

C. Semeraro
A. Druart
V. Orlando
L. A. Gallo
A. Verwilghen
B. Bellerate
F. Desramaut
C. Barberi
J. Schepens
E. Bocquet
R. Tonelli
E. Rosanna

RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI

A cura di Cosimo Semeraro

COLLANA

COLLOQUI 13

NUOVA SERIE 2

EDITRICE ELLE DI CI
LEUMANN (TORINO)

C. SEMERARO - A. DRUART - V. ORLANDO - L. A. GALLO
A. VERWILGHEN - B. BELLERATE - F. DESRAMAUT - C. BARBERI
J. SCHEPENS - E. BOCQUET - R. TONELLI - E. ROSANNA

RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI

a cura di Cosimo Semeraro

EDITRICE ELLE DI GI
10096 LEUMANN (TORINO)
1987

Colloqui Internazionali sulla Famiglia Salesiana 13 - Nuova serie 2

Proprietà riservata alla Elle Di Ci - 1987

ISBN 88-01-15515-8

LA RELIGIONE POPOLARE: RISPOSTA O OSTACOLO ALLA DOMANDA DI FEDE DEI GIOVANI?

TONELLI Riccardo sdb

1. Se questa è religiosità popolare...

Il titolo della relazione propone una alternativa: la religione popolare rappresenta una risposta o un ostacolo alla maturazione di fede dei giovani?

Una risposta meditata e motivata può risultare solo alla fine della ricerca. Essa è però molto condizionata dalle precomprensioni del suo autore. Le mie mi portavano spontaneamente verso una risposta largamente positiva. La ricomprensione dell'esistenza cristiana a partire dall'evento dell'Incarnazione sollecita ad una simpatia generalizzata nei confronti dell'esistente. Lo riconosco un segno, ambivalente finché si vuole, in cui il progetto di vita del Dio di Gesù Cristo si fa volto e parola.¹

In questa prospettiva mi sono messo a studiare anche la religione popolare.²

1.1. *La religione popolare suona insignificante per i giovani d'oggi*

Le espressioni religiose sono sempre fondate anche su elementi di tipo culturale. Sono quei sistemi simbolici, prodotti dalla sapienza dell'uomo, al cui interno diventa dicibile il misterioso gioco di Dio che si manifesta e dell'uomo che accoglie questa rivelazione ed esprime la sua decisione di vita.

Quelli che la religione popolare assume sono molto caratte-

¹ Si veda TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1982, 96-104.

² DANI L., *Religione*, in DEMARCHI F. - ELLENA A. (edd.), *Dizionario di Sociologia*, Paoline, Milano 1976, 1046-1055 (contiene bibliografia).

ristici. Da essi dipende la sua persistenza anche nello scorrere vorticoso del tempo e delle stagioni culturali. Semplificando un poco le cose, si possono riassumere su quattro indicatori: ricerca e accoglienza di un prolungamento del passato nel presente; presenza di tradizioni che legano fortemente alla propria terra e alla propria storia di popolo; riconoscimento dell'autorevolezza dell'anziano come « uomo sapiente », capace di interpretare il presente alla luce del passato, di stabilire le regole di condotta e di governare i riti religiosi; forte senso del sacro, secondo modelli numinosi e un poco magici.

Compresa così la religione popolare, mi sono trovato all'improvviso in crisi.

Se penso ai giovani del nostro mondo occidentale, progressivamente sbilanciati verso i modelli di una società urbanizzata e postindustriale, trascinati all'anomia culturale dalla complessità e dal pluralismo generalizzato, mi trovo con una constatazione che butta tutto all'aria, come una folata improvvisa di vento sconvolge i fogli, collocati in bell'ordine sul mio tavolo di lavoro.

La religione popolare per questi giovani non è né risposta né ostacolo. Semplicemente non dice nulla; è fuori dalle loro esperienze e dall'angolo della loro significatività. Rappresenta il residuo di un mondo, ormai lontano, legato a qualche tiepido ricordo e vivo solo in quelli che essi considerano, impietosamente, già morti.³

So che, anche nel nostro mondo occidentale, ci sono delle eccezioni. È facile constatare però che esse sono più diffuse in quei contesti in cui le novità culturali e strutturali non sono ancora penetrate. Anche se avessi nostalgia per simili modelli, so che non potranno resistere ancora a lungo, perché ci troviamo immersi in un processo che sembra irreversibile.

Su queste constatazioni mi era venuta la tentazione di chiudere subito la ricerca. Invece di cercare una soluzione all'interrogativo, potevo solo dedicare qualche battuta a mostrarne l'insignificanza.

³ ORLANDO V., *Giovani e religione nel Sud*, in MILANESI GC. (ed.), *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*. 2. *Approfondimenti*, Elle Di Ci, Leumann 1981, 93-124.

1.2. Si può essere religiosi restando gente di questo tempo?

I giovani restano indifferenti di fronte alle manifestazioni tradizionali della religione popolare. Sono però egualmente molto restii anche di fronte alle manifestazioni e alle esigenze della religione ufficiale.

È innegabile infatti l'esistenza di una diffusa crisi delle espressioni religiose. Essa ha alla radice una condizione oggettiva del mondo moderno. L'invasione dei « valori » della modernità in tutti gli ambiti dell'esistenza sta facendo progressivamente saltare l'immagine tradizionale di esperienza religiosa.⁴

Anche su questo fronte non mancano le eccezioni. Ci sono giovani che hanno già elaborato i « valori » della modernità in formulazioni soggettive nuove, più mature e meno rassegnate. Sono i pochi fortunati che hanno imparato a dominare la complessità. Altri, al contrario, sembrano immuni. Danno l'impressione di essere di un altro pianeta. Ma, forse, è questo il loro limite strutturale. Vivono fisicamente nell'oggi; ma è gente di altri tempi. Non lo so se sono migliori o peggiori dei nostri; né mi interessa troppo saperlo. Non sono del nostro tempo; e questo depone poco a favore di chi ci vive dentro a suo agio.

Se consideriamo, almeno come dato di fatto, il quadro dei valori, orientamenti, stili di vita in cui siamo immersi sembra che la sfida non sia tra chi vuole essere religioso e chi ormai rifiuta questa ipotesi. La sfida è tra vivere una esperienza religiosa che permetta di restare pienamente giovani di questo tempo o rinunciare ad una delle due esigenze: rinunciare ad essere gente di questo tempo per vivere religiosamente o rinunciare alla dimensione religiosa dell'esistenza per restare nel nostro tempo.

A questa sfida è urgente trovare una risposta.

In che direzione?

Da tempo sto meditando sulla provocazione che viene al fatto religioso dalla modernità. Lo studio della religione popolare mi ha prospettato una via di soluzione.

La religione popolare è nello stesso tempo « contenuto » del-

⁴ VALADIER P., *È scomparso il religioso nella società moderna?*, in *Note di pastorale giovanile* 20 (1986) 3, 11-20. Si veda sullo stesso numero tutto il dossier *Giovani e religione: nuovi bisogni, nuove domande*.

l'esperienza cristiana e « modo » di definire e di organizzare questi contenuti.

Come in tutti i processi comunicativi, la relazione (il modo) è più determinante del contenuto.

È certo che molti contenuti attuali della religione popolare lasciano indifferenti i giovani del nostro mondo secolarizzato. Le modalità con cui sono elaborati mi sembrano invece molto interessanti.

1.3. Ricostruiamo un nuovo modello di religione popolare

Troppo spesso, il modello di « cristiano » ci viene consegnato già tutto confezionato, connotato di conoscenze da possedere, di atteggiamenti a cui abilitarsi, di comportamenti da assicurare o da evitare.

Sappiamo però, oggi in modo molto lucido, che in questo modello ufficiale si intrecciano componenti diverse: esigenze che sono normative per credere secondo il progetto di Gesù Cristo, tratti che assicurano la continuità dell'esperienza cristiana ed ecclesiale nello scorrere del tempo, modelli assunti progressivamente dalle diverse culture in cui la fede si è fatta parola umana. Quando questo modello viene offerto secondo le logiche rigide della socializzazione, queste tre componenti assumono la stessa valenza.

