia di una realtà dura e pervasiva.

Questo interrogativo non riguarda solo il «fine corsa» del gruppo. Come tutte le faccende che si riferiscono all'esito, condiziona direttamente la vita quotidiana e le scelte a cui essa è sottoposta. Quello del «dopo» investe e attraversa, perciò, l'esistenza del gruppo fin dai suoi primi passi.

Proprio a partire da questa consapevolezza, nel capitolo precedente ho cercato di affrontare e risolvere le diverse situazioni con cui mi sono scontrato, anche dalla prospettiva di una mia ipotesi circa il «dopo» del gruppo ecclesiale. Ora però devo esplicitare la prospettiva, affrontando direttamente l'inquietante questione.

Suggerisco una proposta, precisa e articolata, maturata a partire dal vissuto di tanti gruppi giovanili ecclesiali.

La chiamo: la questione dello «sbocco». Consiste nel processo che porta il gruppo a risolversi, in un certo modo, in una rinnovata co-

munità ecclesiale, capace di accogliere i figli che ha generato e di porsi «assieme» (come unica comunità impegnata) al servizio della vita per costruire il Regno di Dio nella storia.

1. I TERMINI DELLA QUESTIONE: LO «SBOCCO»

Non basta cercare sul dizionario il significato della parola «sbocco», per sapere di quale problema stiamo parlando: è un termine di gergo.

Nel linguaggio recente dei gruppi giovanili riscrive, con una figura educativa, l'avventura del fiume che dopo un tortuoso cammino perviene al mare come a suo punto di uscita.

Sbocco è la conclusione di uno sviluppo di eventi, è l'esito quasi necessario di un processo.

C'è un momento in cui la persona o il gruppo stesso si rendono conto che qualcosa sta concludendosi e ci si sta aprendo verso il nuovo. Le esperienze vissute, le ricerche fatte, gli impegni assunti hanno prodotto maturazione. Finalmente si è pronti al rischio di sfondare le pareti protettive per immergersi a capofitto nella realtà.

Certamente anche nel tempo del gruppo la realtà non era mai stata assente. Era però controllata e filtrata, per assicurare meglio lo sviluppo tranquillo dei processi di crescita. Ora si è pronti a una presenza e a una responsabilità più ampia. Lo si avverte da molti segnali. E ci si lancia verso un punto di fuga che apre all'inedito.

Questo è il tempo dello sbocco: il passaggio dal clima rassicurante del gruppo al dopo-gruppo, e la vita in questo spazio nuovo secondo l'esperienza maturata nel gruppo.

1.1. L'attenzione allo sbocco come «fatto di gruppo»

Lo sbocco è sempre un fatto strettamente personale. Investe l'esistenza di una persona, interpellata dall'esperienza di gruppo a porsi in modo nuovo di fronte alla realtà.

Può essere vissuto però a titolo strettamente individuale o come esito di un processo che ha il gruppo come soggetto.

Il primo caso è quello più frequente nella vita dei gruppi.

Un giovane ha vissuto una lunga esperienza in un gruppo o in una istituzione formativa. Ora si sente pronto a varcarne la porta verso

appartenenze nuove, impegni diversi, responsabilità più allargate. Si sposa; assume una militanza diretta, sociale o politica; realizza a fondo la sua professionalità. Si allontana così dal suo gruppo per necessità di cose.

Altre volte, invece, qualcuno se ne va sbattendo la porta. Non riesce più a respirare nelle logiche strette della struttura formativa.

In tutti i casi, chi è partito non torna più al suo gruppo; o ci torna solo saltuariamente, per ricordare i bei tempi.

La vita «vera» è fuori. L'appartenenza al gruppo è pervenuta, come in un esito naturale, a una esperienza diversa.

Questo tipo di sbocco, necessario o sofferto, improvviso e violento o maturato progressivamente, senza ritorno o con fugaci apparizioni, pone problemi educativi certamente molto seri. Non può di sicuro essere abbandonato all'onda delle emozioni personali.

Generalmente affonda le sue radici proprio nel clima che si respira in gruppo, anche se nessuno ci ha fatto caso dopo l'incidente e il gruppo ha continuato il suo ritmo normale, superati, con qualche rapido aggiustamento, gli scossoni suscitati da una partenza improvvisa.

Lo sbocco è un fatto personale, anche quando il gruppo si pone, come gruppo, più o meno riflessamente, la questione del «dopo». Investe le persone nel modo specialissimo in cui le persone sono interpellate, sostenute o manipolate dai fenomeni collettivi che riguardano il gruppo in quanto gruppo. Come ho già ricordato tante altre volte, i processi che avvengono nel gruppo non coincidono con la somma dei fenomeni personali, ma hanno una loro risonanza collettiva tutta specifica, anche se è originata dalla rete dei processi personali e intersoggettivi.

Ci sono gruppi che si rinnovano progressivamente attraverso frequenti ricambi indolori. Qualche nuovo entra, ogni tanto; qualche veterano se ne va, quando avverte che è giunto il suo tempo; altri si fermano nel gruppo per assumere ruoli formalmente educativi. La memoria collettiva, che si tramanda nella testimonianza dei leaders, viene spesso riscritta e aggiornata sotto la pressione di eventi rinnovatori. Cambiano i membri; ma il gruppo continua senza troppi scossoni: ha una qualificazione, una sede, una funzione, una storia.

Ce ne sono altri, invece, che, dopo aver superato crisi e conflitti e con una leadership consolidata, si pongono, a un certo punto, il problema del «dopo». Il fiume che scorre lento e robusto si avvicina

alla foce. Ci si chiede: e adesso? Restare o partire? Le domande sono del gruppo. I singoli le sentono bruciare sulla loro esistenza in e attraverso il gruppo. Siamo a un problema collettivo: il gruppo si interroga sul suo sbocco.

Soprattutto di questa situazione, formalmente di gruppo, mi interesso in questo capitolo.

Studio un modello ideale di sbocco, per chiedere al gruppo un controllo e una verifica della sua vita. Esso riguarda, di conseguenza, i gruppi che si pongono, in un certo momento della loro esistenza, problemi relativi all'esito. E riguarda quei gruppi che rimuovono simili interrogativi, per non spaventarsi troppo delle fughe improvvise o programmate di qualche membro.

Solo un gruppo che sa prevedere un certo tipo di sbocco può aiutare le persone a porsi in modo rinnovato nella trama complessa della realtà, quella «vera», che scorre per tutti «oltre» i confini del gruppo.

Analizzo lo sbocco come «fatto di gruppo» per porre veramente al centro la persona. La qualità dello sbocco determina inesorabilmente la persistenza o il fallimento di quanto il gruppo è stato per i suoi membri.

1.2. Nell'ottica dell'esperienza cristiana

Un altro dato va precisato, per dare correttamente il senso e il limite delle riflessioni che seguiranno.

Lo sbocco è un problema complesso. Spesso i gruppi hanno rappresentato un luogo abbastanza totalizzante di esperienze. La sensibilità politica, l'innovazione culturale, l'esercizio di un chiaro impegno educativo sono stati maturati nel gruppo e hanno trovato il gruppo come luogo controllato di realizzazione. Anche se le attività sporgevano verso l'esterno, il gruppo forniva il clima, il sostegno e il conforto.

