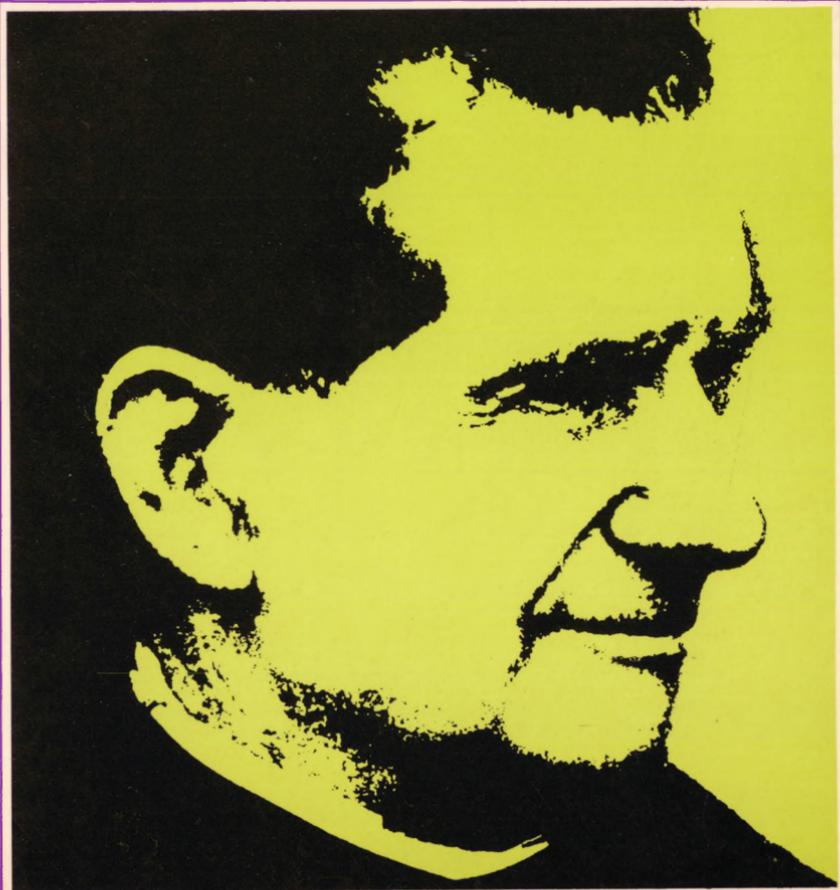


IL SERVIZIO SALESIANO AI GIOVANI

COLLANA
COLLOQUI
SULLA
VITA
SALESIANA

3

ELLE DI CI
TORINO-LEUMANN



IL SERVIZIO SALESIANO AI GIOVANI

BARCELONA, 1-4 SETTEMBRE 1970

EDIZIONE EXTRA-COMMERCIALE

ELLE DI CI
TORINO-LEUMANN
1971

Visto, nulla osta: Torino, 27.3.71: Sac. D. Magni
Imprimatur: Mons. V. Scarasso, *Vic. gener.*

ME 0614-71

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

L'educazione dei giovani ad un libero incontro con Dio

Riflessioni teologiche

Introduzione

Un fenomeno giovanile di rilievo

Gli educatori salesiani che operano nei diversi settori dell'apostolato giovanile si trovano oggi sempre più frequentemente a contatto con un numero crescente di *adolescenti* e di *giovani* che hanno un atteggiamento variamente critico e negativo di fronte al fatto cristiano nelle sue espressioni tradizionali. Alcune manifestazioni più rilevanti di tale fenomeno potrebbero entrare nel seguente elenco: *a)* caduta della pratica religiosa: messa domenicale, vita sacramentale, ecc.; *b)* affievolimento del sentimento di appartenenza religiosa; critica delle strutture ecclesiali attuali; indifferenza di fronte alla Chiesa-istituzione ed anche rifiuto della propria appartenenza ad essa; *c)* revisione più o meno radicale della propria adesione alle verità religiose, che si esplica in manifestazioni crescenti di indifferenza, di dubbio, di irreligiosità e di ateismo, oppure in sintomi di livellamento delle credenze specifiche delle religioni storiche e di confusione rispetto alle verità religiose; *d)* atteggiamenti a volte di critica, a volte di rigetto e di abbandono cosciente o spontaneo di forme tradizionali di condotta cristiana soprattutto nel campo della morale sessuale.

Se da un lato occorre premunirsi contro facili e criticabili generalizzazioni del fenomeno, dall'altro non pare si possa minimizzare in modo sbrigativo i fatti e ridurli a semplici casi limite. Alcune recenti ricerche di sociologia religiosa, benché limitate e puramente orientative,¹ invitano a guardare seriamente al fenomeno.

¹ Cfr. G. RUSCONI, *Giovani e secolarizzazione*, Firenze 1969; S. BURGALASSI, *Le cristianità nascoste*, Bologna 1970; C. TESTA, *Giovani '70*, Roma 1969; G. C. MILANESI, *La secolarizzazione delle condotte giovanili in Italia*

meno che è assai complesso e che assume accenti diversi secondo il sesso, la professione e la collocazione geografica. Esso interessa un numero notevole di adolescenti e di giovani dei nostri ambienti europei occidentali, e tale numero sembra destinato a crescere perché questa situazione giovanile va collegata ad alcuni fenomeni più generali e molto rilevanti soprattutto nel mondo occidentale:

- 1) Il fenomeno vasto e complesso della secolarizzazione.²
- 2) L'affermarsi e il propagarsi di nuove forme di umanesimo, per esempio di un umanesimo laico e di un umanesimo ateo di diversa estrazione.³
- 3) La progressiva presa di coscienza da parte di gruppi crescenti di giovani e di adolescenti del pluralismo culturale, sociale e religioso caratteristico del mondo attuale, e del valore fondamentale della libertà nelle sue diverse espressioni ivi compresa quella religiosa.
- 4) Il fenomeno, congiunto con i precedenti, della scomparsa più o meno rapida secondo i luoghi del « cristianesimo convenzionale » nel senso spiegato di recente da Van De Pol,⁴

Roma 1970 (ciclostilato con bibliografia); Id., *L'atteggiamento dei giovani circa le attività sessuali prematrimoniali nell'ambito europeo*, Roma 1970 (ciclostilato con bibliografia); AA. VV., *Situación religiosa de la juventud española*, Roma 1970 (ciclostilato con bibliografia); P. VILAIN, *La foi sans la messe*, Paris 1970.

² Impiego questo termine — molto in voga nella letteratura teologica contemporanea, nella quale assume significati a volte assai diversi — per designare il fenomeno storico-socio-culturale caratterizzato anzitutto da un cambiamento radicale della concezione e dell'atteggiamento dell'uomo nei riguardi del mondo. Questo viene inteso non già come natura statica, ma come storia, come futuro da costruire e da creare con libere scelte umane, il che suscita una speciale sensibilità per i valori dell'ordine temporale, genera un processo di differenziazione, di pluralismo e relativizzazione sociale, e comporta una crescente comprensione razionale dell'esistenza umana nel mondo. Il fenomeno della secolarizzazione implica poi la critica e l'allontanamento da ogni ideologia assolutista, la relativizzazione di ogni realtà, istituzione o struttura di ordine creato, il rifiuto di ogni falsa divinizzazione di qualsiasi concezione, creazione od attività semplicemente umana, con la conseguente desacralizzazione o rigetto di ogni sacro falso e di ogni idolo vecchio o nuovo. Cfr. J. RAMOS-REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*, in « Rivista Liturgica » 56 (1969), pp. 473-565 (con abbondante bibliografia); AA. VV., *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato*, in *Note di Pastorale giovanile*, 8-9 (1970), pp. 1-100.

³ Cfr. ad es., G. GIRARDI, *Cristianesimo e Marxismo*, Roma 1966; Id., *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969; R. GARAUDY, *Dall'anatema al dialogo, con risposta di S. B. Metz*, Brescia 1969.

⁴ W. H. VAN DE POL, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia 1969; inoltre L. G. M. ALTING VON GEUSAU, *Fine del Cristianesimo conven-*

scomparsa che in molti casi conduce ad una situazione diffusa di cristianizzazione, di indifferenza religiosa e di ateismo.