E così molti giovani hanno l'impressione che per vivere da cristiani debbono rinunciare a troppe cose che condividono con i loro coetanei. O cercano una conciliazione tra queste diverse esigenze, che i gestori ufficiali dell'esperienza religiosa giudicano incoerente e insufficiente.

Nella religione popolare il movimento è più dal basso: più di popolo e con pretese molto più governabili.

Il popolo si appropria del modo di dire la sua fede. Elabora una sua organizzazione dei contenuti religiosi (credenze, spiritualità, riti, esigenze etiche). Intreccia su essi la sua storia, assicurando una spontanea integrazione tra fede e cultura.⁵

Inoltre, nella religione popolare la persona non è abbandonata alla solitudine della propria libertà. Al contrario, vive e

⁵ GUTIERREZ G., *Bere al proprio pozzo. Itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984.

respira dentro la sua comunità umana. È sostenuta, protetta, guidata in forza della pressione dell'appartenenza.

Tutto questo facilita la persistenza delle manifestazioni religiose, la loro diffusione e la loro radicazione.

Le pagine, belle e coraggiose, che il documento di Puebla dedica alla religione popolare, per riconoscerne la forza evangelizzatrice, sollecitano a leggere le cose in questa prospettiva.⁶

Non possiamo aiutare i giovani a costruire, per sé e per gli altri, una esperienza cristiana dal sapore più « popolare »? Non potrebbe rappresentare questa esperienza un modo concreto di restare intensamente giovani di questo tempo e profondamente consegnati a Gesù Cristo nella sua Chiesa?

La mia riflessione ha così capovolto la domanda posta a titolo della relazione. Invece di guardare al passato, per valutare l'opportunità di prolungarlo nel presente, apro lo sguardo verso progetti di futuro, alla ricerca di un modello di esistenza cristiana popolare. Una constatazione rassicura la mia fatica: ci sono già molte realizzazioni su questa frontiera. La consolante fioritura dell'associazionismo giovanile ecclesiale ci riporta a questa costante, oltre l'innegabile pluralismo di modelli.⁷

2. Un modello quasi formale

So di aver fatto solo delle affermazioni di principio. Sono importanti, perché rappresentano la prospettiva generale da cui affronto il problema. Non sono però sufficienti. Vanno riprese e motivate prima di tutto sul piano dei procedimenti formali implicati. L'esito è pertinente solo se il processo adottato è corretto. Nel nostro caso, poi, l'operazione è di quelle ad alto rischio: maneggiamo infatti dimensioni fondamentali per la vita

⁶ Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, 444-469.

È interessante anche quello che scrive in conclusione il documento della Congregazione per la dottrina della fede *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, Roma 1986, 97-98.

⁷ TONELLI R., *Persona, Chiesa e società nelle esperienze religiose giovanili in atto*, in *I giovani tra fede, ragione e prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1984, 9-19.

e la salvezza delle persone. Preciso e giustifico la procedura che intendo seguire, suggerendo tre movimenti complementari.

2.1. *Un confronto ermeneutico*

L'iniziazione cristiana non riguarda solo la ricerca dei metodi più congruenti per collocare progressivamente i giovani nei modelli di esistenza umana e cristiana che ci sono stati tramandati. La comunità cristiana è chiamata a ripensarli, a riscriverli, in una fedeltà, sofferta e dinamica, all'oggi e al progetto che ci è donato. Questa esigenza non va considerata solo un fatto congiunturale, legato ai tempi duri in cui siamo chiamati a vivere. Si tratta invece di una esigenza di verità: per permettere ad ogni cristiano di dire la sua fede in libertà e responsabilità.⁸

Sempre, infatti, la più matura tradizione ecclesiale ha definito l'iniziazione cristiana come un processo fatto di un doppio, convergente movimento: la « traditio » e la « redditio ». A colui che chiede di vivere nella fede, la comunità propone un progetto, che essa ha ricevuto. L'iniziato però risponde in pieno esercizio della sua soggettività: riconsegna quello che gli è stato offerto, dopo averlo riscritto in novità, nella parola eloquente della sua esistenza, perché solo così risuona come decisione di vita e di fede, autentica e responsabile.

L'operazione non riguarda solo la comunità ecclesiale e colui che chiede di vivere da credente. Se leggiamo il processo in prospettiva diacronica, c'è una « traditio » e una « redditio » che lega comunità a comunità nello scorrere del tempo. La comunità ecclesiale attuale « restituisce » la fede che ha ricevuto nella tradizione, fatta nuova perché riespressa dentro la cultura che la segna intensamente.

Il modello è quello tipico di un approccio ermeneutico: il dialogo, serrato e disponibile, condotto in modo « circolare ».⁹

Nel confronto tra il contenuto offerto dalla tradizione e le esigenze e i tratti dalla cultura e sensibilità attuale, nessuno dei due potenziali interlocutori può pretendere una parola decisiva. Se la pretende la tradizione, siamo in una procedura deduttiva;

⁸ RAHNER K., *Scienza e fede*, Paoline, Roma 1984, 210-225.

⁹ Si veda TONELLI, *Pastorale*, 152-155.

se la pretende l'oggi, siamo nel limite opposto, quello dell'induttivismo. Mettendo il dato tradizionale al vaglio della sensibilità attuale, possiamo cogliere gli elementi che risultano caduchi, perché legati a quei modelli culturali in cui è stata rivestita l'esperienza di fede per renderla espressione umana.

Quando rileggiamo l'oggi alla luce delle esigenze irrinunciabili della fede, ritroviamo un fondamentale principio di valutazione e di valorizzazione critica: la fede esercita la sua profazia sulla cultura, per potersi dire in essa come parola per l'uomo.

2.2. Il soggetto: dalla parte dell'esistente

Il problema più spinoso è un altro: chi è il soggetto di questo confronto ermeneutico?

Troppo spesso l'operazione viene condotta con due grossi limiti strutturali.

Il soggetto non è il « popolo di Dio »: la comunità ecclesiale in una piena corresponsabilità. Il processo lo attua qualche addetto ai lavori, forte della sua competenza intellettuale, trincerato nelle sue sicurezze e accuratamente isolato per non essere disturbato dal rumore della storia.

L'atteggiamento di fondo è poi spesso quello della difesa contro l'ingiusto aggressore. I nuovi modelli culturali e i giovani che più spontaneamente se li fanno risuonare dentro, rappresentano quelle folate di novità che mettono in crisi i programmi consolidati.

Il confronto tra la tradizione e l'oggi si può fare; ma... conservando le opportune distanze. Del resto è come paragonare una montagna possente e solenne ad un aggregato di pochi sassi, ammicchiati a caso sul ciglio della strada.

Si dice, come facile alibi: d'accordo sul rapporto tra fede e cultura; ma l'attuale può essere considerata « cultura »? La domanda ha già una sua implicita risposta: può la fede accettare un interlocutore così povero, frammentato, tanto lontano dai modelli d'uomo da sempre considerati come espressione della sua maturità?

Ho elencato i due pregiudizi per denunciarli. Un corretto confronto ermeneutico richiede il coraggio di superarli, decisamente.

Il soggetto dell'operazione è veramente la comunità ecclesiale, come popolo che cammina in una storia e in una cultura, aiutato a permanere nella verità e nell'unità dal servizio di quei fratelli che esercitano il ministero del magistero. Nessuno può espropriarlo di questa sua responsabilità; e nessuno può accettare di esserne delegato.

Solo questo soggetto collettivo è in grado di assicurare un atteggiamento disponibile e critico nei confronti dell'esistente. Questo soggetto ha una sua vita quotidiana. Esprime una sua cultura: definisce orientamenti, modelli, valori, stili di vita. E costruisce storia.

Condivide vita e cultura con tutti gli uomini del suo tempo, in un continuo movimento fatto di « dare » e « ricevere ». Qui dentro pensa, progetta, manifesta la sua fede e la sua esistenza credente. Conosce il limite delle sue manifestazioni religiose. Lo soffre e lo accetta, perché non può ritagliarsi un'oasi, felice e tersa, dove le cose risuonano nella loro valenza più corretta.

Questo se lo possono permettere i pochi fortunati che vivono nelle torri d'avorio, lontani dalla mischia dell'esistenza quotidiana, liberi per giudicare e per decidere.

Il popolo condivide e soffre con tutti. Nel suo cammino cerca delle guide. Ma preferisce i suoi saggi, perché abitano con lui sotto le stesse tende.