Nello sbocco le cose vanno diversamente.

Ciascuno si trova «solo», impegnato a fare i conti con realtà molto più dure di quelle immaginate nel tempo del gruppo.

Si chiede: come agire, in quale compagnia impegnarsi, in che direzione fare progetti?

Sono tutti aspetti di quell'unico globale problema che ho chiamato «lo sbocco».

Davvero, si tratta di una questione complessa, da analizzare a partire da differenti attenzioni e competenze.

Per non naufragare nella complessità, in queste pagine mi limito a considerare lo sbocco dall'ottica dell'esperienza cristiana. Gli altri aspetti saranno analizzati soltanto da questa prospettiva e nella misura in cui la coinvolgono.

Se il gruppo è stato per i suoi membri un luogo privilegiato di maturazione nella fede e nella vita della Chiesa, la sua eventuale fine non può rappresentare la conclusione di questa esperienza.

Al contrario si deve ipotizzare che essa rinasca secondo modalità nuove, caratterizzate dalla decisione di passare da un tempo di formazione intensiva a uno stile di formazione permanente, dalla tranquilla omogeneità del gruppo al pluralismo conflittuale delle dinamiche sociali, da una appartenenza intensa e continuamente propositiva alla fatica di inventarsi luoghi di confronto, dal gruppo come soggetto caldo e controllato di azione politica alla presenza indifesa negli spazi istituzionali.

2. MODELLI CORRENTI DI SBOTTO

Precisati un po' i termini della questione, possiamo finalmente guardarci d'attorno.

Come vanno le cose nella vita dei gruppi giovanili ecclesiali?

Il primo dato che salta agli occhi è una larga pluralità di modelli di sbocco.

È difficile tentare sintesi troppo elaborate: la realtà è in ampio movimento e la si dovrebbe forzare eccessivamente per rinchiuderla in alcune categorie molto formalizzate. Mi limito di conseguenza a recensire dei fenomeni, attorno a una tipologia di comodo, forzando un poco le differenze per identificarli meglio.

1. *Il gruppo come prolunga a se stesso.*

Chiamiamo così quel modello in cui si realizza un progressivo sviluppo del gruppo sul piano degli interessi e degli impegni. Il gruppo cresce con i suoi membri, come un organismo vivente.

Siamo in presenza di uno sbocco anomalo rispetto alla definizione data. Lo elenco perché sono convinto che lo sbocco è uno di quei fenomeni di fronte ai quali non si può restare neutrali.

2. Modello «associazione».

Una modalità simile a quella precedente è rappresentata dal modello classico dell'associazionismo ecclesiale. Esiste come un unico grande gruppo (l'associazione); esso ha diversi settori. Progressivamente si opera un travaso da un settore all'altro, in base a canoni predeterminati (generalmente l'età o, nei settori adulti, la scelta professionale).

Si tratta di gruppi che si autogenerano. In essi lo sbocco è rappresentato dal passaggio a un settore superiore.

3. Morte per inedia o per soppressione.

Tra i modelli di sbocco non posso dimenticare l'ipotesi che ogni tanto si incontra nella realtà. Ci sono gruppi che terminano la loro esistenza semplicemente per esaurimento: lentamente i membri se ne vanno; i pochi rimasti decidono di chiudere definitivamente l'esperienza, per non subire la frustrazione di una lenta letale emorragia.

Qualche volta questo tipo di sbocco è realizzato da un intervento esterno che «chiude» l'esperienza. Le risorse utilizzabili allo scopo sono molte e alla portata di chiunque abbia autorità: repressione, privazione degli strumenti necessari a vivere (ambienti, strutture...), sgretolamento della fiducia, infiltrazione di membri critici o dissenzienti.

Nelle due ipotesi (morte per inedia o per soppressione) i membri del gruppo restano allo sbaraglio. Per essi l'esperienza si è conclusa senza alcuna ragionevole previsione di prospettive future.

4. Stile «partenza».

Uno dei modelli più diffusi è quello caratterizzato dalla «partenza». Il termine è di gergo e ci riporta alla prassi Scout. I giovani sono ormai cresciuti. Il gruppo educativo ha esaurito le sue risorse per essi. È tempo di partire, anche fisicamente. I giovani si integrano così nell'esistente, cercandosi spazi adeguati. La vita di gruppo ha formato sul piano degli atteggiamenti di fondo. C'è quindi uno stile di presenza nella professione, nella politica, nella vita ecclesiale. Esso assicura una continuità ideale tra il tempo passato in gruppo e l'esistenza attuale.

5. Il servizio di ritorno: fare l'animatore.

In alcuni gruppi (o per qualche persona del gruppo) lo sbocco è costituito da un «servizio di ritorno»: fare l'animatore di altri gruppi, fare l'educatore dei più piccoli, il catechista.

All'impegno di realizzare autonomamente la propria professione nello stile appreso in gruppo si aggiunge così l'invito ad assumere responsabilità dirette all'interno dell'istituzione di cui il gruppo era parte.

Spesso questa proposta rappresenta l'interesse formativo centrale del gruppo stesso: è il sogno dei suoi membri e l'esito sperimentato da coloro che sono finalmente arrivati alla maturità necessaria. La professione e le altre attività connesse restano un fatto strettamente privato.

6. Dall'appartenenza al riferimento.

Un modello interessante e spesso raccomandato è quello caratterizzabile sulla formula: dall'appartenenza al riferimento.

Ritornero su questo modello, precisando meglio il significato dei termini. Intanto anticipo qualche cenno.

Appartenenza significa partecipazione alla vita di un gruppo, condivisione degli scopi e delle attività, intensità di rapporti interpersonali.

Riferimento esprime quello che si produce sul piano dei sistemi di significato di una persona, in forza di una appartenenza. Una istituzione funziona come struttura di riferimento quando, identificandosi ad essa, una persona fa propri valori, orientamenti, atteggiamenti e comportamenti che circolano al suo interno e sui quali esiste un diffuso consenso sociale.

Ogni appartenenza produce riferimento. Si può però ipotizzare anche un riferimento senza appartenenze strette.

Quando si definisce lo sbocco come passaggio dall'appartenenza al riferimento, si propone di smettere l'appartenenza in senso pieno per ricercare solo qualche esperienza aggregativa, capace di assicurare il riferimento.

Molti gruppi hanno questo esito. Cessano di chiedere una appartenenza ampia e assicurano solo un saltuario riferimento o nel gruppo stesso a cui si apparteneva o in altri gruppi nuovi con cui si intrecciano legami minimali.

Nel primo caso si torna di tanto in tanto al proprio gruppo, per verificare lì, con gli antichi compagni di vita, le proprie scelte e per celebrare la propria fede. Nel secondo caso si allacciano rapporti nuovi con altre persone, con cui ci si vede di tanto in tanto, in incontri di verifica, di celebrazione, di revisione di vita.

7. Dal gruppo alla comunità.

Per comprendere bene l'aspetto specifico di questo modello di

sbocco, bisogna ripensare alla distinzione tra «gruppo» e «comunità», già avanzata in altro contesto.