Alcuni interrogativi

Questa situazione religiosa giovanile pone agli educatori salesiani problemi forse fino a poco tempo fa insospettati. Gli interrogativi che essi si pongono riguardano direttamente il comportamento educativo che devono assumere di fronte a questi giovani e in particolare la pastorale giovanile in tutte le sue articolazioni: catechesi, liturgia, strutture... Non si nascondono però che una risposta adeguata a tali domande di ordine pedagogico e pastorale esige una precedente chiarificazione teologica.

I profondi e rapidi cambiamenti avvenuti in questi anni nelle espressioni concrete del cattolicesimo hanno fatto loro comprendere che una frangia non indifferente di esso è dovuta a condizionamenti storici contingenti ed è quindi mutevole. Si chiedono allora: quali sono i valori evangelici essenziali cui occorre formare le nuove generazioni? in che rapporto stanno da un lato alcuni ideali particolarmente sentiti dai giovani: il senso dell'autenticità, della solidarietà, della libertà; e dall'altro la fede cristiana e la « pratica religiosa »? a quali principi teologici deve ispirarsi l'opera educativa che intende rispettare la libera adesione dei giovani al credo cristiano e formarli ad esso?

È abbastanza evidente che non si tratta qui di questioni in gran parte già affrontate in passato, ma di problemi nuovi e che toccano l'essenza stessa del cristianesimo e la sua interpretazione attuale. Secondo il pensiero di numerosi studiosi contemporanei,⁵

zionale: verso un nuovo stile di vita, in *Fede ed Ecumenismo*, Verona 1969, pp. 197-214. Ritornerò in seguito su questo argomento.

⁵ Cfr. W. H. VAN DE POL, *op. cit.* alla nota precedente; G. BAUM, *La credibilità della Chiesa*, Brescia 1969; F. REFOULÉ, *La crise du langage religieux*, in *Avenir de la théologie*, Paris 1968; E. SCHILLEBEECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, pp. 139-154; W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Paris-Tournai 1967; J.-P. JOSSUA, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*, in « *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* », 52 (1968), pp. 173-200; J. DANIELOU, E. SCHILLEBEECKX, P. SCHOONENBERG, *La risposta dei teologi*, Brescia 1969; M.-D. CHENU, *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, in *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, pp. 9-20; E. SCHILLEBEECKX, *La teologia del rinnovamento parla*

la situazione socio-religiosa-culturale cui si è accennato richiede una « reinterpretazione » o « rifocalizzazione » dell'intero cristianesimo, non certo per operare in esso un capovolgimento radicale, né per svuotarlo del suo significato insopprimibile, ma piuttosto per riscoprire il senso profondo che esso ha per gli uomini del nostro tempo, e per far in modo che il suo annuncio risponda alle nuove questioni e venga incontro alle nuove istanze. E tale operazione non può essere il semplice frutto dell'impegno di singoli cristiani, ma esige piuttosto il contributo delle diverse comunità cristiane, né può essere condotta a termine in breve tempo. Costituisce infatti un compito permanente della Chiesa.

Questo fatto crea una congiuntura religiosa critica e di non facile soluzione che impone una revisione serena ma profonda dell'intera pastorale giovanile di tipo tradizionale.

Le relazioni del Padre Gambino e del Padre Bakker⁶ si muovono chiaramente in questa visuale e prospettano già alcuni cambiamenti importanti in campo educativo e pastorale. La presente comunicazione non può affrontare l'intera problematica qui sollevata, e si limita a presentare alcuni enunciati di ordine teologico che possono illuminare l'azione educativa cristiana. Vengono radunati attorno a due temi: 1) Forme di un autentico e libero incontro con Dio nell'ambito del cristianesimo. 2) Alcuni principi teologici che devono guidare l'opera di formazione a tale libero incontro con Dio.

1. Forme cristiane di libero incontro con Dio

Il contatto con il divino

Vorrei far osservare, a scanso di equivoci, che non si tratta qui di delucidare da un punto di vista teorico e generale come conciliare la libertà religiosa con l'obbligo di una educazione cristiana che incombe agli educatori salesiani. Una soluzione di questo problema è evidentemente implicata nell'interrogativo che ci

di Dio, ivi, pp. 32-40; P. RICOEUR, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno, ivi*, pp. 164-174; LESLIE DEWART, *Il futuro della fede* (trad. ital.), Brescia 1969, soprattutto pp. 109-326, e la risposta critica a questo libro da parte di AA. VV., *The Future of Belief-Debate*, New York 1967; AA. VV., *L'avvenire della Chiesa*, Brescia 1971 (*Atti del congresso di Bruxelles*, 1970).

⁶ Cfr. sopra alle pagine 120-158.

interessa da vicino. Esso però è più concreto ed è praticamente imposto dalla situazione giovanile di cui si è parlato. Potrebbe essere formulato in questo modo: quali principi teologici deve tener presente l'educatore salesiano nel formare i giovani ad una libera adesione al credo e all'esperienza cristiana?

Sono del parere che per dare una risposta adeguata a tale interrogativo sia necessario anzitutto fermare l'attenzione sul fatto dell'incontro con Dio e sulle forme o vie con cui esso può avvenire nell'ambito del cristianesimo. Mi pare che questo sia un punto nevralgico da cui non si possa prescindere. Non è possibile infatti definire in qualche modo come condurre e formare i giovani al contatto con il divino, se prima non si è chiarito in quali maniere tale contatto può esser raggiunto dall'uomo nella sua esistenza terrena.

Per « incontro con Dio » non intendo la semplice conoscenza di Dio quale si può avere attraverso un'opportuna istruzione religiosa. Né la pura ammissione della sua esistenza che può essere provata con il ricorso alle diverse vie di cui si è interessata da tempo la teologia. Tra l'altro tale ammissione può esser accompagnata da un senso di indifferenza di fronte a Lui ed anche da forme diverse di rifiuto. Per « incontro con Dio » intendo un rapporto di comunione con Dio in Cristo e nello Spirito. È quindi in gioco una realtà interpersonale in cui i protagonisti sono appunto l'« io » o il « noi » dei giovani e il « Tu » del Dio vivente del Nuovo Testamento che si è rivelato e comunicato nel Verbo incarnato e opera continuamente nella storia umana tramite lo Spirito.

Quando poi parlo di Dio, lo intendo sempre non come un oggetto, come una cosa « accanto » o « sopra » gli altri oggetti e le altre cose del mondo, ma come soggetto, come Persona che parla ed interpella, come Amore sempre nuovo ed innovatore, come Libertà che suscita e libera le altre libertà, come il Dio che ci viene incontro dal futuro, come il nostro « Futuro assoluto » che in Cristo e nel suo Spirito ci offre la possibilità di fare tutto nuovo e di costruire l'avvenire nella linea del Regno di Dio.⁷

⁷ Cfr. ANONIMO, *Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage*, in *Herder Korrespondenz* 23/2 (1969), pp. 76-81; ID., *Die Frage nach Gott und ihre ideologische Gefährdung*, *ivi* 23/3 (1969), pp. 129-134; ID., *Neue Versuche zum Verständnis des Gottesfrage*, *ivi* 23/4 (1969), pp. 184-189; G. GEFFRÉ, *Peut-on encore parler de Dieu? La crise du langage religieux et sa signification pour la théologie*, in « *Parole et Mission* », 45 (1969), pp. 257-

Pluralismo di forme di incontro con Dio

Molte perplessità, apprensioni ed anche alcune forme di allarmismo degli educatori salesiani sono sovente motivate da alcune manifestazioni più appariscenti dell'atteggiamento dei giovani di fronte al cristianesimo attuale. Si tratta generalmente dell'indifferenza e dell'abbandono della pratica religiosa come, per esempio, della messa domenicale, della vita sacramentale e di altre espressioni di culto comunitario o individuale.