2.3. L'esito: scrivere anche oggi una « lettera a Filemone »

Il confronto ermeneutico richiede coraggio e fantasia: fede e speranza. Per questo ho messo a titolo del paragrafo il richiamo alla « lettera a Filemone ».

Come sappiamo, nella lettera a Filemone Paolo esprime le esigenze più radicali dell'amore di Dio e del prossimo, senza caricare di sospetto il fatto della schiavitù. Per lui era un dato antropologico corrente, come lo erano le discriminazioni nei confronti della donna, che gli fanno raccomandare: « Le donne tacciano in assemblea, perché a loro non è permesso di parlare » (1 Cor 14,35). Nello stesso tempo però riconosce con forza che « non ha più importanza essere ebreo o pagano, schiavo o libero, uomo o donna » (Gal 3,28), perché in Gesù Cristo siamo diventati persone nuove. Emerge una chiara distinzione tra la fede che annuncia e la cultura in cui si esprime.

La lettera a Filemone è un documento interessantissimo del difficile rapporto tra fede e cultura. Ma è solo un esempio, tra i tanti. Tutta la storia del popolo di Dio è segnata da esperienze simili.¹⁰

Ci sono voluti lunghi e sofferti secoli di storia, per far esplodere il dato aberrante della schiavitù, mentre non abbiamo ancora superato totalmente altre discriminazioni. Le esigenze della fede, scritte in parole umane, povere e fragili, le hanno progressivamente trasformate.

La cultura tiene sempre un poco prigioniera la potenza del vangelo. La costringe in modo forzoso dentro schemi contingenti e spesso inadeguati. Lo si scopre però solo quando la sua novità fa esplodere i limiti dei modelli culturali.

Ai nostri parametri valutativi il tipo d'uomo che sta nascendo sembra poco raccomandabile. Getta in crisi riferimenti che ci siamo abituati a considerare come normativi. Certamente è importante che nei processi di inculturazione la fede possa giudicare e verificare la cultura in cui si esprime. Quando però si affida ai modelli di vita cristiana che ci sono stati tramandati una funzione troppo decisiva, si corre il rischio di far coincidere la fede con le sue espressioni culturali.¹¹

Operando con una coscienza ermeneutica più aperta e critica, possiamo invece prospettare nuove formulazioni della vita cristiana, rileggendo i modelli culturali oggi ricorrenti nel coraggio della fede e nella fantasia della speranza.

3. A confronto con i nuovi modelli culturali

Ho tratteggiato una prospettiva generale e ho indicato, almeno indirettamente, l'obiettivo e il metodo della mia ricerca.

¹⁰ RUGGIERI G., *La necessità dell'inutile: sul rapporto tra fatto cristiano e politica*, in *La necessità dell'inutile. Fede e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 7-43.

¹¹ La letteratura sull'argomento è vastissima. Cito un ottimo repertorio bibliografico e le indicazioni teologiche contenute negli studi: AMATO A. - STRUS A. (edd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*, FT-UPS, Roma 1984. Una nota autorevole è espressa anche dal documento *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, cit., 96.

Ora posso entrare nel merito.

Il primo passo dà il contesto.

Ho messo l'accento sui « valori » della modernità come deterrente della crisi religiosa diffusa. Devo finalmente motivare e approfondire questa affermazione, passando dalle indicazioni di principio al confronto duro con i fatti.

Elenco tre costanti che stanno attraversando l'attuale realtà giovanile.

Sono la scoperta della soggettività, un modo nuovo di definire l'identità personale e la tradizionale domanda sul senso. Rappresentano tendenze diffuse, cariche di ambivalenze come sono tutte le espressioni umane. Sottolineano però che siamo come allo spartiacque di due mondi: uno sta tramontando ed uno sta germinando.¹²

Mi viene spontaneo concludere: chiunque voglia dialogare con questi giovani è costretto a misurarsi su queste frontiere. Chi le ignora, si colloca, con le sue mani, nel mondo culturale che sta tramontando.

3.1. *La scoperta della soggettività*

Qualcuno ha chiamato i giovani di oggi « la generazione della vita quotidiana ». Essi sono caratterizzati da una scoperta tutta particolare della vita nella sua « quotidianità » come reazione nuova alla percezione riflessa della crisi e della complessità che caratterizza il nostro sistema culturale e sociale.¹³

Vita quotidiana significa soprattutto ricerca di esperienze piccole, concrete, governabili, dove sia progettabile e realizzabile un'alternativa soddisfacente, in termini di nuova qualità di vita. Siamo ormai allo spartiacque tra un modello antropologico ed etico oggettivo e naturale, giocato sulla assimilazione dei progetti che investono la persona dall'esterno, quasi sulla forza normativa delle cose, e un modello fondato sulla personale auto-

¹² INGLEHART R., *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983; STOETZEL J., *I valori del tempo presente. Un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984; CALVARUSO C. - ABBRUZZESE S., *Indagine sui valori in Italia. Dai post-materialismi alla ricerca di senso*, SEI, Torino 1985.

¹³ GARELLI F., *La generazione della vita quotidiana. I giovani in una società differenziata*, Il Mulino, Bologna 1984.

nomia, legato alla coscienza di sé, la cui forza normativa è espressa dal consenso soggettivo.

È presente infatti un diffuso bisogno di riscattare la propria soggettività da ogni forma di normatività esterna. Soggetto di ogni proposta e di ogni gesto vuole restare la persona, nella sua inalienabile soggettività. Su questa misura, strettamente personale, ciascuno intende valutare quanto attraversa la propria esistenza.

Questo bisogno di riscatto produce una forte tendenza pragmatica, deistituzionalizzata, deideologizzata, povera di mediazioni. Molti giovani, ormai delusi dalla crisi diffusa e da tante promesse fallite, non sopportano più meccanismi di rinvio, non riescono a delegare la soluzione dei propri problemi a fattori indipendenti dalla loro soggettività.

Emerge una domanda di valori nuovi, polarizzati specialmente attorno alla ricerca di senso e al cambio interiore. Vengono espressi però in termini di profondo realismo. Ideali, valori, progetti, attese di senso risultano così segnate inesorabilmente da una visione a corto respiro.

3.2. Verso un'identità « debole ».

La diffusa soggettivizzazione influenza notevolmente anche il modo con cui i giovani esprimono l'identità personale.¹⁴

Non è facile dire in che rapporto i due fenomeni stanno. Forse sono un po' causa e un po' effetto nello stesso tempo.

Come sappiamo, la costituzione dell'identità rappresenta un punto centrale nella maturazione di una persona. Caratterizza il suo divenire come uomo libero e responsabile, all'interno dei processi di socializzazione e di educazione. Attraverso la propria identità, la persona si « distingue » dal diverso-da-sé e, nelle relazioni che intesse, « conserva » la sua irripetibilità.

Il perno dell'identità sono i valori che la persona fa propri. Organizzati in un sistema coerente di significato, determinano il senso della sua esistenza e il riferimento attraverso cui sono colte, selezionate ed elaborate le stimolazioni, interne e esterne, che spingono all'azione.

¹⁴ MONTESPERELLI P., *La maschera e il puzzle. I giovani tra identità e differenza*, Cittadella, Assisi 1984.

Tradizionalmente la definizione dell'identità era compito affidato e risolto prevalentemente dalle istituzioni, responsabili della socializzazione e della educazione. I valori su cui costruirla erano assunti per identificazione spontanea. Restava un innegabile lavoro di riappropriazione soggettiva; ma era ridotto ad un riaggiustamento progressivo di quanto veniva proposto.

Oggi la costruzione e la stabilizzazione dell'identità risente delle profonde mutazioni di contesto.

Si realizza infatti in un ambiente, caratterizzato da una forte complessità culturale e strutturale, e segnato da un intenso pluralismo ideologico. Manca la possibilità di governare il processo attraverso agenzie di riferimento e di controllo. La persona resta sola nella definizione della propria identità e si trova a doversi progressivamente adattare alle norme di agenzie diverse e dissonanti. Reagisce alla complessità, rinchiudendosi nel grembo governabile della propria soggettività o, al massimo, di una intersoggettività a corto respiro.