Per molti giovani il gruppo rappresenta una delle tante appartenenze su cui si distende la loro giornata. Non gli affidano un compito esclusivo, anche se, nei casi migliori, funziona come principio selettore e organizzatore delle altre appartenenze.

Il gruppo non è esclusivo e permette una pluralità di appartenenze per una ragione costitutiva, ricordata anche dalla dinamica di gruppo: i suoi obiettivi sono generalmente parziali e non coprono tutti gli interessi dei suoi membri. Quella dimensione totalizzante che fonda la sua forza educativa si regge solo sulla primarietà dei rapporti e sull'indice alto di coesione.

La comunità invece è qualificata dalla dimensione totalizzante del fine e dal numero più ampio dei membri, con conseguente abbassamento del livello di primarietà dei rapporti.

Di conseguenza lo sbocco in questo modello è determinato da alcuni fatti nuovi che progressivamente segnano il gruppo. Diminuisce l'appartenenza in senso stretto e si sperimentano nuovi modelli di coesione, per permettere la convergenza sulle prospettive di fondo anche in una pluralità di iniziative. Viene controllata la pressione di conformità, per assicurare una capacità innovativa al gruppo. I fini del gruppo si allargano con la preoccupazione di riscriverli in modo tale da poter rappresentare un obiettivo totalizzante, capace di risignificare le scelte e le iniziative collettive e personali.

8. *Verso comunità a stile «monastico».*

Per alcuni gruppi lo sbocco è rappresentato da un vero salto di qualità: nascono piccole comunità, che assomigliano molto a esperienze monastiche. Si realizza una convivenza abbastanza piena. Viene ricercata la condivisione dei beni. A qualche membro è riconosciuta una autorità morale sugli altri. La vita di preghiera è intensificata con ritmi programmati.

3. UNA SCELTA DI CAMPO

Se analizziamo con attenzione i diversi modelli di sbocco, quelli appena descritti e quelli che incontriamo nella prassi quotidiana, è facile constatare un fatto: la diversità non dipende solo da scelte con-

tingenti; al contrario, spesso ci sono a monte orientamenti teologici e antropologici molto differenti.

Così, per esempio, possiamo catalogare gli sbocchi a partire dal tipo di rapporto esistente tra educazione e azione diretta, tra memoria e innovazione, tra professionalità e volontariato, tra «mondo vitale» e istituzione e relativa transazione.

Anche in prospettiva teologica possiamo evidenziare differenze sostanziali.

Quando un gruppo prolunga se stesso fino a gestire in proprio interventi nel sociale o nel politico, fa scorrere indirettamente l'ipotesi che la comunità ecclesiale, di cui il gruppo è realizzazione ed esperienza, abbia il dovere di costituirsi come soggetto dell'agire politico. Se il gruppo tende a conservare al suo interno, come in un luogo caldo e rassicurante, persegue una autocomprensione della fede certamente molto diversa da quella espressa da un gruppo aperto, proiettato continuamente verso l'esterno, impegnato in attività dirette.

Se le cose stanno così, prima di orientarci verso proposte operative, dobbiamo necessariamente fare precise scelte di campo.

Io ne propongo una, molto precisa: il cristiano è chiamato a ricomprendere il significato e le modalità della sua presenza credente ed ecclesiale nella storia, nella categoria teologica del «sedere a mensa con tutti, da solitario».

Di sicuro non basta una formula a effetto, come quella appena ricordata, per risolvere tutti i problemi. Soprattutto sono sicuro che non è davvero un capolavoro di chiarezza. Devo spiegarmi.

3.1. Le dimensioni teologiche della «compagnia»

Il credente pone al centro della prassi trasformatrice la croce di Cristo, sperimentata nella fede come il luogo costitutivo della effusione dell'amore di Dio, che solidarizza con chi è separato per restituirgli la pienezza della sua soggettività.

Dalla prospettiva della croce ritrova significato decisivo il gesto di Gesù che «siede a tavola» con il pubblicano e con il fariseo, con chi è fuori e con chi è dentro, al di là della dialettica e prima di essa. Questo significa per Gesù essere «amico»: accogliendo i lebbrosi, li guarisce; accogliendo i peccatori, li ricostruisce come uomini nuovi.

Il credente riconosce nel nome di Gesù la soggettività di tutti, anche di quelli che sono «fuori dal giro», non per assicurarsi **simpatia**

e accondiscendenza, ma per testimoniare l'evento preesistente ogni riconoscimento, costitutivo della soggettività. Impegnandosi in una compagnia che supera le divisioni e che scavalca le diversità, il credente riconosce infatti a ciascuno una dignità e una competenza più grande di quella che si può constatare a prima vista. In questo riconoscimento egli gioca la sua fede nella potenza di salvezza di Dio in Gesù Cristo, all'opera nella logica della croce e i cui segni sono già nella storia personale e collettiva.

L'atteggiamento storico fondamentale del credente è la «povertà» della compagnia con tutti: non quella meschina di chi sta con tutti perché non sa che dire e che fare in proprio, ma quella sovrana di chi riconosce in anticipo la soggettività di tutti, rischiando qui l'impegno e l'esigenza di trasformazione che gli nasce dalla fede.

3.2. L'esperienza di fede come esperienza di senso: la «solitudine» nella compagnia

Questa profonda e intensa «compagnia» viene vissuta, nel nome della fede, da «solitari». La capacità di solitudine rappresenta la qualità della compagnia del credente con tutti.

La fede è una esperienza che inonda di luce nuova, improvvisa e abbagliante, le esperienze della esistenza quotidiana. Per questo le riempie di un senso nuovo, senza sottrarle alla fatica di sperimentare, produrre, ricercare il senso che esse si portano dentro, da spartire con tutti in una compagnia legata all'avventura dell'uomo.

Il senso sperimentato nella fede colloca veramente in un altro mondo, perché porta a risignificare le cose che si vedono e si manipolano dal mistero che si portano dentro. Non riesce però a trascinare lontano dalle trame dell'esistenza di tutti, perché il «senso del mistero» emerge solo tra le pieghe di qualcosa che è e resta di tutti: l'esistenza quotidiana.

Ricomprendendo la fede in termini di esperienza radicale di senso, l'esigenza di solitudine non può giustificare quelle separazioni che risultano facili quando si presenta la specificità della fede in termini di identità cristiana, contrapposta ad altre identità culturali.

La persona che si autocomprende e si ricostruisce attorno a determinati significati, spontaneamente si differenzia dall'altro da sé. L'esperienza di senso richiede invece la convivialità, la compagnia, la condivisione. Le cose sono comuni. I gesti sono condivisi. Me li

approprio solo perché li carico di un senso mio. L'oggetto risignificato non è mai sottratto alla condivisione, anche quando viene riconquistato alla soggettività.

4. VERSO UNA PROPOSTA

Con tutto il materiale accumulato posso finalmente esprimere il mio punto di vista a proposito di sbocco.