Non escludo che a volte questo comportamento giovanile sia congiunto con un'eclisse ed anche con la perdita della fede cristiana, né intendo minimizzare la fondatezza delle preoccupazioni degli educatori al riguardo. Non credo però si debba misurare o far coincidere il senso cristiano o la fede religiosa con la semplice pratica religiosa intesa in senso tradizionale.⁸ Se quindi si vuol impostare rettamente la questione si deve andare al di là di questi fatti che riguardano la « religione » in senso stretto, cioè, l'azione di culto a Dio. Certamente il culto cristiano è un luogo privilegiato di un autentico incontro con Dio. Non è però né l'unico né quello prioritario. Vi sono altre forme con cui si può venire in comunicazione con il divino e senza le quali gli stessi atti religiosi in senso stretto rimarrebbero compromessi radicalmente.

Ogni uomo è chiamato a vivere in comunione perfetta con Dio attraverso tutte le forme che il cristianesimo gli offre. Questo non significa però che tutti di fatto si trovino nella possibilità di po-

276; G. GIRARDI, *Secolarizzazione e senso del problema di Dio*, in *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969, pp. 121-146; G. HASENHULT, *Il Dio sconosciuto?* Brescia 1967; K. HUBER, *È ancora possibile parlare di Dio in un mondo laico?*, in *Processo alla Religione*, Verona 1968, pp. 105-138; J. B. METZ, *Gott vor uns. Stattdes eines theologischen Argument*, in *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt 1965, pp. 227-241; ID., *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, in H. J. SCHULTZ (ed.), *Wer ist das eigentlich-Gott*, München 1969, pp. 260-275; J. MOLTSMANN, *Die Zukunft als neues Paradigma der Trazendenz*, in « *Inter. Dial. Zeitschr.* », 2/1 (1969), pp. 2-13; W. PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung*, in *Ernst Bloch zu Ehren*, cit., pp. 209-225; ID., *Die Frage nach Gott*, nel suo libro *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, pp. 361-386; J. RAMOS-REGIDOR, *art. cit.*, pp. 543-555; J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1969; E. SCHILLEBEECKX, *Got-Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969; H. J. SCHULTZ (ed.), *Wer ist das eigentlich-Gott?*, München 1969; AA. VV., *I teologi del Dio vivo*, Brescia 1968.

⁸ Si veda a questo riguardo il libro del Buralassi citato alla nota 1.

terlo fare. In pratica la stragrande maggioranza degli uomini raggiunge e vive un contatto con Dio in questo o in quel modo. Ed in ciò occorre vedere una pedagogia divina che raggiunge ogni uomo nella sua situazione concreta e lo conduce alla vita di comunione con Lui progressivamente e liberamente, attraverso la via che ciascuno di fatto può percorrere assecondando l'azione di Dio. Ma quali sono queste vie o forme di comunione con Dio?

La comunione con Dio attraverso la fede e la carità

Il messaggio centrale del Vangelo è sicuramente quello del Regno di Dio che consiste essenzialmente nella presenza di Dio ad opera di Cristo e dello Spirito nella storia dell'umanità e di ogni uomo, mediante la quale chiama tutti alla comunione con Lui e tra di loro.⁹ L'accettazione di questa divina e misteriosa presenza di salvezza passa attraverso la fede che è insieme rispondere di « sì » alla Parola di Dio, accettare liberamente la sua offerta di comunione, aderire profondamente alla sua azione nella storia e fidarsi incondizionatamente della sua promessa di un cielo nuovo e di una terra nuova in cui abita la giustizia. Tale libera e fiduciosa adesione al dono di Dio in Cristo e nello Spirito avviene nella comunità cristiana, comunità di credenti, chiamata a testimoniare Cristo nel mondo e ad esserne il sacramento universale. Essa esige inoltre l'impegno nel presente per favorire la realizzazione piena del Regno futuro promesso da Dio.

La fede (*pistis*) del Nuovo Testamento non è disgiunta dall'*agape*. È anzi animata dalla carità, conduce ad essa ed opera in essa. Questo insegnamento ricorre soprattutto in san Paolo.¹⁰ Ora, nell'*agape* si raggiunge la forma più elevata di comunione con Dio. La carità teologale è infatti necessariamente congiunta con la giustificazione, con la grazia e la santità che sono altrettante espressioni di comunione salvifica con Dio in Cristo e nello Spirito.¹¹

⁹ Cfr. R. SCHACKENBURG, *Il Regno e la Signoria di Dio*, Brescia 1969; H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969, pp. 47-116 (bibliografia). Cfr. DV 24a; AG 3a.

¹⁰ Cfr. ad es., ST. LYONNET, *Foi et charité selon Saint Paul*, in « Christus », 16 (1969), pp. 107-120.

¹¹ Si possono consultare al riguardo i noti dizionari biblici e teologici editi dalla Morcelliana, dalla Queriniana e dalla Marietti alle voci: fede, carità, grazia, giustizia.

Affermato l'intimo nesso tra « fede » e « carità », ¹² è opportuno richiamare le note tesi sulla « fede informe » fatte proprie in qualche modo dal Concilio di Trento nel decreto sulla giustificazione. ¹³ Non tutti i peccati gravi o mortali comportano una rottura totale della comunione con Dio, ma solo quello di « infedeltà » o di perdita della fede. Per cui il peccatore che conserva la fede permane sotto l'influsso dello Spirito Santo che lo mantiene in unione spirituale, benché imperfetta, con Dio e lo spinge a ristabilire la piena comunione con Lui mediante il ricupero dello stato di grazia. Quest'ultima affermazione corrisponde al pensiero di numerosi Santi Padri e all'insegnamento del magistero pontificio. ¹⁴ La sua rilevanza in sede di formazione morale e religiosa dei giovani non può essere sottovalutata.

L'incontro con Dio nel servizio ai fratelli

Secondo la Bibbia, tra comunione con Dio e comunione con gli uomini esiste un legame ontologico inscindibile. Un'autentica comunione con Dio non può esser disgiunta da un'autentica comunione con gli uomini, non solo, ma nella comunione con gli uomini si attua e si manifesta la vera comunione con Dio. Questo principio è la logica conseguenza della presenza di Dio Uno e Trino nell'umanità, e spiega perché tra amor di Dio e amor del prossimo, che rappresentano la manifestazione più alta di comunione con la divinità e l'umanità, esista un nesso insopprimibile.

Il Decalogo, la *magna charta* dell'alleanza antica, include già il comando dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo come due aspetti inseparabili dell'unico atteggiamento di fedeltà al Patto di Dio. ¹⁵ San Giovanni insegna ripetutamente nel suo Vangelo che il vero amore verso Dio include necessariamente l'amore ai fratelli consistente nell'umile servizio che si spinge fino alla disposizione a dare la vita per gli altri. ¹⁶ Nella sua prima lettera va oltre, ed afferma che l'amore del prossimo è non solo condizione, mezzo e segno di vero amore a Dio, ma la sua realizzazione concreta e la

¹² Cfr. ad es. R. L. OECHSLIN, *Pour une foi personnelle*, Paris 1969.

¹³ Cfr. Denzinger-Schönmetzer, 1526, 1544.

¹⁴ Cfr. S. TROMP, *De Spiritu Sancto Anima*, Roma 1960, pp. 150-152, 153, 275 seg., 404, 421 seg.

¹⁵ Cfr. *Am.* 5, 11-13. 21-25; 8, 4-6; *Os.* 4, 1-3; 6, 1-9; *Mich.* 6, 1-8; *Is.* 1, 14-17; 5, 7; 10, 1-4, ecc.