Non possiamo inoltre dimenticare che una porzione notevole delle giovani generazioni giunge alla maturità senza avere mai avuto una vera esperienza professionale, a causa dei cambi culturali (nuovo modo di pensare al rapporto lavoro e realizzazione di sé) e strutturali (disoccupazione crescente), che hanno investito la correlazione lavoro-identità.

L'esito di questi dati lo constatiamo ogni giorno, stando con gli adolescenti e i giovani: sta sorgendo, a livello pratico e con una insistita giustificazione anche teorica, un modo nuovo di comprendere e vivere l'identità. Al modello tradizionale, definito come « forte », si contrappone una identità « debole ». Il soggetto ha perso la forza e la violenza di una identità conficcata su fondamenti sicuri. Non parla con parole dure e solenni; si esprime invece in termini relativi, problematici, di ricerca.

L'identità « debole » risulta così più ricca di interrogativi che di punti esclamativi.

Chi la vive, non la percepisce come una situazione patologica, che si soffre in attesa di uscirne. Gli serve e gli basta, senza troppi problemi. Non è un'identità in crisi; ma l'identità per un tempo di crisi.

3.3. *Un modo nuovo di esprimere la « domanda di senso »*

Anche la domanda di senso risente di questa situazione nuova. I giovani vivono la « domanda di senso » e la « domanda di vita quotidiana » in un rapporto molto stretto. Questa relazione originale influenza il modo con cui il problema viene posto. La domanda di senso è ricerca di esperienze capaci di svelare e di far sperimentare il « senso » della realtà (personale, collettiva e strutturale).

Non si tratta di qualcosa da « comprendere »; esso può venire compreso solo nella misura in cui viene vissuto. Il senso delle esperienze e della realtà va perciò sperimentato in prima persona.

Chi accentua la dimensione esperienziale su quella cognitiva, sposta l'attenzione dalla accettazione di qualcosa di preesistente, dotato di funzione normativa, alla produzione in proprio di qualcosa che resta sbilanciato dalla parte della soggettività. Il senso non si propone alle persone come un dato da scoprire e da accogliere, perché residente nella struttura costitutiva della realtà. Esso invece viene prodotto, momento per momento, nel frammento di vita che esprimiamo: ci chiediamo quale possa essere il suo senso nello stesso istante in cui vivendo diamo un nostro senso a quello che siamo e a quello che operiamo.

Come si nota, si passa così dal tradizionale confronto con i « valori », intesi come indicatori del senso oggettivo del reale, alla ricerca di « valorizzazioni », come espressioni soggettive di quello che una persona valuta importante per sé.

Di conseguenza, i quadri di riferimento restano molto soggettivizzati e i tracciati di coerenza personali (tanto cari alla tradizione educativa, soprattutto cristiana) risultano frammentati e incongruenti.

Qualche volta la soggettivizzazione dell'esperienza di senso è trascinata fino alle sue dimensioni estreme, nell'affermazione che quello del senso è solo un falso problema.

4. **Un progetto di religione popolare**

Sono finalmente arrivato al centro della mia ricerca: la costruzione di un modello nel confronto tra le dimensioni fondamen-

tali dell'esistenza cristiana e i tratti culturali che ho appena descritto.

Conduco l'operazione con quella simpatia verso l'esistente, di cui ho già detto nelle pagine precedenti. Qui sta infatti l'orientamento qualificante della mia ricerca.

Spesso, il confronto con il nuovo viene posto a partire dalla prospettiva di quello che abbiamo già interiorizzato. E così è facile essere emotivamente critici. Una domanda risuona spontanea: cosa fare per trasformare l'esistente, fino a renderlo congruente con quello che è già consolidato?

Al contrario, tento di modificare i modelli che già possiedo, per rinnovarli sulla provocazione dell'esistente. Lo voglio fare in fedeltà al progetto normativo; ma non mi sento di far coincidere questo progetto unicamente con quello che ci è stato tramandato. Questa è la mia domanda: cosa c'è di irrinunciabile, da salvare a tutti i costi? Come può essere assicurato meglio dalle nuove formulazioni?

L'esito è una nuova « lettera a Filemone »: un modello di esistenza cristiana più popolare, capace di risuonare come buona notizia anche per i giovani d'oggi, troppo laici per accettare dottrine sacrali e sicure, e troppo bisognosi di senso, per adattarsi a vivere in un mondo senza Dio e senza profeti.

So che l'operazione andrebbe condotta su tutto il ventaglio delle esigenze, perché non possiamo mettere tra parentesi qualche elemento, solo perché non sappiamo dove collocarlo.

Non ho però la pretesa di realizzare un'impresa tanto impegnativa. Peccherei di presunzione e contraddirei uno dei principi formali ricordati: l'operazione non può essere assolta da qualche libero battitore, ma è espressione dell'intera comunità.

Faccio perciò solo qualche esempio.

Ho selezionato alcuni temi. Li ho scelti un po' a caso: con la segreta speranza di aver individuato tematiche capaci di evocarne altre, in modo generativo.

E ho scelto quei temi su cui con molti amici, educatori e giovani, in questi anni abbiamo maggiormente lavorato. Cerco così di dare voce alla ricerca, appassionata e sofferta, di molte comunità ecclesiali. Tento quasi di raccontare la loro storia,

perché altri possono vivere di quella esperienza che ha rassicurato la nostra esistenza.¹⁵

4.1. Dalla parte del pubblicano

Ripenso alla parabola del fariseo e del pubblicano e al commento che Gesù ne ha fatto dopo averla raccontata. Mi sembra molto significativa per determinare, alla luce dell'evangelo, l'immagine ideale di cristiano, quel modello di riferimento globale su cui si scrivono e si misurano tutti i progetti operativi.

I due protagonisti hanno lo stesso grande desiderio che attraversa il cuore di ogni uomo: collocarsi davanti a Dio nella verità. Sappiamo di essere immersi nei segni del suo amore. Lo confessiamo con calore quando ci risulta facile attraversare l'opacità delle cose per giungere alla sua presenza. Lo diciamo, nella parola incerta del dubbio e della scommessa, quando la sofferenza annebbia il nostro sguardo verso Dio.

Riconosciamo tutti il bisogno di rispondere con la vita a questo amore che si dona e ci interpella. La risposta che pronunciamo, è però segnata dal limite della nostra debolezza. come uscirne?

Sul modo di elaborare la costitutiva finitudine il fariseo e il pubblicano dividono le loro strade e si presentano come due modelli, radicalmente diversi, di esistenza credente.

Il fariseo batte la strada dell'impegno, duro e presuntuoso. Vuole poter guardare Dio negli occhi, quasi alla pari. E gioca la sua esistenza in questo sforzo disperato. È convinto finalmente di esserci riuscito. La sua preghiera è un inno alla potenza della sua buona volontà.

Qualche volta i cristiani, impegnati ad imitare il fariseo, hanno preso le distanze da lui contestandogli il diritto di dire quello che Gesù gli fa dire. L'atteggiamento di condanna che

¹⁵ Propongo il confronto soprattutto con il materiale prodotto in questi ultimi anni nella rivista *Note di pastorale giovanile*. Due testi ispiratori sono RAHNER K. - WEGER K.-H., *Problemi di fede della nuova generazione*, Queriniana, Brescia 1982 e METZ J. B., *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981.

Per uno sviluppo articolato di tutta la proposta si veda TONELLI R., *Una spiritualità per la vita quotidiana*, LDC, Leumann 1987.

Gesù riserva alla categoria lo si è legato alla falsità delle pretese; non alla pretesa in sé.

Veniva da concludere: la strada del fariseo è quella buona, perché davvero l'impegno autosufficiente guida alla possibilità di guardare Dio negli occhi. Il fariseo è nel torto, solo perché si è fermato troppo presto, ad assaporare il frutto delle sue fatiche.

Il pubblicano, invece, si trova a fare i conti ancora con il limite che segna la sua vita. Egli fa della finitudine l'esperienza che definisce la sua verità. Sogna anche lui di guardare Dio negli occhi, generosità per generosità. Ma constata il suo quotidiano tradimento, il suo procedere incerto, il suo peccato e la sua grande voglia di rinascere.

Dal profondo della finitudine alza la sua vita come invocazione al suo Signore. Riconosce di poterlo pregare nella verità non perché ha raggiunto la perfezione nella sua vita, ma perché ne ha un desiderio sconfinato.