Esso si compone di molti elementi. Nella prassi dei gruppi le soluzioni sono molte e differenziate; non posso di certo avanzarne una, sicura e solenne, con la pretesa di esprimere l'unica o la migliore ipotesi. Preferisco, più modestamente, suggerire come le tessere di un mosaico: dall'insieme fiorisce un modello di sbocco, proponibile ai gruppi giovanili attuali, come esito ottimale al loro cammino di maturazione.

4.1. Appartenenza e riferimento in una società complessa

Una prima indicazione orientativa la ricavo da una riflessione attenta su appartenenza e riferimento in ordine alla esperienza di gruppo e al suo sbocco.

In queste due formule sono racchiuse le caratteristiche centrali del problema.

Prima di tutto è importante intenderci sui termini, riprendendo e precisando qualche indicazione già anticipata.

Gruppo di riferimento è quel gruppo di cui il soggetto è membro almeno idealmente, del quale ha assimilato le norme, i valori, le opinioni, i modelli di comportamento, al punto che la sua partecipazione attuale ad altri gruppi è regolata dal suo rapporto di identificazione affettiva con questo gruppo.

Gruppo di appartenenza è il gruppo nel quale il soggetto è presente, al quale partecipa, condividendo attività, scopi e processi.

Ogni gruppo di appartenenza è anche di riferimento, perché spinge ad adeguarsi alle norme correnti per evitare censure. Dicendo però semplicemente «gruppo di riferimento» si ipotizza un gruppo diverso da quello di appartenenza: un gruppo a cui un soggetto si collega solo intenzionalmente per un confronto ideale sulle norme, già interiorizzate nel tempo della appartenenza piena.

Su questa chiarificazione formale si innestano importanti domande educative.

È possibile, nell'attuale società, immaginare un gruppo di riferimento pienamente sganciato da ogni appartenenza; o, al contrario, il riferimento è possibile solo quando c'è contemporaneamente un minimo di appartenenza?

Se si riconosce un rapporto stretto tra appartenenza e riferimento, come è possibile immaginare un unico riferimento, in una situazione sociale dove le appartenenze sono molteplici e non convergenti?

Affermando il rapporto tra riferimento e appartenenza, non si corre forse il rischio (pericoloso certamente a tutti i livelli) di produrre personalità frammentate, perché sostenute da differenti riferimenti sulla misura delle diverse appartenenze; o di cercare un'unica appartenenza per assicurare un unico riferimento, giungendo così a modelli involutivi di presenza sul terreno sociale, culturale e politico?

Nella mia proposta di «sbocco» l'accento corre verso il gruppo di riferimento, come superamento di quella intensa appartenenza che caratterizza il periodo della vita nel gruppo. Non penso però assolutamente a un gruppo di riferimento quasi allo stato puro.

La funzione di riferimento, tanto importante per consolidare e sperimentare la vita cristiana in questa situazione culturale, è più facilmente assicurata se esiste anche un minimo di appartenenza con l'istituzione che deve funzionare da riferimento.

In concreto immagino una istituzione impegnata ad assicurare precise condizioni: facilitare i rapporti interpersonali tra i suoi membri, coltivare la primarietà delle interazioni, progettare momenti informali in cui sperimentare gratuitamente lo «stare assieme», come valore in sé.

Sul piano delle dinamiche di gruppo, l'appartenenza richiede anche un minimo di pressione di conformità, con conseguente circolazione di norme; esige un certo consolidamento di leadership e il controllo dei processi decisionali, per assicurare supportabili e positivi «limiti di tolleranza».

Certamente tutto questo non è indolore: si corre il rischio di vivere questa appartenenza come totalizzante rispetto alle altre, prolungando così la vita di gruppo (quello precedente allo sbocco o quello nuovo). Non vedo però alternative praticabili. In un sistema sociale in cui pressione di conformità e pluralismo rendono difficile l'elaborazione autonoma di un quadro di significati che funzioni come rife-

rimento, è necessario reagire prolungando le condizioni che assicurino un reale riferimento alternativo.

4.2. Una indicazione concreta

Ho precisato un modo di risolvere il rapporto tra appartenenza e riferimento, per suggerire, senza equivoci, una proposta concreta di sbocco.

Prima di tutto bisogna saper distinguere tra modelli di sbocco «normali», quasi da vita quotidiana, e modelli «profetici», espressione della radicalità evangelica.

Incominciamo da questi secondi.

Ci sono gruppi che portano a compimento in modo radicale l'esperienza cristiana vissuta e si aprono a forme di comunità intense, proposte come segno per tutti delle esigenze totali dell'Evangelo.

Questa ipotesi va accolta come un dono prezioso dello Spirito alla sua Chiesa. Ci aiuta a comprendere la ragione più profonda della nostra vocazione per il Regno e ci permette di anticipare nell'oggi la prospettiva della definitività.

Questi modelli non possono però essere considerati come «normali» nel vasto panorama dei nostri gruppi ecclesiali, anche se sono un innegabile dono dello Spirito a tutti.

Lo sbocco «normale» è invece quello caratterizzato da un passaggio dalla appartenenza verso il riferimento.

Ad un certo momento della vita di gruppo, cessano progressivamente le attività in proprio, si diradano gli incontri, viene cercato un modello di coesione meno centrato sui rapporti primari e più organizzato attorno a valori operativi. Poi avviene la partenza: il salto dal gruppo alla realtà più vasta.

Ciascuno avverte però il bisogno di riferimento (con quel minimo di appartenenza di cui si diceva), per consolidare e sostenere la sua identità.

Il riferimento viene trovato in proposte diverse.

Per qualcuno il gruppo stesso continua ad assicurare il riferimento. Si ritorna ad esso di tanto in tanto, soprattutto per momenti celebrativi e riflessivi.

Altri, invece, cercheranno istituzioni diverse: gruppi d'impegno, attività ecclesiali intense, incontri programmati, convivenze. Qualche altro si accontenterà del riferimento normale di un cristiano adulto:

la celebrazione eucaristica domenicale, i sacramenti e la vita personale di preghiera.

In tutti questi casi, sbocco non significa abbandono del giovane al suo destino. Al contrario sono previste e programmate piccole appartenenze diversificate, per continuare in modo rinnovato la vita di gruppo. Nello stesso tempo, i momenti tradizionali della vita ecclesiale sono ripensati e riformulati, per renderli veramente capaci di funzionare come reali esperienze di riferimento.

4.3. Verso quale comunità ecclesiale

Per esigenze di realismo, una ricerca sullo sbocco deve guardare anche verso il luogo che rappresenta l'esito della vita del gruppo ecclesiale.

Ho scelto di studiare il problema dello sbocco solo dalla prospettiva dell'esperienza cristiana. Questo mi porta ad analizzare con attenzione prioritaria la «comunità ecclesiale» che accoglie i giovani maturati nei gruppi.

Lo stesso discorso andrebbe fatto sotto altre angolature (politiche, culturali, professionali, istituzionali) se volessimo studiare tutti gli altri ambiti in cui confluiscono i giovani dai gruppi.

Penso quindi alla comunità ecclesiale.

4.3.1. Riscoprire la funzione della parrocchia

Lo «sbocco» normale dei gruppi giovanili ecclesiali resta, nella situazione attuale, la parrocchia.