¹⁶ Cfr. *Gv.* 13, 15; 15, 9 segg.

sua manifestazione visibile. San Paolo mette in particolare risalto che l'amore ai fratelli, pienezza della legge e compendio di tutti i precetti,¹⁷ implica necessariamente un riferimento a Dio, perché è obbedienza al volere di Dio, è frutto dell'azione di Cristo e dello Spirito, ed è espressione di fede in Dio.¹⁸ I Sinottici infine ci parlano di un vero incontro, benché inconsapevole, con Dio tramite il servizio amoroso degli uomini. L'affermazione ricorre nel discorso escatologico, in cui si afferma che il criterio con cui Cristo giudica l'umanità, in ordine alla sua ammissione o meno al Regno di Dio finale, è l'amore o l'odio dei fratelli, indipendentemente da una conoscenza esplicita di Dio e del Cristo.¹⁹ Il testo permette forse di parlare di unione di grazia con Dio raggiunta nell'amore al prossimo e congiunta con forme diverse di ateismo categoriale, accompagnata cioè dall'ignoranza, dall'indifferenza ed anche dalla negazione di qualsiasi credo, fatta però in buona fede.²⁰

L'accettazione dei valori positivi della propria vita: incontro nascosto di grazia con Dio

Le forme di comunione con Dio finora indicate hanno una solida base biblica. Ci resta ancora da accennare ad un'ultima via, la quale anche se non è presentata dalla Rivelazione nei termini che indicheremo, trova tuttavia un riscontro nel Vangelo e nel magistero del Vaticano II. Si tratta precisamente della dottrina di K. Rahner e dei suoi discepoli sui « cristiani anonimi ».²¹

Non è mio intento richiamarla qui anche solo in sintesi e neppure indicare le differenze riscontrabili tra il pensiero del maestro

¹⁷ Cfr. *Rom.* 14, 9 segg.

¹⁸ Cfr. LYONNET, *art. cit.*, pp. 107-120.

¹⁹ Cfr. ad es., *Mt.* 25, 40 segg.; *Mc.* 12, 31.

²⁰ Cfr. oltre all'art. cit. di ST. LYONNET; K. RAHNER, *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*, in *Nuovi saggi*, I, Alba 1968, pp. 385-412; J. SUDBRACK, *Gott finden in Einsamkeit oder in Nächstenliebe? Zur Diskussion über ein aktuelles Problem christlicher Spiritualität*, in « Geist und Leben », 41/1 (1968), pp. 320-332; D. BERTRAND, *L'union des deux commandements*, in « Christus », 15 (1968), pp. 348-369. Si veda anche: N. LOHFINK, *Il comandamento principale*, in *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia 1969, pp. 133-152; P. SCHOONENBERG, in *La risposta dei teologi*, Brescia 1969, pp. 181-189.

²¹ La stessa espressione « cristianesimo anonimo » e « cristiani anonimi » è stata criticata, e da più parti è stato proposto di parlare di « credenti anonimi ». Non intendo entrare in merito alla discussione. Utilizzo la terminologia perché è divenuta ormai d'uso corrente.

e quello dei discepoli. Mi preme solo formulare l'affermazione centrale che è quella che interessa direttamente il nostro argomento. Non è improbabile infatti che non pochi giovani che si dichiarano atei siano da porre nella categoria di quei « cristiani anonimi » che rifiutano il cristianesimo nella sua formulazione e nelle sue realizzazioni attuali, pur aderendo radicalmente al divino.

La tesi fondamentale del « cristiano anonimo » suona così: il « sì » pronunciato dall'uomo nella parte più intima del suo spirito al senso positivo dell'esistenza, ossia ai valori o ideali per i quali sente di doversi impegnare, è, per grazia di Cristo, accettazione irriflessa (o a-tematica) ed implicita (di implicazione esistenziale) della misericordiosa vicinanza di Dio all'uomo in Cristo.²² Questo incontro inconsapevole, ma reale, di salvezza con Dio in Cristo e nel suo Spirito può essere accompagnato da espressioni diverse di ateismo categoriale, che però restano un fatto superficiale e non intaccano l'orientamento profondo verso la « realtà » Dio.

Queste tesi, com'è noto, sono ispirate dal principio biblico della volontà salvifica universale di Dio e della possibilità offerta a tutti di partecipare al Mistero pasquale, ripetutamente richiamato dal Vaticano II a proposito degli atei in buona fede e delle religioni non cristiane.²³

Anche se alcune asserzioni avanzate dai fautori del cristianesimo anonimo esigono delle puntualizzazioni e delle rettifiche, non credo tuttavia che si possa contestare con validi argomenti l'asserto fondamentale. Per molti credenti in buona fede l'accettazione libera e responsabile dei valori positivi della propria esistenza rappresenta l'unica via con cui, in modo inconscio ma effettivo, si sottomettono al volere di Dio e partecipano di fatto alla comunione con Lui operata dal Cristo e dallo Spirito Santo.²⁴

²² Cfr. A. RÖPER, *I cristiani anonimi*, Brescia 1967, pp. 49-50.

²³ Cfr. ad es., *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 22, 14, 16, 17, 32.

²⁴ Cfr. per l'intera questione: K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, pp. 759-772; Id., *Ateismo e Cristianesimo implicito*, in *Nuovi Saggi*, III, Roma 1969, pp. 217-248; E. SIMONS - K. RAHNER, *Dove va la teologia?*, Milano 1970; K. RIESENHUBER, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner*, in « *Zeitsch. für Kath. Theol.* », 86 (1964), pp. 286-303; A. RÖPER, *I cristiani anonimi*, Brescia 1967.

Queste osservazioni necessariamente rapide sui « cristiani anonimi » richiedono di essere integrate con alcuni accenni al cristianesimo categoriale e al cristianesimo convenzionale. Si tratta di due distinzioni che possono favorire una miglior comprensione dell'atteggiamento critico e negativo dei giovani di fronte al fatto religioso. È vero, le due espressioni sono forse imperfette e criticabili. Me ne servo perché divenute ormai di uso corrente.

Per cristianesimo categoriale intendo le formulazioni culturali, assai differenti tra loro, con cui la realtà Dio, la sua azione nella storia umana e la risposta dell'uomo ad essa sono state presentate dalla Sacra Scrittura e dalla predicazione in genere della Chiesa lungo i secoli. Mi spiego. Nel credo cristiano si può distinguere la « realtà » da esso affermata e la sua « formulazione concettuale ». La « realtà » che esso presenta da credere è la libera e munifica autocomunicazione di Dio in Cristo e nello Spirito che chiama l'umanità a stringere un'alleanza di fede, di speranza, di carità e di vita con Lui in vista della liberazione totale dell'uomo da ogni forma di schiavitù e della sua promozione totale fino al raggiungimento di una comunione perfetta con Dio e con i fratelli nella gloria. Le « formulazioni concettuali » sono le « espressioni culturali » oppure i diversi « linguaggi » con cui tale realtà divina ed umana è stata percepita, annunciata e testimoniata nel corso della storia.²⁵ È la nota distinzione tra *res* ed *enuntiabile* che san Tommaso utilizza quando insegna che la nostra fede ha come termine ultimo non l'enunciato del credo, ma la realtà da esso affermata.²⁶

²⁵ Questa distinzione ritorna in diversi documenti del Vaticano II: cfr. *Dei Verbum* 6 a, 11 b c; *Ad Gentes* 22; *Gaudium et spes* 62, 44, 58; *Unitatis Redintegratio* 6a.

²⁶ Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, II, II, 1, 2 ad 2 (« actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem »). Si veda anche *De Veritate*, 14, 8 ad 5; 14, 12. Sull'argomento: P.-H. BOUILLARD, *Conversion et grâce selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944. Come è noto l'opera è stata accusata — ma ci pare senza valide ragioni — di latente agnosticismo proprio in rapporto alla distinzione tra l'affermazione permanente del messaggio cristiano e le rappresentazioni che ne sono successivamente date e che evolvono con il pensiero e la cultura degli uomini di ogni epoca. Per l'interpretazione dei passi ricordati di san Tommaso in un senso diverso si può vedere: LESLIE DEWART, *Il futuro della fede*, Brescia 1968, pp. 224-225, nota 39.

Fanno parte, con peso diverso, di queste formulazioni concettuali dell'unica realtà cristiana: il messaggio dei singoli libri della Sacra Scrittura, le diverse formule di fede elaborate nel corso dei secoli, i pronunciamenti del magistero, gli enunciati e gli elaborati della teologia, le formule liturgiche e la catechesi in genere della Chiesa. Queste espressioni culturali sono a volte assai diverse per il semplice fatto che sono state formulate in situazioni socio-culturali molto differenti. Nel corso della storia della Chiesa sono state incessantemente reinterpretate e tradotte in formule nuove. È questo un compito costante della Chiesa, perché solo in questo modo il messaggio essenziale ed immutabile del Vangelo può essere percepito e vissuto da uomini di culture e di epoche differenti.

