

Biblioteca di Scienze Religiose - 143

**Accompagnare
i giovani
nello Spirito**

a cura di Jesús Manuel García

LAS – ROMA

ACCOMPAGNARE I GIOVANI NELLO SPIRITO

a cura di

Jesús Manuel GARCÍA

LAS - ROMA

In copertina: Foto di Andrea Proto

Con approvazione ecclesiastica

© Settembre 1998 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0397-7

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. «Don Bosco» - Via Prenestina, 468 - 00171 Roma – Settembre 1998

PRESENTAZIONE

Per il figlio Guglielmo, quindicenne, prigioniero e lontano dal suo cuore di madre, la nobildonna catalana Duoda (sec. IX) scrisse un manualetto di vita cristiana, in modo che il giovane potesse trovare in quelle pagine lo specchio nel quale scorgere, al di sopra di ogni possibile dubbio, lo stato di salute della propria anima.¹ Questa preoccupazione materna di guida e di educazione cristiana dei giovani traduce l'esortazione di Paolo a Tito: «Esorta ancora i più giovani a essere assennati, offrendo te stesso come esempio in tutto di buona condotta, con purezza di dottrina, dignità, linguaggio sano e irreprensibile, perché il nostro avversario resti confuso, non avendo nulla di male da dire sul conto nostro» (Tt 2,6-8).

A questa tradizione di pedagogia cristiana, fatta di insegnamento e di testimonianza, si richiama il contenuto del presente volume, dedicato all'accompagnamento spirituale dei giovani. La competenza e l'esperienza pastorale dei singoli autori e l'armonica articolazione delle tematiche rendono oltremodo valida e attuale la proposta d'insieme del presente sussidio, che, oltre alle relazioni presentate al convegno del 2-4 gennaio 1998, ampliate e rielaborate per la stampa, ospita anche un'appendice bibliografica con più di duecento titoli sul tema in questione.

Oltre agli autori, un sentito ringraziamento va all'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'UPS, in modo particolare ai proff. Juan Picca e Jesús Manuel García, animatori e guide del riuscitissimo incontro.

ANGELO AMATO, SDB
decano della Facoltà di Teologia
dell'Università Pontificia Salesiana

¹ Cfr. P. RICHÉ (Ed.), *Dhouoda. Manuel pour mon fils*, Paris, Cerf, 1991.

ELENCO DEI COLLABORATORI

CANTALAMESSA Raniero, Predicatore della Casa Pontificia.

CENCINI Renato Amedeo, Docente di Pastorale vocazionale presso l'Università Pontificia Salesiana.

COLZANI Gianni, Docente di Teologia presso l'Università Cattolica di Milano.

DEL CORE Pina, Docente di Psicologia presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium".

GALLO Luis A., Docente di Teologia dogmatica presso l'Università Pontificia Salesiana.

GARCÍA Jesús Manuel, Docente di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana.

GATTI Guido, Docente di Teologia morale presso l'Università Pontificia Salesiana.

PASQUALETTI Fabio, Docente di Teoria e tecniche della Radio presso l'Università Pontificia Salesiana.

POLLO Mario, Docente di Pastorale dell'animazione presso l'Università Pontificia Salesiana.

PRESERN Antonio, Docente di Teoria e tecniche dell'immagine presso l'Università Pontificia Salesiana.

TONELLI Riccardo, Docente di Teologia pastorale presso l'Università Pontificia Salesiana.

VALENTINI Donato, Docente di Teologia dogmatica presso l'Università Pontificia Salesiana.

ZEVINI Giorgio, Docente di Sacra Scrittura presso l'Università Pontificia Salesiana.