L'affermazione è importante e va compresa bene.

Riflettendo sulle condizioni teologiche di ecclesialità ho avanzato qualche dubbio circa una coincidenza perentoria tra appartenenza ecclesiale e appartenenza alla parrocchia. Quella coscienza analogica di ecclesialità, su cui ho insistito tanto, non serve solo a giustificare la funzione di mediazione privilegiata per il gruppo; in fondo, relativizza ogni pretesa di incarnare in modo esclusivo il «mistero della Chiesa».

In questo contesto mi muovo invece in prospettiva educativa: passo dai principi teologici alla costituzione di modelli di intervento.

Non posso «dedurre» le linee strategiche dalla prospettiva normativa. Altri elementi «pesano» nella progettazione.

In questo caso, il riferimento va alla situazione culturale e sociale concreta: i giovani nel nostro contesto ecclesiale preciso.

Per questo credo importante riconoscere, operativamente, una funzione speciale alla parrocchia, nel momento dello sbocco.

4.3.2. Sbocco non è integrazione

L'operazione sbocco non significa, in nessun caso, integrazione nella comunità ecclesiale esistente, come se il gruppo fosse solo uno spazio dove si fa il rodaggio necessario prima di immettersi nell'unica struttura autentica e pertinente.

Le forze nuove che entrano nella comunità hanno il compito di rinnovarla dal suo interno, in quello che essa ha di costitutivo e che spesso viene tradito nello scorrere povero dell'esistenza quotidiana.

La «nuova» comunità ecclesiale è chiamata a misurarsi sempre di più sulla sua missione. Sul suo compito di essere «sacramento di salvezza» essa definisce la sua identità. Riesprime la salvezza di cui è sacramento in un orizzonte culturale più vicino alle attese degli uomini d'oggi. Per questo si sente impegnata a far nascere «vita nuova» nel nome e per la grazia del suo Signore.

Questa autocomprensione la condurrà ad accogliere gioiosamente le diversificate prassi di promozione della vita e a unificarle nella confessione e nella celebrazione dell'unico Signore. Nello stesso tempo, essa aiuta tutti a vivere nella trepida attesa del Regno che viene, unico approdo di perfezione piena e definitiva, che contesta la radicale provvisorietà e insufficienza di ogni umana produzione di vita.

Quello che il gruppo ha realizzato egregiamente per tanto tempo («il tempo del gruppo»), ora ricade sulle spalle dell'unico soggetto di ecclesialità, la comunità. Essa è impegnata ad assicurare veramente una funzione di riferimento, capace di sostenere l'identità cristiana di persone di questo tempo e di questo sistema sociale.

La comunità ecclesiale, per svolgere questo suo compito irrinunciabile, è chiamata a verificare molti elementi della sua prassi pastorale.

I momenti di riferimento possono essere tanti nella vita di una comunità ecclesiale. Alcuni vanno certamente inventati e programmati con costante capacità innovativa (riunioni, incontri, tempi di revisione di vita, confronto su problemi scottanti, scuole di preghiera e di lettura della Scrittura, verifica con testimoni...). Molti però fanno parte del calendario normale delle comunità. Si pensi, per esem-

pio, alla preziosa funzione di riferimento di cui possono essere caricati i gesti liturgici e celebrativi.

Per funzionare da riferimento i diversi gesti delle comunità ecclesiali dovrebbero qualificarsi come rilettura di quello che fa l'esistenza quotidiana di ogni persona dalla prospettiva dell'evento di Gesù il Signore.

Le comunità sono inoltre sollecitate a realizzare un'unità che non elimini le diversità, una convergenza che permetta la distinzione legittima su tutto ciò che è opinabile, proprio mentre si afferma con coraggio e con fierezza l'irrinunciabile dell'esperienza cristiana.

4.4. Il tempo del «passaggio»

Nel ritmo della vita di un gruppo c'è un tempo di particolarissima rilevanza in ordine allo sbocco: il tempo del «passaggio».

Ormai lo sbocco è alle porte; lo si intravede come una meta attesa e ineludibile. Piccoli o grandi segnali lo rendono vicino.

Molti membri allentano volutamente l'appartenenza, in un pendolarismo che saggia la possibilità di vivere nel gruppo e fuori del gruppo. Diminuisce quel tipo di coesione che era costruito sui rapporti primari e sullo stare spesso assieme. Si fa invece strada l'esperienza di una condivisione dialettica solo sui grossi orientamenti di fondo, per permettere a ciascuno presenze e responsabilità diversificate.

Prima sottovoce e poi con rimbalzi crescenti, ci si chiede: e dopo? Tu che fai... adesso che sei grande?

Girano così nel gruppo proposte alternative, che prima sembravano strane ed estemporanee. Si vagliano possibilità. Si studiano progetti e programmi di altre organizzazioni più adulte.

Questo è il tempo del passaggio: il tempo in cui i membri sono ancora appartenenti al gruppo e si preparano, nel gruppo e attraverso esso, al grande salto.

In questo tempo prezioso aumentano certamente le tensioni e i conflitti. Ma tutti li sanno accettare, nella coscienza di vivere una «crisi di maturazione».

Per favorire i riferimenti al dopo-gruppo, sono contattati luoghi, momenti, istituzioni, verso cui, a ondate successive, i singoli membri sono chiamati a confluire.

Se lo sbocco è problema di gruppo, ancora una volta è chiamato fortemente in causa l'animatore.

La sua funzione è urgente e insostituibile, in un gioco educativo che sa dosare prospettive e anticipi, esperienze intense e aperture, vita nel gruppo e confronti fuori del gruppo.

Egli aiuta il gruppo a maturare un modello di sbocco, lo sostiene nelle difficoltà, tensioni e scossoni che questo sguardo al futuro sicuramente scatenerà.

Lo abilita a vivere le precondizioni allo sbocco; sorregge il gruppo nel tempo cruciale del passaggio.

E guarda lontano, verso la comunità che dovrà accogliere i suoi giovani. Per questo, mentre lavora in gruppo, si impegna nello Spirito a ringiovanire la Chiesa e a trasformare la società.

BIBLIOGRAFIA

Per non appesantire la lettura di rimandi eruditi, ho messo in nota solo i richiami ai testi da cui sono state tratte le citazioni dirette.

Suggerisco ora una bibliografia più ampia: quella a cui mi sono ispirato per l'elaborazione della proposta.

Per facilitare al lettore la ricerca e l'approfondimento personale, essa è organizzata per grandi temi.

Appunti di dinamica di gruppo

BADIN P., *Psicologia dei gruppi*, Armando, Roma 1972.

BESOZZI E., *Carisma e processi organizzativi*, Vita e pensiero, Milano 1984.

&ori W. R., *Esperienze nei gruppi ed altri saggi*, Armando, Roma 1971.

DE GRADA E., *Elementi di psicologia di gruppo*, Bulzoni, Roma 1972.

DE VITA R., *Piccoli gruppi e società in trasformazione*, Angeli, Milano 1978.

DEVOTO A. - ROMANELLI P., *Gruppi e crescita personale*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

Gruppi di adolescenti e processi di socializzazione, Il Mulino, Bologna 1990.