La concettualizzazione e verbalizzazione del messaggio cristiano corrisponde alla struttura fondamentale dell'uomo, essere dialogante con Dio e con gli altri mediante dei segni, cioè attraverso un linguaggio. Per questo motivo la fede del cristiano maturo per essere perfetta deve congiungere all'adesione interiore a Dio e alla sua azione salvifica nel mondo, la professione o testimonianza esteriore di tale credo mediante espressioni pubbliche o private di fede, che potranno essere quelle della Bibbia o quelle formulate dalla Chiesa e divenute tradizionali soprattutto nell'azione liturgica.

Nel cristiano anonimo invece ci può essere e c'è di fatto una adesione intima e nascosta all'essenza del cristianesimo, cioè alla grazia nascosta di Cristo, congiunta con l'ignoranza del cristianesimo categoriale (nel caso in cui non sia ancora venuto a conoscenza della religione cristiana) od anche con lo stesso rifiuto del medesimo (nel caso in cui, in buona fede, rifiuti in parte o in blocco le formulazioni del credo cristiano). Secondo il Vaticano II una delle cause dell'ateismo contemporaneo va ricercata appunto nell'inadeguatezza di linguaggio con cui la Chiesa ha annunciato ed annuncia il Vangelo agli uomini del nostro tempo.²⁷

Il cristianesimo convenzionale

Impiego questa formula nel senso spiegato dal libro di Van De Pol. Esso non coincide necessariamente con il cristianesimo della Bibbia. « Non equivale neanche alla dottrina ufficiale della Chiesa,

²⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, 19, 21.

alla liturgia e alla pratica sacramentale, né alla teologia dei Padri e dei teologi posteriori. Cristianesimo convenzionale... significa il cristianesimo così come fu globalmente inteso dal popolo cristiano e tradotto in pratica fin dall'inizio della cristianizzazione dell'Europa»,²⁸ praticamente, a partire dal IV secolo fino ai nostri giorni. Va distinto dal cristianesimo categoriale, in quanto non riguarda solo le formulazioni del messaggio cristiano, ma anche le convinzioni religiose e la loro espressione verbale, la pietà nelle sue diverse espressioni liturgiche e devozionali, la morale e il diritto canonico e le strutture ecclesiali in genere. Un largo margine di questo cristianesimo è il frutto di fenomeni culturali, di tradizioni e di comportamenti sorti in diversi periodi della storia della Chiesa e vissuti in modo pacifico dal popolo cristiano fino ai nostri giorni. È cioè un fatto convenzionale riscontrabile in ogni società e in tutte le religioni.

Esso risponde a valide esigenze umane ed esercita una funzione importante nella vita religiosa della comunità. Al pari di quello di ieri, il cristianesimo di oggi e di domani non potrà far a meno di un margine più o meno ampio di « convenzionalità ». Per il fatto però di essere frutto della libera pattuizione di uomini inseriti in un determinato contesto socio-culturale, fa parte dell'aspetto contingente del cristianesimo e muta con il mutare delle culture e delle epoche storiche.

Il libro di Van De Pol parla di « fine del cristianesimo convenzionale » quale è stato vissuto negli ultimi quindici secoli di storia della Chiesa. Anche se non tutto quello che l'autore sostiene è accettabile — sono note le relazioni critiche in proposito²⁹ — non si può tuttavia negare che soprattutto nel mondo giovanile attuale si assiste ad una progressiva e rapida scomparsa di tale cristianesimo. Le diverse forme di contestazione che i giovani hanno rivolto di recente contro le strutture ecclesiali attuali ne sono, in gran parte, una manifestazione abbastanza eloquente.

Purtroppo la scomparsa della veste convenzionale del cristianesimo del passato porta sovente con sé l'abbandono del cristianesimo stesso. Se questo fatto non deve essere un motivo per inutili quanto dannosi allarmismi, deve però ispirare un atteggiamento

²⁸ W. H. VAN DE POL, *op. cit.*, p. 46.

²⁹ Cfr. AA. VV., *Dopo la fine del Cristianesimo convenzionale*, Brescia 1970.

mento vigile e lucido per le notevoli incidenze che ha soprattutto in campo educativo e pastorale.

Rapporti tra le varie forme di incontro con Dio

Le varie forme di comunione con la realtà divina che si sono elencate non si possono semplicemente giustapporre né collocare sullo stesso piano. Per la loro stessa natura vanno situate in una scala in cui ogni gradino superiore suppone ed include in qualche modo quello inferiore. Le disporrei allora in questo ordine ascendente partendo dalla forma meno completa a quella più completa: l'intima accettazione dei valori positivi della propria esistenza; il servizio disinteressato ai fratelli in vista della loro promozione totale; la fede e la carità teologali; gli atti religiosi in senso stretto.

Il culto cristiano quale si realizza nei sacramenti e soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia, per essere a Dio gradito, suppone tutte le altre forme di incontro con Lui. Deve essere animato dalla fede ed accompagnato da autentico amore di Dio e del prossimo, ed esige la piena accettazione della propria vita che viene appunto offerta a Dio nell'azione liturgica di lode e di rendimento di grazie. L'insegnamento biblico a questo riguardo è assai esplicito. Dio non gradisce un culto, anche splendido, che non sia accompagnato dall'amore ai fratelli. Il culto pubblico come quello privato suppongono e sono espressioni rituali del « culto spirituale » tanto raccomandato da san Paolo e da san Pietro ai primi cristiani.³⁰

Così pure, nell'attuale situazione pellegrinante del cristiano, l'amore a Dio, per essere autentico, deve radicarsi nella fede ed esserne una manifestazione operativa. E queste due forme cristiane di comunione con Dio non sono assolutamente concepibili se disgiunte dall'amore al prossimo. « Se uno dirà: "io amo Dio", e odierà il suo fratello, è mentitore. Infatti chi non ama il suo fratello che vede, come può amare Dio che non vede? » (1 Gv. 4, 20) cfr. *Nostra actate* 5 a; *Gaudium et spes* 24 c.

Infine la fede e la carità teologali e l'impegno responsabile per il bene degli altri includono in sé in modo ontologico l'adesione

³⁰ Rimando a questo riguardo a quanto ho scritto sul « culto spirituale », in *I Sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino-Leumann 1969, pagina 406 segg.; E. SCHILLEBEECKX, *Culto profano e celebrazione liturgica*, in « Riv. di Past. Lit. », 34 (1969).

ai valori fondamentali della propria vita, la quale si realizza appunto nello stabilire un retto rapporto con Dio e con gli altri.

Giunti a questo punto si deve fare il discorso inverso a quello sin qui condotto, e dire che le forme di incontro con Dio collocate in un grado inferiore implicano in qualche modo quelle poste in un grado superiore. Per esempio, l'aderire interiormente agli imperativi della propria coscienza e ai valori morali essenziali include una qualche accettazione positiva degli altri e può esser qualificato come fede e carità implicite. Tutto questo poi costituisce un vero « culto spirituale », a Dio gradito. Il non credente in buona fede è evidentemente inconsapevole di questa realtà, può anzi misconoscerla. Ciò non toglie però che essa rimanga tale.

Il cristianesimo offre la possibilità di una vita di comunione con Dio in Cristo e nel suo Spirito che abbraccia e si esplica in tutte le forme elencate. Di fatto però solo le persone che hanno raggiunto una piena maturità cristiana si trovano in tale situazione ottimale che, tra l'altro, risponde a tutte le esigenze profonde che ha l'uomo di unirsi con Dio. La stragrande maggioranza degli uomini raggiunge un rapporto salvifico con Dio percorrendo l'una o l'altra delle vie indicate. E la loro esperienza vissuta del divino non può essere che progressiva e rimane, per lo più, incompleta ed imperfetta.

Natura assolutamente libera dell'incontro con Dio

La dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa interessa quasi per intero il nostro argomento. Non penso che sia però il caso di riportarla anche solo in sintesi. Sarà sufficiente richiamare gli asserti fondamentali e il loro fondamento teologico.