SOMMARIO

<i>Abbreviazioni e Sigle</i>	9
Introduzione (<i>Jesús Manuel García</i>).....	11

Prima parte

ANALISI DELLA SITUAZIONE E FONDAZIONE ANTROPOLOGICO-TEOLOGICA

Segni della presenza dello Spirito nella vita dei giovani (<i>Mario Pollo - Riccardo Tonelli</i>).....	17
Lo Spirito Santo in una Chiesa a servizio di Dio per la speranza del mondo: considerazioni teologiche (<i>Donato Valentini</i>)	53
Discernere la presenza dello Spirito. Proposta di una criteriologia (<i>Gianni Colzani</i>).....	81

Seconda parte

PER UN ACCOMPAGNAMENTO DEI GIOVANI

Accompagnamento spirituale dei giovani: quadro di riferimento (<i>Jesús Manuel García</i>)	99
La legge dello Spirito che dà la vita (<i>Guido Gatti</i>).....	127
Educare alla preghiera “in spirito e verità” (<i>Giorgio Zevini</i>)	141
I giovani aperti allo Spirito nel loro itinerario vocazionale (<i>Renato Amedeo Cencini</i>).....	165
Accompagnare i giovani nel loro cammino formativo (<i>Pina Del Core</i>).....	187

Terza parte

CONCLUSIONI: PER AIUTARE I GIOVANI A VIVERE NELLA CREATIVITÀ E NELLA GRATUITÀ

Una visione d'insieme del Convegno (<i>Luis A. Gallo</i>)	211
La Pentecoste: dono dello Spirito alla Chiesa (<i>Raniero Cantalamessa</i>)	215

Appendici

Rabdomanti dello Spirito, accompagnando i giovani. La musica dei giovani come simbolo, rito e mito (Fabio Pasqualetti - Antonio Presern)	233
Bibliografia generale (Jesús Manuel García - Giorgio Zevini).....	247
<i>Indice</i>	257

ABBREVIAZIONI E SIGLE

- AAS* = *Acta Apostolicae Sedis*.
ACG = *Atti del Consiglio Generale della Società salesiana di San Giovanni Bosco*.
ACR = Azione Cattolica Ragazzi.
AG = *Ad Gentes*, Decreto del Concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965, in *AAS* 57 (1965) 947-990.
CA = *Centesimus annus*, Enciclica di Giovanni Paolo II nel centenario della «*Resurum novarum*», 1 maggio 1991, in *AAS* 83 (1991) 793-867.
CCC = *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.
CEC = Consiglio Ecumenico delle Chiese.
ChL = *Christifideles laici*, Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sui fedeli laici, 30 dicembre 1988, in *AAS* 81 (1989) 393-521.
DeV = *Dominum et vivificantem*, Enciclica di Giovanni Paolo II sullo Spirito, 18 maggio 1986, in *AAS* 78 (1986) 809-900.
DH = *Dignitatis humanae*, Decreto del Vaticano II sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 929-946.
DM = *Dives in misericordia*, Enciclica di Giovanni Paolo II sulla misericordia divina, 30 novembre 1980, in *AAS* 72 (1980) 1177-1232.
DS = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1965.
DV = *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 817-836.
EN = *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica di Paolo VI sull'evangelizzazione, 8 dicembre 1975, in *AAS* 68 (1976) 5-76.
EV = *Evangelium vitae*, Lettera enciclica di Giovanni Paolo II sul valore e l'inviolabilità della vita umana, 25 marzo 1995, in *AAS* 87 (1995) 401-522.
GS = *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 1025-1120.
LG = *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa, 21 novembre 1964, in *AAS* 57 (1965) 5-75.
PC = *Perfectae caritatis*, Decreto del Concilio Vaticano II sulla vita religiosa, 28 ottobre 1965, in *AAS* 58 (1966) 702-712.

- PdV* = *Pastores dabo vobis*, Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sulla formazione dei sacerdoti, 25 marzo 1992, in *AAS* 84 (1992) 657-804.
- PG* = *Patrologiae cursus completus*, a cura di J.-P. MIGNE, Series Graeca, Paris, 1857ss.
- PL* = *Patrologiae cursus completus*, a cura di J.-P. MIGNE, Series Latina, Paris, 1841ss.
- RH* = *Redemptor hominis*, Enciclica di Giovanni Paolo II, 4 marzo 1979, in *AAS* 71 (1979) 257-324.
- RMi* = *Redemptoris missio*, Enciclica di Giovanni Paolo II sulla permanente validità del mandato missionario, 7 dicembre 1990, in *AAS* 83 (1991) 249-340.
- SC* = *Sacrosanctum Concilium*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla liturgia, 4 dicembre 1963, in *AAS* 56 (1964) 97-138.
- UR* = *Unitatis redintegratio*, Decreto del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo, 21 novembre 1964, in *AAS* 57 (1965) 90-112.
- VS* = *Veritatis Splendor*, Enciclica di Giovanni Paolo II a tutti i vescovi della Chiesa Cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6 agosto 1993, in *AAS* 85 (1993) 1133-1228.
- TMA* = *Tertio millennio adveniente*, Lettera apostolica di Giovanni Paolo II all'Episcopato, al Clero e ai Fedeli circa la preparazione del Giubileo dell'Anno 2000, 10 novembre 1994, in *AAS* 87 (1995) 5-41.