KRECH D. et alii, *Individuo e società*, Giunti, Firenze 1970.

LIMBOS E., *L'animatore socio-culturale. Formazione e autoformazione. Metodi e tecniche*, Armando, Roma 1972.

LUFT *Introduzione alla dinamica di gruppo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

MACCIO C., *L'animazione dei gruppi*, La Scuola, Brescia 1969.

MMSOÑNEUVE J., *La dinamica di gruppo*, Celuc, Milano 1973.

MARZILLI G., *Dimensioni fondamentali del concetto di sé dell'adolescente rapportate alla sua integrazione in un gruppo di coetanei*, in «Orientamenti Pedagogici» 1990, 5, 1052-1064.

MEISTER A., *I piccoli gruppi. Partecipazione organizzata - Partecipazione spontanea*, AVE, Roma 1965.

MINGUZZI G.F., *Problemi di psicologia di gruppo*, Cooperativa libraria universitaria, Bologna 1970.

MORCELLINI M., *Vita associativa e strategie giovanili di identità*, in «Quaderni di Azione Sociale» 1984, 34, 93-110.

MUCCHIELLI R., *La dinamica di gruppo*, Elle Di Ci, Leumann 1980.

OLMSTED M., *I gruppi sociali elementari*, Il Mulino, Bologna 1976.

POLLO M., *L'animazione culturale dei giovani. Una proposta educativa*, Elle Di Ci, Leumann 1986.

POLLO M., *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, Elle Di Ci, Leumann 1988.

RICE A. K., *Esperienze di leadership. Rapporti interpersonali e intergruppo*, Giunti & Barbera, Firenze 1974.

SCILLIGO P., *Dinamica dei gruppi*, SEI, Torino 1973.

SPALMO E., *Gruppi e cambiamento*, Etas Kompass, Milano 1969.

Problemi di ecclesiologia

ACERBI A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Dehoniane, Bologna 1973.

ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*, Elle Di Ci, Leumann 1982.

ALBERIGO E. (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Dehoniane, Bologna 1981.

AMATO A. (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche pastorali*, LAS, Roma 1976.

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Coscienza e missione di Chiesa. Atti del VIII Congresso nazionale*, Cittadella, Assisi 1977.

BEINERT W. - SEMMELROTH O., *Il nuovo popolo di Dio come sacramento della salvezza, Mysterium salutis. 7. L'evento salvifico della comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1972, 347-437.

CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Queriniana, Brescia 1976.

DIANICH S., *La Chiesa ministero di comunione*, Marietti, Torino 1977.

DIANICH S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1985.

DIANICH S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta ecclesiological contemporanea*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1987.

Evangelizzazione e comunità, AVE, Roma 1978.

FORTE B., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1984.

GALLO L., *Una Chiesa al servizio degli uomini. Contributi per un'ecclesiologia nella linea conciliare*, Elle Di Ci, Leumann 1982.

GALLO L. A., *Chiesa*, in: MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Elle Di Ci, Leumann 1992, 165-182.

KLOSTERMANN F. et alii, *La Chiesa locale. Diocesi e parrocchie sotto inchiesta*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970.

KLOSTERMANN F., *Chiesa: evento e istituzione*, Cittadella, Assisi 1978.

KONG li., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969.

LODI E., *Chiesa locale come fenomeno di gruppo*, in «Rivista di pastorale liturgica» 1971, 048, 447-460.

LOHFINK N., *Sogni sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1985.

MENICETTI R., *Dall'associazionismo alla comunità*, in «Rivista di pastorale liturgica» 1971, 048, 461-472.

MOLTMANN J., *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976.

MOLTMANN J., *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la comunità*, Queriniana, Brescia 1979.

MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Paoline, Roma 1980.

MOHLEN H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

RAHNER K. et alii, *La Chiesa nella situazione di oggi*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969.

RAHNER K., *Sollecitudine per la Chiesa*, Paoline, Roma 1982.

RAHNER K., *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1973.

ROGGERO E. - BOF G., *Chiesa e modernizzazione*, Marietti, Torino 1980.

VALADIER P., *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia 1989.

ZIRKER H., *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1987.

Associazionismo giovanile ed ecclesiale

ACQUAVIVA S.S., *Risvegli religiosi e gruppi ecclesiali*, in: CALATI B. et alii, *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 79-89.

AMERIO P., *I gruppi*, in: AA.Vv., *La società contemporanea*, UTET, Torino 1987, II, 165-187.

CALMI L., *Il contributo educativo dell'associazionismo giovanile*, in: AA. Vv., *Educare nella società complessa*, La Scuola, Brescia 1991, 125-151.

CAIMI L., *L'associazionismo*, in: SCURATI C. (ed.), *L'educazione extrascolastica*, La Scuola, Brescia 1986, 35-54.

CATTARINUSSI B., *Associazione*, in: DEMARCHI F. - ELLENA A. (edd.), *Dizionario di sociologia*, Paoline, Cinisello (Milano) 1976, 130-138.

DE NICOLÒ G., *Aggregazione giovanile e associazionismo ecclesiale*, in «Note di pastorale giovanile» 1984, 05, 59-82.

DURANDO A., *Noi e il nostro gruppo. Analisi e proposte per un confronto con l'associazionismo informale*, in «Animazione Sociale» 1990, 33, 15-26.

GARELLI F., *Appartenenza*, in: MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Elle Di Ci, Leumann 1992, 91-97.

GARELLI F., *Gruppi giovanili ecclesiali: tra personale e politico, tra funzione educativa e azione sociale*, in «Quaderni di sociologia» 1977, 275-320.

GARELLI F., *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991.

MARZILLI G., *Dimensioni fondamentali del concetto di sé dell'adolescente rapportate alla sua integrazione in un gruppo di coetanei*, in «Orientamenti Pedagogici» 1990, 5, 1052-1064.

MILANESI G.C., *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani. 1. I risultati*, Elle Di Ci, Leumann 1981.

MONTESPERELLI P., *Le aggregazioni giovanili*, in: BOBBA L. - NICOLI D. (edd.), *L'incerta traiettoria. Rapporto sui giovani 1987*, Angeli, Milano 1988, 65-67.

I movimenti nella Chiesa negli anni '80, Jaca Book, Milano 1982.

PALLAGLIA L., *Le scelte delle associazioni di ispirazione cattolica negli anni della contestazione*, in: AA. Vv., *L'idea di un progetto storico. Dagli anni '30 agli anni '90*, Studium, Roma 1982, 127-179.

PERETTI M., *L'educazione giovanile e l'associazionismo*, La Scuola, Brescia 1971.

I piccoli gruppi nella Chiesa, Cittadella Editrice, Assisi 1970.

QUARANTA G.C., *L'associazione invisibile. Giovani cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso*, Sansoni, Firenze 1982.

RANCI C., *Le forme associative dei giovani: un profilo socio-storico*, in «Tuttogiovani notizie» 1987, 8, 6-9.

RUSCONI G.E. - SARACENO C., *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, De Donato, Bari 1970.

SORGE B. (ed.), *Il dibattito sulla ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981.

SORGE B., *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1979.