« Il Concilio Vaticano (II) dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità con essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata » (*Dignitatis humanae*, 2 a). La libertà re-

ligiosa così concepita non elude però l'obbligo di cercare la verità in materia religiosa e di aderirvi con tutto il proprio spirito quando sia stata conosciuta, anzi, lo postula. « A motivo della loro dignità — dice la dichiarazione — tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò rivestiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze. Ad un tale obbligo però gli esseri umani non sono in grado di soddisfare in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna » (*Dignitatis humanae*, 2 b). Questo diritto alla libertà in materia religiosa mantiene intero il suo valore anche nel caso in cui il singolo venga meno al suo obbligo di ricercare la verità o di fatto professi forme imperfette od anche erronee di religiosità, purché non siano lesive dei diritti degli altri e del bene comune. « Non si fonda... il diritto alla libertà religiosa su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura. Per cui il diritto ad una tale immunità perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa, e il suo esercizio, qualora sia rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia, non può esser impedito » (*Dignitatis humanae*, 2 b).

Come si è potuto constatare, il fondamento della libertà religiosa è la dignità della persona umana, chiamata a impostare e costruire l'intera sua vita e quindi soprattutto i suoi rapporti con Dio con libera e cosciente autodeterminazione. In particolare risponde all'imperativo morale fondamentale secondo cui ogni essere umano è tenuto a seguire con piena libertà i dettami della sua coscienza, che è la norma soggettiva prossima dell'agire morale.

Oltre che nella dignità del soggetto umano, la libertà religiosa si fonda anche sulla natura propria del Cristianesimo. La fede cristiana è per definizione adesione cosciente e libera a Dio e al suo piano salvifico. L'amore teologale verso Dio e verso gli uomini non è concepibile se non come un movimento interiore di libera donazione di sé a Dio e ai fratelli. La religione in senso stretto è un complesso di atti interni volontari e liberi con i quali l'uomo singolo e la comunità orante si dirigono immediatamente verso

Dio. Di loro stessa natura devono essere atti liberi ed immuni da ogni forma di coazione esterna di singoli o di società.³¹

La libertà religiosa infine è esigita dalla dignità infinita di Dio, il quale come liberamente si dona, chiama ed interpella, così vuole dei liberi donatori che rispondano con piena libertà alla sua chiamata. Essa trova nell'esempio del Cristo e nella condotta degli Apostoli una autorevole conferma e un mirabile esempio.³²

2. Alcuni principi teologici riguardanti la formazione alla libertà religiosa

*La formazione religiosa: punto focale del servizio salesiano ai giovani*³³

Il servizio cristiano che Don Bosco ha prestato alla Chiesa e alla società del suo tempo si è esplicitato in un'attività educativa e pastorale che è stata allo stesso tempo carità operosa, testimonianza, evangelizzazione e formazione agli « atti religiosi » in senso stretto. L'azione salesiana che si pone in continuità vivente con Don Bosco implica quindi l'umanizzazione e animazione cristiana dei giovani e dei « poveri », la testimonianza e il culto. Non è puro servizio sociale (le cosiddette opere di carità corporale) o sola evangelizzazione e culto, ma l'uno e l'altro insieme. Nella loro pratica realizzazione queste diverse dimensioni del servizio salesiano non vanno considerate come attività distinte e parallele. In Don Bosco l'attività caritativa era pervasa dalla preoccupazione dell'evangelizzazione e della formazione religiosa, e quest'ultima giustificava e stimolava la sua carità operosa. Di conseguenza l'azione salesiana di umanizzazione e animazione cristiana di tutte le valide istanze giovanili e popolari deve essere attraversata dall'urgenza di evangelizzare i giovani e il « popolo » e di formarli agli atti religiosi, e deve tendere a questo. D'altra parte, l'attività salesiana di educazione alla fede e alla religione deve radicarsi nell'azione di umanizzazione e animazione evangelica, e deve spingere all'impegno in esse. In altre parole, la finalità dei membri della famiglia salesiana è di essere come Don Bosco per i giovani

³¹ Cfr. *Dignitatis humanae*, 3 e.

³² Cfr. *Dignitatis humanae*, 11.

³³ Rimando a questo riguardo a quanto ho scritto in *Il carisma permanente di Don Bosco*, Torino-Leumann 1970, p. 91 segg.

e i « poveri » del suo tempo un « segno vivente » di Cristo liberatore da ogni forma di schiavitù, Evangelizzatore dei « poveri »,³⁴ e perfetto Adoratore del Padre.³⁵

La libertà religiosa nell'educazione salesiana

Va notato però che Don Bosco ha curato la formazione morale e religiosa dei giovani con una forma tipica di presenza educativa, sintetizzata nel trionomio: « ragione », « religione » e « amorevolezza ». Ed è seguendo questa metodologia — anche se applicata secondo criteri del tempo improntati ad un protezionismo forse eccessivo — che ha garantito una formazione religiosa dei giovani libera e liberatrice, in quanto non faceva affidamento sulla coercizione esteriore o sulla pressione morale, ma piuttosto sulla spontaneità e libertà dei giovani nel far propri i valori evangelici proposti loro dagli educatori salesiani. Il principio quindi della libertà religiosa è parte essenziale dell'azione educativa salesiana quale fu concepita ed attuata da Don Bosco. Non si vuole con questo negare o comunque nascondere che in passato si siano a volte adottati schemi educativi non sempre rispettosi di tale principio e di tutte le sue esigenze.

Oggi però il problema della libertà religiosa in educazione si pone in termini nuovi, in quanto la situazione socio-religiosa-culturale di molti adolescenti e giovani del nostro mondo europeo occidentale differisce per molti aspetti da quella del tempo di Don Bosco ed anche solo di qualche decennio fa. Per rendersene conto basterebbe confrontare gli indici della pratica religiosa del mondo cattolico europeo in cui ha vissuto Don Bosco e le prime generazioni di salesiani, con quelli delle zone in cui operano oggi in grande maggioranza i membri del suo movimento apostolico. Da una situazione di fede cristiana pacifica e di pratica cristiana elevata si è passati ad una situazione diffusa di indifferenza religiosa, di ateismo e di pratica religiosa assai bassa.

³⁴ Cfr. *Lc.* 4, 18; *Mt.* 4, 23; 9, 35; 11, 4-5.

³⁵ Cfr. ad es., *Mt.* 14, 23; *Lc.* 3, 21; 6, 12; 9, 29; 11, 1; *Mc* 14, 36; *Ebr.* 5, 7.

Non credo si debba limitare l'apostolato salesiano agli adolescenti e ai giovani i quali, all'atto della loro entrata in un'opera salesiana, si dichiarano disposti ad accettare una formazione cristiana e cattolica. Si deve invece estenderlo, perché pare pienamente conforme ai fini del movimento di Don Bosco, a quelli che hanno un atteggiamento critico e negativo di fronte al fatto cristiano.³⁶ In questo caso allora la presenza educativa salesiana tra queste categorie di giovani deve essere ripensata profondamente almeno per quanto riguarda la metodologia attuale imperniata essenzialmente attorno alla catechesi e alla vita sacramentale.

Gli orientamenti teologici fondamentali cui si ispira una tale opera educativa mi pare che siano ben sintetizzati dalla seguente dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, che è rivolta al semplice fedele, ma che vale, a maggior ragione, per l'educatore cristiano: « Il discepolo verso Cristo Maestro è tenuto all'obbligo grave di conoscere sempre meglio la verità da Lui ricevuta, di annunciarla fedelmente e di difenderla con fermezza, non utilizzando mai mezzi contrari allo spirito evangelico. Nello stesso tempo però la carità di Cristo lo spinge a trattare con amore, con prudenza e con pazienza gli esseri umani che sono nell'errore e nell'ignoranza circa la fede. Si deve quindi aver riguardo sia ai doveri verso Cristo, il Verbo vivificante che deve essere predicato, sia ai diritti della persona umana, sia alla misura secondo la quale Iddio, attraverso il Cristo, distribuisce la grazia agli esseri umani che vengono invitati ad accettare e a professare la fede liberamente » (*Dignitatis humanae*, 14 d).