Il suo sogno è tanto coraggioso che lo inchioda impietosamente alla sua debolezza e al suo tradimento. Si consegna così a Dio, certo di poter vivere in lui, se diventa capace di confessarlo il Padre accogliente e misericordioso dall'esperienza di una finitudine che si fa invocazione.

Non per questo smette di impegnarsi. Al contrario, gioca tutte le sue risorse, con un entusiasmo rinnovato, perché sa di non potersi mai considerare uno che è arrivato. Se non può ancora guardare Dio negli occhi, la causa non è il poco impegno: non lo può fare perché è un uomo, fortunatamente solo un uomo.

Verso il suo Dio non gli resta che alzare le braccia, per lasciarsi afferrare da lui.

Il pubblicano entra nella salvezza, perché la cerca, come il cervo anela alla sorgente d'acqua. Il fariseo rinuncia alla salvezza di Dio, perché si è ormai convinto di bastare a se stesso; e per questo muore nel suo peccato.

La parabola offre la radiografia di una situazione di vita. Suggestisce però anche la prospettiva con cui possiamo vivere la nostra esistenza e aiutare gli altri a viverla.

Troppo spesso il modello religioso ufficiale è inconsapevolmente sbilanciato dalla parte del fariseo. Il volontarismo etico

è tracimato anche nell'esperienza cristiana. Ha tristemente ridotto il Signore Gesù alla misura del vecchio saggio, pronto a dare buoni consigli per assicurare il pieno possesso di sé.

Non nego che tutto questo sia importante. Ma non è l'evangelo di Gesù, come testimonia il grido, prolungato e entusiasta, di Paolo nei primi capitoli della lettera ai Romani (*Rm* 6-8).

4.2. Al centro la vita: perché tutti abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza

Dalla parte del pubblicano, possiamo riscrivere l'invocazione alla salvezza e l'esperienza gioiosa di viverne già immersi, anche se dobbiamo attraversare ancora un lungo tempo di lotta e di fatica prima di poter godere pienamente della vita nuova in cui esistiamo.

A che serve questo dono di salvezza? Qual è il suo esito? Qual è l'oggetto verso cui alziamo le mani dal profondo della nostra finitudine?

Queste domande ce le poniamo sempre, anche quando non ci bastano le parole per formularle.

Differenti risposte risuonano nella storia delle comunità cristiane. Risparmio di elencarle, perché è sufficiente ripensare all'esperienza personale, per realizzare un campionario espressivo.

Si potrebbe tranquillamente scrivere la storia della teologia e della antropologia a partire da questa fonte.

Molte di queste risposte sono davvero inadeguate. Sono segnate da quei grossi limiti di cui ha sofferto la teologia della salvezza: individualismo, soprannaturalismo, disprezzo dell'esistente nel nome del futuro.¹⁶ Si è dovuta alzare la voce impietosa dei « maestri del sospetto » per restituire l'uomo alla consapevolezza della sua dignità, liberandolo dal rapporto con un dio prepotente e bizzarro. Per parlar bene di Dio e dell'uomo, costruendo una risposta capace di risuonare come buona notizia anche oggi, propongo di prendere veramente sul serio la dichiarazione di intenti offerta da Gesù: « Io sono venuto perché abbiano la vita, una vita vera e completa » (*Gv* 10,10).

¹⁶ Si veda TONELLI, *Pastorale*, 120-129.

Al centro sta la « vita », quella vera e completa. Gesù la pone come sua causa decisiva, perché nell'uomo restituito pienamente alla vita, Dio viene sommamente glorificato.

L'ha proclamato a parole, suscitando il disappunto di molti suoi ascoltatori. E l'ha gridato nei fatti, facendosi condannare come bestemmiatore.

Pensiamo, per esempio, alla disputa tra Gesù e i farisei a proposito della guarigione, avvenuta di sabato, di quel povero uomo che aveva una mano paralizzata (*Mt* 12,1-14).

Per la teologia dominante Dio andava onorato prima di tutto rispettando il sabato. L'uomo paralizzato poteva aspettare: sei giorni della settimana erano a sua disposizione, il settimo era invece tutto e solo per la gloria di Dio (*Lc* 13,10-17).

Gesù propone una teologia molto diversa. La vita e la felicità dell'uomo è la grande confessione della gloria di Dio. Anche il sabato è in funzione della vita. Gesù non chiede di scegliere tra Dio e la felicità dell'uomo. Afferma senza mezzi termini che la gloria di Dio sta nella felicità dell'uomo. Il sabato è per Dio quando è per la vita dell'uomo.

Gesù non gioca come un adolescente bizzoso con la legge. Non si diverte ad infrangerla, per il gusto anarchico di farne senza. Egli propone una interpretazione radicale della legge, dalla parte della vita, per rivelare chi è Dio.

La norma fondamentale dell'agire è determinata dalla sola esigenza concreta che può abbracciare senza limiti tutta la vita dell'uomo e applicarsi nello stesso tempo e in maniera esatta ad ogni caso particolare: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore... Amerai il prossimo tuo come te stesso » (*Mt* 22,37-40). Questa è la causa di Gesù: perché dire « per la vita » è realizzare una formula sinonimica per esprimere l'intenzione più tradizionale « per il Regno di Dio ».

Dall'amore nasce la libertà, nello spirito delle beatitudini: essere liberi da ogni schiavitù verso il mondo e verso se stessi per essere pronto, in ogni momento, per Dio e per i fratelli, in un amore che si dona e sa rischiare fino alla morte.

Solo in questa prospettiva di libertà e di amore trova collocazione la legge, un fatto importante ma relativo. La prassi dell'amore che serve la vita, non può essere fissata in leggi concrete. La libertà per l'amore può esigere talvolta che si faccia

molto di più di quanto è fissato autorevolmente, perché Dio è glorificato dove l'uomo è restituito alla vita.

So che questa prospettiva può lasciare perplesso colui che fonda la sua sicurezza nelle dichiarazioni precise e nelle definizioni raffinate, dove anche le virgole sono oggetto di lunghe e sofferte trattative.

Proprio per questo ho aperto il paragrafo con l'invito a prendere sul serio la solenne dichiarazione di intenti di Gesù. Stare dalla parte della vita è una scelta rischiosa, distesa sul tempo lungo, sbilanciata dalla parte della soggettività. La può esprimere solo chi ne ha la passione.

La vita è il luogo in cui Dio esprime la sua sconvolgente scommessa per l'uomo: Gesù di Nazaret.

Rileggiamo la parabola dei vignaiuoli ribelli. Gesù stesso l'ha raccontata per parlarci di suo Padre e darci le sue credenziali (*Lc 20,9-19*).

Il padrone della vigna, quando constata che gli hanno malmenati servi e soldati, scommette che le cose cambieranno perché manda suo figlio a trattare con i dipendenti in sciopero. Nel figlio consegnato inesorabilmente alla morte, egli scommette per la vita contro la morte, perché dichiara la vittoria sicura della vita sulla morte. Lotta per la vita, perché è certo della sua vittoria, nella vita data per amore fino alla morte.

La vita è la passione di Dio ed è anche il luogo della risposta dell'uomo al suo amore interpellante, la fitta e misteriosa trama di relazioni in cui si incontrano Dio e ogni uomo.

L'accoglienza alla vita è la decisione su un evento pienamente soggettivo, ma dotato di una consistenza tanto oggettiva, che misura e giudica inesorabilmente ogni soggettività. Decidersi per la vita significa, nello stesso tempo e con lo stesso gesto, giocare in piena autonomia e confrontare la propria libertà e responsabilità con un evento che inesorabilmente la supera.

La vita è infatti un dato antropologico comune a tutti gli uomini. È però anche il centro dell'esistenza credente. Chi accoglie la propria vita, con l'incredibile coraggio di immergersi nel suo mistero impegnativo e provocante, si decide, almeno germinalmente, per il progetto definitivo di Dio. Accogliendo il mistero della propria vita, l'uomo pone un gesto che

non è di ordine intellettuale. Esso investe tutta l'esistenza. È come buttarsi tra le braccia sicure della propria madre, nel momento del pericolo, sapendo che di lei ci si può fidare sempre. Questo gesto connota una radicale esperienza salvifica: è il riconoscimento, non necessariamente tematico, che il Signore della vita è anche il suo Salvatore, la roccia sicura a cui ancorare la nostra ricerca di senso e di fondamento.¹⁷

4.3. *Tra amore alla vita e croce*

Ho messo la vita al centro del progetto di esistenza cristiana che sto ricostruendo, perché ho ritrovato la vita all'incrocio della disponibile accoglienza dell'esistente e della riscoperta dell'evangelo di Gesù a partire da questa provocazione.