TALAMO M., *Le associazioni*, in: AA. Vv., *La società contemporanea*, UTET, Torino 1987, II, 189-204.

TASSANI G., *Le scelte religiose e civili dell'associazionismo cattolico*, in «Critica Marxista» 1976, 5-6, 139-173.

TOMASI L., *La contestazione religiosa giovanile in Italia (1968-78)*, Angeli, Milano 1981.

TONELLI R., *Modelli di pastorale giovanile a confronto*, in «Note di pastorale giovanile» 1987, 6, 3-21.

Gruppi e comunità ecclesiali: realizzazioni

BESOZZI E., *Carisma e processi organizzativi*, Vita e pensiero, Milano 1984.

CAMISASCA M. - VITALI M. (ed.), *I movimenti della Chiesa negli anni '80*, Jaca Book, Milano 1981.

Una Chiesa che nasce dal popolo: le comunità di base, Quaderni ASAL, Roma 1975.

Chiesa popolo che si libera. Il cammino delle comunità di base, EMI, Bologna 1980.

CIOLA N., *I gruppi giovanili come scuola di preghiera*, in «Rivista di pastorale liturgica» 1981, 108, 72-76.

Comunità ecclesiali di base: utopia o realtà?, Cittadella, Assisi 1977.

Evangelizzazione e comunità, AVE, Roma 1978.

FAVALE A. (ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS, Roma 1982.

GHIOTTO G. et alii, *Esperienze di base: luoghi di creatività evangelica*, Boria, Roma 1977.

GODIN A., *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Queriniana, Brescia 1983.

Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta, Vallecchi, Firenze 1991.

KLEINER R. J., *Gruppi di base nella Chiesa italiana. Obiettivi e metodi di lavoro*, Cittadella, Assisi 1978.

Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base, Claudiana, Torino 1980.

I movimenti nella Chiesa. Atti del secondo Colloquio internazionale, Nuovo Mondo, Milano 1987.

SECONDIN B., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Paoline, Torino 1991.

SECONDIN B., *Movimenti comunitari*, in: GOFFI T. - SECONDIN B. (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 389-408.

TONELLI R., *Chiesa locale, gruppi, movimenti e catechesi*, in «Note di pastorale giovanile» 1988, 4, 22-33.

Gruppi e comunità ecclesiali: prospettive

ACQUAVIVA S.S., *Risvegli religiosi e gruppi ecclesiali*, in: CALATI B. et alii, *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 79-89.

ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*, Elle Di Ci, Leumann 1982.

AMATO A. (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche pastorali*, LAS, Roma 1976.

BELTRAN ACOSTA E., *Comunità di base e pastorale d'insieme*, AVE, Roma 1973.

BOFF L., *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1983.

BOFF L., *Ecclesiogenesi: le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978.

CAIMI L., *L'associazionismo*, in: SCURATI C. (ed.), *L'educazione extrascolastica*, La Scuola, Brescia 1986, 35-54.

CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Queriniana, Brescia 1976.

Costruire la comunità ecclesiale da laici per animare da cristiani la società italiana. Ricerca sulla riagggregazione del mondo cattolico, AVE, Roma 1980.

DE VITA R., *Piccoli gruppi e società in trasformazione*, Angeli, Milano 1978.

DEVOTO A. - ROMANELLI P., *Gruppi e crescita personale*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

DURANDO A., *Noi e il nostro gruppo. Analisi e proposte per un confronto con l'associazionismo informale*, in «Animazione Sociale» 1990, 33, 15-26.

Educare i giovani alla fede, Ancora, Milano 1990.

Esperienza di comunità, esperienza di Chiesa. Corso di formazione religiosa permanente, Elle Di Ci, Leumann 1980.

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Condizione giovanile ed annuncio della fede*, La Scuola, Brescia 1979.

FALLICO A., *Gruppi ecclesiali e impegno politico*, Marietti, Torino 1976.

FALLICO A., *Gruppi e parrocchia: quale rapporto*, AVE, Roma 1981.

FALLICO A., *Quando un gruppo diventa Chiesa*, La Roccia, Roma 1972.

GHIDELLI C., *Prospettive per una spiritualità del gruppo giovanile*, in «Catechesi» 1988, 8, 35-47.

GODIN A., *La vita di gruppo nella Chiesa*, Pubblicazioni religiose, Trento 1971.

LIÉGÉ P. A., *Lo stare assieme dei cristiani tra comunità e istituzioni*, Queriniana, Brescia 1979.

LIMBOS E., *L'animatore socio-culturale. Formazione e autoformazione. Metodi e tecniche*, Armando, Roma 1972.

MENICHETTI R., *Dall'associazionismo alla comunità*, in «Rivista di pastorale liturgica» 1971, 048, 461-472.

MIDALI M. - TONELLI R. (ed.), *Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo*, LAS, Roma 1982.

MOLTMANN J., *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la comunità*, Queriniana, Brescia 1979.

Parrocchia e giovani. Itinerari pastorali per le nuove generazioni, Dehoniane, Roma 1989.

POLLO M., *L'animazione culturale dei giovani. Una proposta educativa*, Elle Di Ci, Leumann 1986.

Polio M., *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, Elle Di Ci, Leumann 1988.

SANTORO F., *La comunità condizione della fede*, Jaca Book, Milano 1977.

SECONDIN B., *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità gruppi movimenti*, Opera Regalità, Milano 1987.

TONELLI R., *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Elle Di Ci, Leumann 1989.

TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987.

TOSCANI R. - RAVAGLI B., *Funzione del gruppo nel processo educativo*, in «Orientamenti Pedagogici» 1976, 5, 832-851.

VECCHI J. E., *Pastorale giovanile. Una sfida per la comunità ecclesiale*, Elle Di Ci, Leumann 1992.

VENIER J., *Giovani d'oggi: sfida alla Chiesa*, Messaggero, Padova 1987.

Vita comunitaria, Editrice Ancora, Milano 1979.

INDICE

QUASI COME INTRODUZIONE

1. Gli obiettivi	<i>pag.</i>	8
2. Il modello logico	9
3. Gli strumenti	12

Cap. 1 - GRUPPO - COMUNITÀ - ASSOCIAZIONISMO: IL QUADRO DI RIFERIMENTO

1. Cosa è gruppo	16
1.1.- Una definizione di gruppo	16
1.1.1. Gli elementi che fanno il gruppo	16
1.1.2. Un cambio di mentalità	17
1.2. Il gruppo come campo di interazioni	18
1.2.1. Gruppo primario e secondario	19
1.2.2. Il cammino di maturazione	19
2. Gruppo - associazione - movimento	».....	21
2.1. Un po' di storia	».....	22
2.1.1. La crisi delle strutture associative	».....	22
2.1.2. Il «movimentismo»	».....	25
2.1.3. La situazione attuale	».....	26
2.2. Associazione e movimento	».....	29
2.3. Una importante prospettiva	».....	30
3. Gruppo - comunità	•.....	32
3.1. I termini	33
3.2. Possiamo applicare al «gruppo» quello che si dice della «comunità»?	•.....	35