Trasportando questi principi al campo specifico dell'educazione si potrebbe formularli in questo modo.

1. La formazione religiosa dei giovani si propone, come obiettivo ultimo, la trasmissione del cristianesimo nella sua integrità e con tutte le sue esigenze, e si prefigge di formare cristiani ma-

³⁶ Credo che entri nell'ambito delle finalità del movimento salesiano avere delle opere riservate esclusivamente a giovani disposti ad accettare una formazione strettamente cattolica. Qualora però l'apostolato salesiano fosse riservato in modo preponderante a queste categorie di giovani, non verrebbe rispettato il pensiero di Don Bosco, che ha voluto il suo movimento apostolico per la gioventù soprattutto « povera » ed « abbandonata ». In questa fattispecie di giovani entrano sicuramente quelli di cui si occupa la presente comunicazione.

turi. Tende cioè ad educare i giovani ad un incontro con Dio che abbraccia tutte le forme che il cristianesimo offre. Non si limita quindi, con una scelta pregiudiziale, ad educarli solo a questa o a quella forma di rapporto con Dio. Qualora si accontentasse in partenza di ciò, non terrebbe nel dovuto conto i diritti di Cristo.

2. La formazione religiosa dei giovani è liberatrice nel fine e nel metodo ed evita quindi ogni forma di costrizione esterna o di pressione morale.

3. L'educazione religiosa dei giovani fa proprio il principio della personalizzazione, il quale comporta una conoscenza obiettiva della situazione religiosa dei giovani ed un intervento educativo commisurato alle loro esigenze e alla loro maturità umana e cristiana. Questi due ultimi principi meritano qualche rilievo esplicativo.

Educazione liberatrice

L'educazione religiosa dei giovani è liberatrice innanzi tutto in rapporto al fine, in quanto si propone di formarli alla libertà e responsabilità personale e comunitaria in tutto quello che riguarda la propria fede e condotta religiosa. Questo è esigito dalla natura assolutamente libera dell'incontro con Dio quale si esplica nel servizio responsabile agli altri, nella fede e carità teologali e nel culto cristiano.

La formazione religiosa dei giovani è poi liberatrice in rapporto al metodo e ai mezzi. Alla vita di comunione con Dio che sia espressione di libera autodeterminazione personale non si forma se non attraverso un metodo educativo rispettoso della libertà decisionale dell'educando. Di conseguenza l'intera azione educativa diretta alla formazione religiosa dei giovani deve essere esente da ogni forma di coazione o di costrizione esterna. Il ricorso a metodi e tattiche che fanno di pressione morale, comprometterebbe gravemente la formazione religiosa e la esporrebbe al rischio di successive reazioni di rigetto da parte dei giovani che l'hanno subita. Ciò non toglie tuttavia che si debbano presentare ai giovani, in modo adeguato alla loro capacità e tenendo presente la loro situazione, le motivazioni che ispirano il rapporto del cristiano con Dio e che si debba fare opera di persuasione. Il disarmare in questa opera di illuminazione e di convincimento, equivarrebbe ad abdicare a gravi impegni educativi.

Non si può infatti sottovalutare il mistero del male operante nel mondo, la debolezza dell'uomo di fronte all'impegno religioso, i pregiudizi sociali e le situazioni più o meno diffuse di indifferenza e di ateismo che ostacolano il cammino dei giovani verso Dio e che esigono dagli educatori salesiani una presenza efficace che illumini, sostenga e guidi.

In breve, la formazione dei giovani alla libertà religiosa dovrà ispirarsi a metodi e a tattiche che facciano progressivo affidamento sul senso di responsabilità dei giovani, sull'atteggiamento di apertura e di recettività di tutti i valori autentici, sullo spirito di dedizione e sulla volontà di collaborazione responsabile con altri nella linea del vero e del bene.³⁷

Personalizzazione dell'educazione religiosa

Il principio della personalizzazione, valido per l'educazione in genere, assume un rilievo particolare nel campo della formazione religiosa. Esso esige innanzi tutto che l'azione educativa parta da una conoscenza sufficientemente approfondita della situazione dei singoli giovani di fronte al fatto religioso cristiano. Le moderne tecniche di ricerca di psicologia e sociologia religiosa possono offrire al riguardo un valido aiuto. È chiaro che un'educazione religiosa che non prendesse le mosse da una conoscenza dei soggetti cui è diretta, si esporrebbe al pericolo di risultare inadeguata e inefficace, perché non rispondente alle esigenze spirituali dei giovani, od anche controproducente qualora suscitasse in loro dei meccanismi di ripulsa.

Il medesimo principio esige secondariamente che l'intero intervento educativo sia commisurato al grado di maturità umana e cristiana dei giovani e alle loro effettive capacità di scelta e di decisione. A questo proposito la scalarità delle forme di comu-

³⁷ A questo proposito pare che i documenti del Vaticano II abbiano operato un cambio di prospettiva rispetto alla legislazione precedente. Mentre nei documenti di tipo legislativo (ad es., nel *Codex Iuris canonici*) l'accento è posto di preferenza sull'azione degli educatori che osservano, giudicano, controllano, selezionano..., nei documenti conciliari fondamentali riguardanti la formazione, l'accento è messo in modo preponderante sull'azione libera e responsabile dell'educando, sulla sua partecipazione attiva all'educazione, sulla sua iniziativa, collaborazione e accettazione responsabile. Cfr. *Dignitatis humanae*, 8 b; *Gravissimum educationis*, 1 b.

nione con Dio di cui si è parlato in precedenza può aiutare l'educatore a giudicare della situazione religiosa dei giovani e suggerirgli la metodologia più adatta in vista di un efficace incontro educativo con loro. Pare abbastanza pacifico che il metodo non potrà essere quello che parte e si incentra essenzialmente sull'annuncio del messaggio cristiano e sulla pratica sacramentale. Tale metodo conserva tutto il suo valore e la sua importanza per gli adolescenti e i giovani che accettano con spontaneità e senza particolari difficoltà un tale tipo di presenza educativa cristiana. Non può essere invece adottata tale e quale verso gli adolescenti e i giovani di cui ci si occupa in questa comunicazione. La loro particolare situazione religiosa preclude la via all'utilizzazione immediata di tale metodo. Occorrerà allora seguire una metodologia educativa che nelle sue grandi linee potrebbe essere la seguente.

Indicazioni metodologiche per un accostamento dei giovani « lontani »

Potrebbe prendere l'abbrivo e far forza sui valori che tali categorie di giovani realizzano in qualche modo nella loro vita quotidiana, e sugli ideali che perseguono, come sarebbero: il senso dell'autenticità, la solidarietà, l'impegno sociale, ecc. Utilizzando quindi la distinzione (fatta in tema di « cristianesimo categoriale ») tra « realtà cristiana » e le sue « formulazioni concettuali », potrebbe impostare una catechesi realista.³⁸ Potrebbe cioè condurre i giovani alla progressiva presa di coscienza dei valori autenticamente evangelici implicati nella loro esperienza quotidiana, ed esprimerli in un linguaggio appropriato e confrontato con la Parola di Dio e la predicazione della Chiesa. Tutto questo rappresenterebbe una forma nuova ed « incarnata » di annuncio del Vangelo. Non si ridurrebbe alla semplice trasmissione convenzionale del cristianesimo, ma mirerebbe a dar voce e linguaggio ad una realtà evangelica vissuta e sperimentata dai giovani.

In una tappa successiva si renderà necessario mettere in evidenza, attraverso tecniche differenti di autocritica individuale e comunitaria o di revisione di vita, gli aspetti negativi o lacunosi della condotta dei giovani in campo religioso e mostrare contem-

³⁸ Si veda a questo proposito la relazione di Piet Bakker, contenuta nel presente volume, che suppone i principi teologici che stiamo illustrando.

poraneamente come l'impegno a vivere il cristianesimo in modo coerente e integrale risponde alla piena promozione dell'uomo in tutte le sue dimensioni.

Infine dovrebbe iniziare a forme individuali e ad incontri comunitari di preghiera, a celebrazioni di diverso genere della Parola di Dio, previe a quelle propriamente liturgiche.