Due grossi fatti sembrano però mettere in crisi l'amore alla vita. Lo contestano e lo mettono alle corde in modo oggettivo. Sono tanto violentemente provocanti da toglierci il diritto di parlare di vita e di felicità e da controllare accuratamente coloro che continuano a parlarne, per troppa leggerezza.

Li ricordo.

Se ci guardiamo d'attorno, ci accorgiamo che siamo in pochi a poter parlare di vita e di felicità. Molti uomini sono stati privati di questo diritto, anche a causa del nostro uso egoista e perverso. « Come fare della gioia di vivere un tema spirituale, in un mondo in cui essa è negata – anche nelle sue forme più elementari – a un numero sterminato di uomini? Come trasformare il privilegio di pochi, di noi pochi, in probità e altezza di vocazione, quando quel privilegio non ha il carattere del merito ma della fortuna e, semmai, dello sfruttamento? ».¹⁸

La seconda obiezione è ancora più radicale. Nel centro dell'esistenza cristiana sta la croce di Gesù. Abbiamo il diritto di sostituire questo riferimento fondamentale con l'amore alla vita e la ricerca di felicità, mentre la croce propone un modello opposto di vita e di felicità? La croce è per la vita; lo è però

¹⁷ TONELLI R., *L'accoglienza della vita come dono impegnativo e interpellante*, in *Note di pastorale giovanile* 19 (1985) 8, 5-19.

¹⁸ RIZZI A., *È possibile una spiritualità della gioia di vivere?*, in *Servitium* 19 (1985) 340.

come morte, ricercata e accolta, perché « il chicco di frumento ha la vita solo quando la perde totalmente » (Gv 12,24).

Molti cristiani hanno vissuto così la loro esistenza. La croce di Gesù è stata sperimentata come il luogo, unico e definitivo, dove è possibile recuperare alla pienezza di vita una vita consegnata volontariamente alla morte.

4.3.1. *Ripensiamo vita e croce*

Su queste obiezioni la nostra ricerca si fa pensosa. Ho l'impressione di trovarmi ad un bivio. La scelta di un'alternativa mi allontana progressivamente dall'altra.

Muovo i passi con incerta circospezione perché so che il modello ufficiale di esistenza cristiana, quello che ci è stato affidato dai nostri educatori, è molto sbilanciato verso una riaffermazione della croce in termini radicali: ripensa la vita e la felicità da questo luogo ermeneutico.

Eppure scelgo l'ipotesi contraria: ripenso la croce dalla prospettiva della vita. Lo faccio a partire da quella esperienza che sto raccontando e come sollecitazione a costruire veramente un modello di esistenza cristiana « dentro » l'orizzonte antropologico che governa oggi la nostra compagnia con tutti gli uomini.

L'amore alla vita diventa espressione autentica di esistenza cristiana solo quando si esprime come « possesso » della vita. L'amore alla vita è un fatto spontaneo e naturale, quasi biologico. Il possesso della vita esige invece un movimento personale di riappropriazione riflessa, libera e responsabile. In essa entrano in gioco soprattutto gli atteggiamenti, motivati e consapevoli, del soggetto e le intenzioni che generano i suoi bisogni e i suoi desideri.

L'uomo che vuole possedere la sua vita è posto di fronte ad una alternativa radicale: può farsi volontà di se stesso, impegnandosi in una identità di autoaffermazione, oppure può accogliersi voluto dall'altro, riconoscendosi in una identità recettiva. Il bivio è quello tragico che ogni giorno si apre sulla nostra libertà: il grido presuntuoso dell'autosufficienza e della conquista o le mani alzate nell'invocazione e nell'accoglienza. Ancora una volta incontriamo sulla nostra strada il fariseo e il pubblicano.

La croce ci rivela questa esigenza di verità antropologica e la trascina fino alle soglie del mistero di Dio.

Possiamo « possedere » la nostra vita, assicurandoci vita e felicità, solo se accettiamo di consegnare a Dio questo nostro desiderio. Di lui possiamo fidarci incondizionatamente: il nostro è un Dio fedele. Ma è un Dio imprevedibile e misterioso. Non possiamo presumere di rinchiuderlo dentro i nostri modelli, né di catturarlo negli schemi delle nostre logiche. Non possiamo spiegargli di quale vita abbiamo desiderio; né gli possiamo raccomandare i tempi della nostra felicità.

Confrontato con la sua fame di vita e di felicità, l'uomo si ritrova, povero e fiducioso, nelle mani di Dio. Vita e felicità sono tanto dono di Dio che ci raggiungono nelle condizioni più disperate, quando sembra che ormai non ci sia più nulla da fare.

Questa impotenza è la nostra quotidiana croce. La croce che ha portato Gesù, in una solidarietà totale con la debolezza dell'uomo.

La croce che tanti nostri fratelli sono costretti a trascinare, perché ad altri uomini torna più comodo che le cose procedano così, nell'oppressione, nello sfruttamento, nell'emarginazione, nella feroce privazione di ogni possibilità di vivere e di sperare. In tutte queste croci, in modo sovrano, Dio ci restituisce vita e felicità.

Nella rivelazione della forza della croce in ordine alla vita, Dio manifesta l'uomo a se stesso. Gli rivela anche il senso profondo di quegli eventi, di cui la croce è il caso estremo, pieni di tanto sapore di absurdità che qualcuno ha persino tentato di utilizzare la croce di Gesù per far accedere all'umano ciò che tutti gli uomini vivono spontaneamente come disumano.

4.3.2. *La festa anche nella vita dura*

La croce non rattrista la gioia di vivere del cristiano, ma colloca la festa della vita nella sua giusta dimensione: una festa che non può essere consumata nel disimpegno e nella alienazione, ma che va vissuta come profonda esperienza di solidarietà e come vocazione ad espandere la vita, perché sia vita in tutti e per tutti.

Vissuta così, la festa della vita riporta in primo piano la

sua ragione costitutiva: quell'evento che i cristiani hanno chiamato, con una formula appresa dalle labbra di Gesù stesso, il « Regno di Dio ». Il Regno di Dio va costruito, con un impegno, serio e progressivo: la vita non è ancora esplosa in tutta la sua risonanza. Questa fatica è vissuta però nella certezza che il Regno è già in mezzo a noi, come un piccolo seme che cresce in albero grande.

La festa della vita è per il cristiano la confessione della potenza di Dio, operante in Gesù Cristo nella storia personale e collettiva. La festa è per tutti. Anzi, coloro che sono normalmente esclusi dalla gioia di vivere hanno, in questa festa, il posto privilegiato. I pochi fortunati che stanno assaporando la gioia della vita, vivono la festa come responsabilità e vocazione per eliminare progressivamente ogni esclusione.

Questo impegno si esprime nella disponibilità a soffrire, come inevitabile e prevista conseguenza della scelta del Regno. Non è certo una sofferenza da programmare, dimenticando l'irrinunciabile dimensione di festa che deve caratterizzare l'esistenza del cristiano. La croce riaffiora spontaneamente: è davvero al centro della festa. La croce è il segno concreto dell'amore alla vita nella logica del Regno.

4.3.3. *Quale vita?*

Chi collega la passione per la vita al Regno di Dio, scopre cosa è vita e cosa è morte. Ritrova così la direzione obbligata in cui il piccolo seme fiorisce in albero grande.

Vita e morte sono parole troppo usate. Possono diventare frasi ad effetto senza più un contenuto preciso. O possono essere catturate arbitrariamente dai nostri tradimenti. Nella sua esistenza, consegnata alla morte per il trionfo della vita, Gesù ci suggerisce un modo autorevole di intendere vita e morte.¹⁹

Vita è dominio dell'uomo sulla realtà, creazione di una comunione fraterna e universale tra tutti gli uomini, comunione filiale con Dio. Morte è il suo contrario: questo è il peccato.