Cap. 2 - GRUPPO E ESPERIENZA DI CHIESA

1. La situazione attuale: differenti modelli	•.....	40
1.1. La funzione strumentale del gruppo	•.....	41

1.2. Il gruppo come «Chiesa parallela»	43
1.3. Il gruppo come «ecclesiogenesi»	45
1.4. Verso un modello alternativo?	46
2. La questione di fondo: quale appartenenza	47
2.1. Condizioni per l'appartenenza	47
2.2. La pressione di conformità nel gruppo	48
2.2.1. Il fatto	49
2.2.2. Le ragioni	50
2.2.3. Qualche sospetto	52
3. La «Chiesa» a cui appartenere	53
3.1. La Chiesa sacramento di salvezza	54
3.1.1. La salvezza cristiana	55
3.1.2. Il sacramento tra dono di Dio e decisione personale	56
3.1.3. La funzione sacramentale della Chiesa ...	58
3.2. Assicurare appartenenza a una comunità «autentica»	59
4. Una comunità «ecclesiale» per l'appartenenza	61
4.1. Criteri normativi di ecclesialità	61
4.2. Diverse comunità ecclesiali	62
4.2.1. Luoghi privilegiati di ecclesialità	63
4.2.2. Altre esperienze di Chiesa	64
4.2.3. E la significatività?	65
4.3. La coscienza analogica di ecclesialità	66
4.3.1. La funzione di riferimento di alcune mediazioni	67
4.3.2. Il criterio fondamentale della significatività	68
5. Il gruppo ecclesiale è Chiesa, mediazione privilegiata della Chiesa	68

Cap. 3 - CRITERI DI ECCLESIALITÀ

1. I documenti in ordine cronologico: il progressivo riconoscimento del gruppo ecclesiale	74
1.1. Il Vaticano II (1962-1965)	74
1.2. Sinodo sulla Evangelizzazione (1974) e «Evangelii nuntiandi» (1975)	75

1.3. Le conferenze dell'Episcopato Latino-americano: Medellín (1968) e Puebla (1979)	•..... 77
1.4. Sinodo sulla Catechesi (1977) e «Catechesi tradendae» (1979)	•..... 79
1.5. Nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana (1981)	•..... 80
1.6. Documento della Commissione per la pastorale dell'Episcopato Spagnolo (1982)	85
1.7. Le comunità ecclesiali di base nella Chiesa del Brasile (1982)	•..... 92
1.8. L'Esortazione apostolica «Christifideles laici» (1989)	• 94
1.9. «Evangelizzazione e testimonianza della carità»: il progetto della Conferenza Episcopale Italiana per gli anni '90	•..... 95
1.10. «Redemptoris missio» (1990)	•..... 96
1.11. Gruppi e movimenti nella formazione sacerdotale: «Pastores dabo vobis» (1992)	•..... 97
2. I documenti in sintesi: le condizioni di ecclesialità	98
2.1. Il significato ecclesiale del gruppo	•..... 98
2.2. Criteri di ecclesialità secondo i documenti	•..... 99
3. Una proposta: l'ecclesialità tra «signa regni» e «signa ecclesiae»	•..... 100
3.1. Le ragioni di diversità	•..... 101
3.2. Criteri di ecclesialità in situazione di gruppo	•..... 103
4. Quali gruppi possono essere ecclesiali?	•..... 105
4.1. Una consapevolezza esplicita	•..... 107
4.2. L'ecclesialità sul modo di affrontare le situazioni	• 108
4.3. Il discernimento del magistero	•..... 109

Cap. 4 - PROSPETTIVE DI MATURITÀ DI GRUPPO

1. Una proposta costruita su tre prospettive 114
1.1. La ricognizione dei fenomeni 114
1.2. La funzione normativa dell'esperienza ecclesiale 116
1.3. Una maturità ecclesiale in situazione di gruppo 117

2. La coesione come stile di aggregazione	119
2.1. Le variabili che influenzano la coesione di gruppo	120
2.2. Criteri di ecclesialità e coesione di gruppo	122
2.3. Un progetto: la coesione tra unità e differenziazione	123
2.4. La coesione come aggregazione	124
2.4.1. Tutto può servire per fare aggregazione ..	125
2.4.2. L'intervento di contrappeso	126
2.4.3. Coesione nella condivisione di un progetto	126
2.5. La coesione per la formazione	127
2.5.1. Quale formazione	127
2.5.2. Costruire l'identità dal silenzio dell'interiorità	128
2.5.3. L'identità collettiva per quella personale ..	129
3. La prassi del gruppo ecclesiale	130
3.1. Il gruppo in azione: problemi e tendenze	131
3.1.1. Il tempo della grande illusione	131
3.1.2. La crisi del primo impegno	132
3.1.2.1. Il difficile rapporto tra identità e rilevanza	133
3.1.2.2. Per superare la crisi senza sanarla	134
3.1.2.3. Una minaccia alla stessa esperienza religiosa	135
3.2. Una proposta alternativa	135
3.2.1. «Decentrati» verso la vita	136
3.2.1.1. Scoprire la realtà	137
3.2.1.2. Intervenire sulla realtà	138
3.2.2. Atteggiamenti dalla parte del Regno	142
3.2.3. Pregare e celebrare da gruppo impegnato per la vita	144

Cap. 5 - LA RELAZIONE EDUCATIVA NEL GRUPPO

1. I termini della questione	149
1.1. Una funzione concentrata in una figura	150
1.1.1. La funzione educativa del gruppo	150
1.1.2. Persone «incaricate» di compiti educativi	151
1.2. Gestione del potere e funzione educativa	152

1.2.1. Strutture formali e informali	• 152
1.2.2. Educatori formali e informali	• 153
1.2.3. I leaders nei gruppi	154
1.3. La relazione educativa come relazione comunicativa	• 156
1.3.1. L'asimmetria comunicativa	• 156
1.3.2. Stili di comando	• 158
1.3.3. Le caratteristiche	• 159
1.3.4. Gli effetti	• 160
1.3.5. Modelli antropologici	• 161
2. Verso un progetto	• 162
2.1. Il gruppo come soggetto dei processi formativi	162
2.2. La relazione educatore-gruppo	• 163
2.3. Relazione comunicativa e cambio di atteggiamenti	• 165
3. La nuova figura dell'educatore	167

Cap. 6 - DAL GRUPPO ALLA CHIESA

1. I termini della questione: lo «sbocco»	• 174
1.1. L'attenzione allo sbocco come «fatto di gruppo»	• 174
1.2. Nell'ottica dell'esperienza cristiana	• 176
2. Modelli correnti di sbocco	• 177
3. Una scelta di campo	• 180
3.1. Le dimensioni teologiche della «compagnia»	• 181
3.2. L'esperienza di fede come esperienza di senso: la «solitudine» nella compagnia	• 182
4. Verso una proposta	• 183
4.1. Appartenenza e riferimento in una società complessa	• 183
4.2. Una indicazione concreta	• 185
4.3. Verso quale comunità ecclesiale	• 186
4.3.1. Riscoprire la funzione della parrocchia ...	• 186
4.3.2. Sbocco non è integrazione	187
4.4. Il tempo del «passaggio»	• 188
Bibliografia	191