Non è qui possibile addentrarsi nell'esame delle tecniche con cui questo metodo potrebbe esser applicato in concreto. Il discorso ci porterebbe lontani dal nostro argomento. In base ai principi teologici enunciati si può però dire, in modo generale, che in quest'opera di personalizzazione sono importanti sia il rapporto individuale tra educatore salesiano e singolo giovane, sia il lavoro di tipo comunitario attraverso, per esempio, la vita di gruppo. In un'impostazione generale dell'azione pastorale salesiana tra questi giovani dovrebbero essere quindi contemplati i contatti individuali e gli incontri comunitari. L'organizzazione concreta di tutto questo dipenderà in gran parte dalla situazione dei giovani e dalla loro disponibilità. Comporterà probabilmente una revisione radicale di schemi e strutture educative che ieri hanno fatto un loro servizio. Esigerà certo dagli educatori salesiani molta duttilità, creatività e costanza.

« Cristianesimo convenzionale » ed impegno educativo

Un ultimo gruppo di considerazioni è ispirato da quanto si è detto sul cristianesimo convenzionale. Che implicanze ha in sede di educazione religiosa il fatto che il cristianesimo attuale presenta una larga frangia di convenzionalità che sta scomparendo o che è messa in discussione? Mi pare che questa constatazione, se presa sul serio, imponga all'opera educativa un quadrupliche impegno.

Richiede una progressiva opera di illuminazione dei giovani che faccia loro comprendere che la convenzionalità è inerente a ogni realtà sociale e non può essere eliminata dalla religione cristiana (come da nessun'altra religione), in quanto è una realtà comunitaria o ecclesiale. Là dove ci sono esseri umani che stringono tra loro dei rapporti in ordine alla loro convivenza o al raggiungimento di comuni obiettivi, sorge subito la necessità di stabilire dei patti, delle convenzioni che regolino i rapporti vicendevoli. La realtà religiosa non sfugge a questa necessità umana e renderne consapevoli i giovani è compito importante dell'educazione.

Richiede una non facile opera di istruzione che aiuti i giovani a distinguere il messaggio cristiano che va accolto in modo incondizionato e vissuto con tutte le sue insopprimibili esigenze, dai condizionamenti storici che sono entrati a far parte degli elementi convenzionali del cristianesimo attuale e che di per sé sono contingenti e quindi mutevoli. E questo nel settore delle convinzioni religiose, della liturgia, della morale, del diritto canonico, delle strutture ecclesiali.

Esige un'assidua e discreta azione di convincimento dei giovani ad aderire (anche se in forma condizionata) ad espressioni convenzionali di religiosità cristiana che oggi conservano un loro valore pur nella previsione che in un futuro più o meno prossimo potranno divenire caduche e lasciare il posto ad altre. L'azione educativa aiuterà quindi i giovani a percepire i valori evangelici che hanno ispirato ed animato forme convenzionali attuali, e renderli vigili e critici perché non sacrificino a cuor leggero valori cristiani tradizionali a motivo della loro veste convenzionale ormai passata di moda.

Richiede infine un delicato lavoro di sostituzione di forme caduche di convenzionalità con forme rispondenti alle esigenze di un cristianesimo aggiornato. Il Concilio Vaticano II, com'è noto, ha operato un notevole rinnovamento delle attuali espressioni convenzionali del cattolicesimo e ha cercato di integrare la fede cristiana con l'esperienza propria dell'uomo contemporaneo. Questa impresa però è solo ai suoi inizi, come dimostrano i tentativi fatti al riguardo in questo periodo del post-Concilio.³⁹ Questo lavoro di sostituzione dovrà evidentemente essere fatto non in modo individualistico, ma nel quadro di una pastorale di insieme che abbia direttamente di mira i giovani non praticanti o « lontani ». Affinché però una tale programmazione pastorale possa svolgere un lavoro efficace che apra prospettive per il futuro, dovrà prevedere un notevole margine di libertà d'azione che consenta una presenza educativa creatrice e una sperimentazione responsabile, condotta con l'ausilio delle scienze psicologiche, sociologiche e pedagogiche.

³⁹ Si veda ad esempio il tentativo cattolico assai discusso di LESLIE DEWART, *Il futuro della fede*, Brescia 1968, p. 326, ove l'autore prospetta una « de-ellenizzazione » del cristianesimo in vista di una sua interpretazione che consenta una profonda integrazione tra « fede cristiana » presa globalmente e « esperienza contemporanea » presa nel suo insieme.

Conclusione

Credo che sia estremamente importante oggi condurre gli adolescenti e i giovani che assumono un atteggiamento critico di fronte al cristianesimo attuale, ad autentiche esperienze evangeliche di contatto con il divino. Le diverse forme di associazionismo giovanile, soprattutto quelle caratterizzate dall'impegno sociale di liberazione e promozione umana, offrono buone prospettive in questo senso, e rappresentano una via sicura per condurre i giovani ad una adesione libera e matura alla grazia di Dio operante nell'umanità. Pare poi fuori di dubbio che una presenza educativa salesiana la quale si ispiri ai principi generali enunciati, si presenta nella situazione religiosa di numerosi adolescenti e giovani di oggi assai più impegnativa di quanto poteva essere in circostanze più favorevoli del passato.

MARIO MIDALI, Roma

DISCUSSIONE

Nella stesura letta nel colloquio, questa conferenza è stata seguita da una lunga discussione, talvolta confusa. I teologi hanno espresso qualche riserva su certe formulazioni, che, del resto, il conferenziere riconobbe di avere utilizzato per la sola ragione che erano divenute correnti.

« Vorrei raccomandare di non parlare di cristiani anonimi, ma di credenti anonimi. Io credo che l'essenza del cristianesimo è indissolubilmente connessa con la testimonianza. Se no, le strutture esterne della Chiesa non sarebbero più necessarie. Dobbiamo domandarci quello che Cristo ha voluto, se egli ha veramente voluto o no una Chiesa. Non voglio nemmeno avviare una lunga dissertazione sul cristianesimo convenzionale. Ma il fatto di ritrovarsi ("convenire") e di concordare in un certo spirito e in una certa disciplina è pure indissolubilmente legato al cristianesimo. Il cristianesimo non è una somma, ma un mosaico ordinato in cui ognuno ha il suo posto. Non credo che sia solo questione di cose contingenti e mutevoli. In particolare, concordare nel culto è essenziale al cristianesimo. Non vorrei distinguere in modo così netto come Van De Pol "cristianesimo categoriale" e "cristianesimo convenzionale". Preferisco parlare di cristianesimo del futuro » (P. Soell).

Avendo la conversazione portato un convegnista a parlare di « verticalismo » e di « orizzontalismo », apparentemente a favore di quest'ultimo, fu fatta una osservazione al riguardo. « È un problema enorme che è assolutamente impossibile risolvere in due parole. Si è detto che tutta la storia è storia della salvezza. Io mi limito a dire che questa è una frase molto grossa, che si trascina appresso il più grande problema della teologia, quello della natura e della grazia » (P. Gozzelino).

Da parte loro, gli uomini di azione presenti al colloquio — nella misura in cui si sono espressi — hanno tenuto a sottolineare il proprio accordo con l'essenziale della comunicazione. « Noi abbiamo ancora una lunga strada da percorrere, ma dobbiamo intraprenderla con coraggio, ripensando l'educazione che stiamo impartendo, e discernendo tra quello che è sempre valido e ciò che non lo è più » (P. Bakker). Bisogna puntare più sulla personalità libera di ciascuno che non sull'azione cristallizzatrice dell'ambiente. Ma « è possibile con un gruppo grande? », si domanda Padre

Mouillard. Comunque, per Padre Bakker, « cristianizzare l'ambiente è fare appello alla responsabilità di quelli che lo compongono ». Non è dunque far loro accettare più o meno meccanicamente un cristianesimo che possiamo chiamare « convenzionale », nonostante il carattere equivoco della formula.

In via eccezionale, l'autore si era riservato di rivedere la sua relazione. Nella stesura attuale, ha tenuto presenti le osservazioni fatte e ha tentato di dar loro una risposta.