Il dominio dell'uomo sulla realtà implica la liberazione del-

¹⁹ GALLO L., *Una Chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, Elle Di Ci, Leumann 1982, 61-64.

l'uomo dal potere schiavizzante delle cose per impadronirsi di tutte le potenzialità insite in esse.

Costruire vita significa perciò restituire ogni persona alla consapevolezza della propria dignità. Significa rimettere la soggettività personale al centro dell'esistenza, contro ogni forma di alienazione e di spossessamento. Comporta di conseguenza un rapporto nuovo con se stesso e con la realtà, per fare di ogni uomo il signore della sua vita e delle cose che la riempiono e la circondano.

Questo obiettivo richiede però un impegno fattivo, giocato in speranza operosa, perché tutti gli uomini siano restituiti alla piena soggettività. Lavorare per la vita significa di conseguenza lavorare perché veramente ogni uomo si riappropri di questa consapevolezza e perché il gioco dell'esistenza sia realizzato dentro strutture che consentano efficacemente a tutti di essere « signori » della propria vita.

Impegnarsi per la vita significa infine favorire l'incontro con Dio, il Padre buono e accogliente. Chi vive in Dio è nella vita; chi lo ignora, chi lo teme, chi lo pensa un tiranno bizzarro, è nella morte. Perché ci sia vita, bisogna sradicare ogni forma di paura e di irresponsabilità nei confronti di Dio, come ha fatto Gesù, per far crescere, in questo spazio liberato rapporti affettivi e operativi adeguati.

4.4. Nel grembo rassicurante della comunità ecclesiale

Un modello di esistenza cristiana centrato sulla vita, sbilancia l'esperienza credente dalla parte della soggettività: le singole concrete persone diventano i protagonisti della loro decisione di fede, riconsegnati dalla fede stessa ad una responsabilità piena e creativa.

In un tempo di largo pluralismo e con una condizione giovanile tentata di fare della propria soggettività la misura definitiva del reale, questa scelta potrebbe risuonare troppo pericolosa. Se risulta indebitamente allargata, la persona viene abbandonata ad un isolamento mortale e l'esperienza cristiana è svuotata della sua risonanza normativa e progettuale.

Me ne rendo conto chiaramente.

Ho ricordato che la vita è già un fatto oggettivo, anche quando viene vissuta in termini soggettivi.

Non posso però accettare il correttivo del compenso, come se ci dovessimo spartire un bottino di guerra, tra difensori dell'oggettività e sostenitori della vita.

Il modello religioso ufficiale ha saputo formulare in modo pertinente le esigenze della soggettività all'interno di un orizzonte culturale di larga oggettività. Se preferiamo muoverci in un orizzonte centrato sulla soggettività, dobbiamo ritrovare e riscrivere in questa logica tutte le esigenze che derivano dalla struttura costitutiva dell'esistenza cristiana. Del resto, questo processo ermeneutico è l'unico che ci permette di non perdere nulla di irrinunciabile.

In un tempo come il nostro, se cerchiamo una esperienza « popolare », non basta di certo alzare la voce, per assicurare l'accoglienza di valori in crisi.

Il sostegno alla soggettività, per restituire alla vita e alla fede la sua funzione oggettiva e veritativa, è dato, nell'esperienza cristiana, dalla funzione della comunità ecclesiale e, in essa, dal ruolo del « presbitero », come testimone autorevole dei contenuti teologici ed etici.

4.4.1. *I « contenuti » come storia fatta di tre storie*

Parto da una consapevolezza oggi diffusa e motivata: i grandi temi dell'evangelo di Gesù non sono « parole », ma fatti. Gesù non ha « spiegato » ai suoi interlocutori chi è quel Dio che lui chiamava suo Padre, contrapponendo una sua teologia a quella dominante. Ha posto segni concreti e sperimentabili, come « rivelazione » di Dio. Ha dato la vista ai ciechi, la capacità di camminare agli storpi, la vita ai morti. Ha guarito un paralitico di sabato, davanti agli occhi scandalizzati di un gruppo di conservatori. Ha restituito ai poveri quella dignità che troppi avevano loro defraudato.

Ai discepoli di Giovanni che gli chiedevano notizie di lui e di Dio, Gesù ha risposto ricordando le cose da lui compiute (Mt 11,2-6).

L'evangelo è una esperienza che si fa messaggio: un gesto dalla parte della vita, che diventa proposta di un progetto, articolato e dotato di un suo spessore veritativo.

Non contrappongo « esperienza » a « parola », « fatti » a « dottrina ». La parola ricostruisce l'esperienza come comunica-

zione intersoggettiva, interpretando e orientando i segni della speranza diffusi nei fatti: senza fatti le parole restano vuote, senza parole i fatti restano muti.²⁰

La proposta dei « contenuti » (di quelle parole che interpretano le esperienze e le trasformano in messaggi, dotati di una loro pregnante struttura veritativa) è perciò come il racconto di una storia, intessuta di tre storie.

Non si può separare rigidamente il « contenuto » da colui che lo propone e da coloro per cui è proposto. Ogni tentativo di oggettivare troppo sbrigativamente i contenuti, sganciandoli dalla soggettività dei due interlocutori, li tradisce.

Chi parla non solo dà le sue esperienze e le sue parole ai « contenuti » che intende comunicare. Per coinvolgere intensamente i suoi interlocutori, trasforma le loro domande nelle parole che pronuncia.

L'unico contenuto risulta così intessuto di tre diverse « realtà »: la parola più oggettiva, quella che ci restituisce al progetto definitivo di Dio in Gesù, testimoniato nella comunità ecclesiale, la parola più soggettiva della testimonianza di colui che propone l'evangelo, qui e ora, le parole che interpretano le attese, le speranze, le gioie e i dolori dei giovani.

4.4.2. *Il « presbitero »: uno che narra per aiutare a vivere*

Questo processo richiede un soggetto narrante, dotato di autorevolezza.

La forza « dimostrativa » non sta nella fredda congruenza tra soggetto e predicato, come quando si dimostra un teorema matematico o una formula chimica. Al contrario, la forza dimostrativa sta nell'esperienza del narratore. Egli è la prova di quello che dice. Non convince su ragionamenti; convince sulla sua vita.

Per questo, la comunità ecclesiale prende il volto preciso e quotidiano di una persona: il « presbitero ».

Egli porta in prima persona il peso di testimone autorevole e qualificato dell'evangelo.

²⁰ SCHILLEBEECKX E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 20-79.

Egli 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. Egli è invece « servitore inutile »: inutile perché la vita si apre di forza sua, per il dono che l'ha costituita così, ma servitore indispensabile, perché responsabile delle condizioni che permettono alla forza vitale di esplodere.

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'operatore pastorale assume quando è in servizio.

Si esprimono nell'atto pastorale solo se rappresentano lo stile quotidiano di vita. Ma questo pone problemi e getta in crisi.

La morte investe la vita quotidiana dell'operatore pastorale, 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?

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 alla vita 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.

L'annuncio dell'evangelo di Gesù è « buona notizia » prima di tutto per chi lo evangelizza. Egli si inserisce, come testimone timoroso, nella catena ininterrotta di narratori, perché ha anche

lui la sua piccola grande storia da raccontare. 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.

In questi frammenti si fa strada un modo nuovo di definire la missione apostolica del « presbitero » e il suo servizio di testimonianza ecclesiale. Egli è uno che racconta una storia di vita per aiutare a vivere. Lo fa perché l'ha sperimentato in prima persona. E lo fa con speranza operosa, perché sa che la forza della vita è più grande della sua debolezza.

In questo si sente testimone di Gesù e del suo Vangelo. Non ha nulla da insegnare agli altri. Ha però una grande esperienza da comunicare, di cui tutti hanno il diritto di chiedergli ragione, perché coinvolge la « vita » nel nome del Signore della vita.

4.4.3. *La comunità come luogo di identificazione*

Il narratore non è un individuo isolato. Se così fosse, difficilmente potrebbe essere convincente. Esiste invece una catena ininterrotta di narratori, di cui egli è l'ultima espressione, e che ha alla radice il grande narratore del Padre: Gesù di Nazaret.

Il narratore è perciò una comunità di narratori: la Chiesa.

Si instaura un rapporto tra giovani e comunità, che garantisce il corretto sviluppo del processo di iniziazione cristiana, anche se per il momento non tutto è ancora perfetto. I giovani si sentono dentro la comunità, accolti e protetti nel suo grembo materno. Forse non conoscono ancora tutti i contenuti dell'esistenza cristiana che la comunità propone. Forse sono attraversati da dubbi, incertezze. Anche la traduzione dell'esperienza di fede in esperienza etica soffre di troppi tradimenti. Restà però un dato fondamentale: si vive dentro la comunità.

All'interno della comunità, i giovani potranno crescere progressivamente e gradualmente, in conoscenza e in coerenza.

Non viene misurato lo stadio conoscitivo attuale, come se si dovesse superare un esame scolastico. Viene invece assicurato il riferimento affettivo con la comunità. Tutto il resto si svilupperà con il tempo, nel ritmo incerto e progressivo della vita.

Veramente la comunità ecclesiale custodisce la nostra debole fede, la vivifica, la rigenera.

5. Conclusione: dalla parte del senso per restare gente di compagnia

La provocazione che i « valori » della « modernità » lanciano su ogni esperienza religiosa non risparmia né i modelli popolari né quelli ufficiali.

Gli uni e gli altri sono alle prese con una sfida radicale: si può amare questa vita e sognare felicità in compagnia di tutti gli uomini, confessando contemporaneamente che Gesù è il Signore, nella comunità dei credenti?²¹

A questa sfida so che è possibile e doveroso offrire una risposta positiva e pertinente. Lo testimonia la prassi di molte comunità e credenti.

Dando voce a questo vissuto, ho costruito qualche frammento di vita cristiana.

Il lavoro iniziato andrebbe completato su tutte le altre dimensioni dell'esistenza cristiana. Non lo posso fare, però, per mille evidenti motivi. Suggestisco solo un riferimento globale, che riscrive le esigenze della fede dalla parte di una « compagnia », disponibile e critica, del cristiano con tutti gli uomini.

In questa conclusione, la risposta alla sfida si incontra con un modello di giovane cristiano dal sapore « popolare ».

5.1. *Il cristiano è un uomo di « compagnia »*

Il cristiano pone la vita al centro della sua esperienza credente e ricomprende questa sua vita dalla croce di Gesù. Per questo, si scopre uomo di « compagnia », uno che « siede a mensa » con tutti.²²

La vita quotidiana è infatti l'insieme delle relazioni che l'individuo apre attorno a sé, entrando in contatto con gli uomini e le cose che lo circondano.²³ Il credente riconosce che questa sua vita si porta dentro un evento più grande: è piena del mistero di Dio. Confessa però con gioia che questa presenza, misteriosa e intimissima, non travolge la consistenza e l'autonomia umana

²¹ DUQUOC CH., *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985, 9-22.

²² RUGGERI G., *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale*, Marietti, Torino 1980, 143-165.

²³ RIZZI A., *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino 1981.

della sua vita, al contrario la fonda e la sostiene in tutti gli uomini.

Qualcuno la tradisce; altri tentano di affermarla contro la sua ragione fondante, nel gioco suicida della propria libertà. Il cristiano non riesce ad allontanare dalla sua compagnia neppure costoro, perché ritrova nella croce di Gesù Cristo quello che sembra smarrito nella vita.

La croce è infatti il luogo costitutivo dell'amore di Dio che solidarizza con chi è separato per restituirgli la pienezza della sua soggettività.²⁴ Piantata al centro della sua vita, la scopre come il grande 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.

Nel gesto povero della sua compagnia, il cristiano non cerca simpatia e accondiscendenza, ma riproduce la prassi del suo Signore. Egli è « amico » dell'uomo come Gesù: accogliendo i lebbrosi, li guarisce, accogliendo i peccatori, li ricostruisce come uomini nuovi.²⁵

Per il cristiano, come per Gesù, la dignità di Dio passa attraverso la dignità dei senza-dignità.²⁶ Impegnandosi in una compagnia che supera le divisioni e che scavalca le diversità, il cristiano riconosce nella fede la dignità inalienabile di ogni uomo.

5.2. *La decisione di fede come radicale esperienza di senso*

La vita è un tessuto di relazioni. Esse hanno sempre un loro senso, perché ogni azione è « azione per ». Appellano però ad un senso organizzatore che ridisegni la costellazione dei sensi parziali in un senso unificante e organico. La scoperta della vita conduce infatti progressivamente a constatare la sua profonda e sofferta unità e totalità.

Il senso organizzatore se lo produce ogni persona, quando riprende in mano la sua esistenza, in compagnia con tutti coloro con cui condivide la gioia e la fatica di esistere.

²⁴ RUGGERI, *La compagnia*.

²⁵ MOLTSMANN J., *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la « comunità »*, Queriniana, Brescia 1979, 60.

²⁶ POHIER J. - MIETH D., *La dignità di Dio passa attraverso la dignità dei « senza dignità »*, in *Concilium* 15 (1979) 1625-1626.

Questo senso organizzatore, saturato o frustrato, rimanda sempre ad una domanda di senso più vasta, capace di consegnare alla speranza la produzione quotidiana di senso.

L'incontro con Gesù Cristo si colloca qui. È la ragione di verità e di consistenza, la rassicurazione totale e la contestazione implacabile del senso che ciascuno ha prodotto autonomamente, come principio organizzatore della propria esistenza.

La fede è perciò come una esperienza che inonda di luce nuova, improvvisa e abbagliante, le esperienze della vita quotidiana. Per questo le riempie di senso nuovo, senza sottrarle alla fatica di sperimentare, produrre e ricercare il senso che esse si portano dentro, da spartire con tutti.

Non fonda un'identità nuova, contrapposta ad altre identità culturali, ma lascia la vita quotidiana all'autonoma ricerca e produzione di senso. Carica però tutti i frammenti dell'esistenza di una esperienza ulteriore, che li organizza in un tessuto unitario, satura le richieste più profonde e coinvolge in un senso fondante donato. Per questo, fa vivere « come in un altro mondo, nel mondo di tutti ».

La maturità cristiana è così sottratta, almeno in parte, ai problemi relativi alla stabilizzazione dell'identità personale.

Si evita il rischio pericoloso di affidare alla fede un compito troppo determinante nell'organizzazione della personalità, colmando l'esistenza cristiana di esigenze che spesso hanno solo un'origine culturale.

Soprattutto poi possiamo riconoscere anche ai giovani d'oggi la possibilità di vivere da cristiani, restando giovani di questo tempo. Se l'esistenza cristiana esigesse come pregiudiziale una identità stabile, coerente e sicura, davvero essa sarebbe una meta praticabile solo nella maturità di quell'adulto che guarda lo scorrere impetuoso della vita dal tranquillo possesso del suo vissuto ormai conquistato.

5.3. *La solitudine nella compagnia*

La fede spinge ad accogliere gioiosamente la propria vita e colloca questa decisione in una originale e radicale esperienza di senso, all'interno della comune ricerca e produzione di senso. Sollecita a risignificare la vita dal mistero che essa si porta dentro. Nel profondo della compagnia il credente ritrova così una

esperienza tanto discriminante, che lo trascina nella solitudine di chi vive in un altro mondo.

La compagnia del cristiano con tutti gli uomini, nell'affascinante avventura del senso e della vita, resta perciò sempre un poco strana. La sua fede lo costringe al coraggio « della decisione solitaria contro la pubblica opinione; un coraggio solitario analogo a quello dei martiri della prima era cristiana; il coraggio della decisione di fede che trova la propria forza in se stessa e non ha bisogno di essere sostenuta dal pubblico consenso ».²⁷

Nel nome della sua fede e per l'esperienza che essa gli suscita, egli sostiene una speranza che non si rassegna di fronte alla lotta e che non rinuncia alla certezza della vittoria anche quando la morte soffoca ogni sussulto. Grida forte le esigenze della vita, quando nel suo nome viene contrabbandata la morte. E ricorda a tutti che solo riconsegnando la propria vita al Dio della vita, nel riconoscimento della sua signoria definitiva su tutti gli sforzi dell'uomo, è possibile possedere la vita oltre la morte.

²⁷ RAHNER K., *Sollecitudine per la Chiesa*, Paoline, Roma 1982, 191.