INTRODUZIONE

Dice Giovanni della Croce in una delle sue opere minori: «*Colui che vuole restare solo senza il sostegno di un maestro e di una guida, è come un albero solo e senza padrone in un campo, i cui frutti, per quanto abbondanti, verranno colti dai passanti e non giungeranno quindi alla maturità*».² E Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, rileva come la Chiesa adempie la sua missione quando guida ogni fedele a scoprire e a vivere la propria vocazione e a portarla a compimento: «*Dio, infatti, con la sua chiamata raggiunge il cuore di ciascun uomo e lo Spirito, che dimora nell'intimo di ogni discepolo (cfr. 1Gv 3,24), si dona a ciascun cristiano con carismi diversi e con manifestazioni particolari. Ciascuno, dunque, dev'essere aiutato a cogliere il dono che proprio a lui, come a persona unica e irripetibile, è affidato e ad ascoltare le parole che lo Spirito di Dio gli rivolge singolarmente. In questa prospettiva [...] è necessario riscoprire la grande tradizione dell'accompagnamento spirituale personale, che ha sempre portato tanti e preziosi frutti nella vita della Chiesa*».³

Queste due citazioni introducono autorevolmente la presente pubblicazione che offre, in modo organico ed articolato, il pensiero di esperti e l'esperienza vissuta dagli stessi partecipanti al Convegno che la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana ha organizzato a Roma, durante i giorni 2-4 gennaio 1998, sotto il titolo «Dove soffia lo Spirito. Per un accompagnamento spirituale dei giovani».

Ci troviamo di fronte a una felice constatazione. Dopo un periodo di evidente sottovalutazione della cosiddetta "direzione spirituale", dovuto a cause molteplici, oggi si torna a parlare di essa, magari assumendo una terminologia nuova, quella di "accompagnamento spirituale", inteso come servizio di ascolto, relazione di aiuto, scuola interiore. Si sottolinea, in questo caso, l'accompagnamento come stimolo e collaborazione perché i giovani scoprano e vivano Gesù come centro unificatore della loro vita, come opzione fondamentale che aiuta a discernere il proprio compito (= vocazione) e ad assumerlo con gioia e decisione.

² S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Parole di luce e d'amore. Avvisi e sentenze*, 5, in: ID., *Opere*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1991, 1084.

³ *PdV*, 40.

Paradossalmente e dovuto anzitutto alla concezione che oggi abbiamo di autorità e di servizio, a una richiesta di guida, sia da parte del singolo che da parte delle comunità ecclesiali, corrisponde una diffidenza a lasciarsi guidare non soltanto da un sacerdote stimato, ma anche da un religioso/a, laico/a, salvo ricorrere, a volte, al servizio di uno psicologo o di uno psicoanalista. Proprio questi rapporti tra teologia e scienze umane, in particolare tra spiritualità e psicologia, hanno costretto a revisione critica non tanto l'importanza del ruolo della guida, oppure l'arte e il compito dell'accompagnamento in sé, quanto un ripensamento globale dei confini della "direzione spirituale" stessa, rispettando sia la libertà della persona guidata sia il primato dell'azione dello Spirito Santo.

In questo contesto di rivisitazione della cosiddetta "direzione spirituale" bisogna riproporre in termini nuovi, ma particolarmente appropriati, il problema di un'autentica pedagogia della vita di fede intesa non tanto come concettualizzazione del dato rivelato ma come esperienza spirituale. Accanto quindi al *magister* che insegna le cose di Dio, ci vuole l'accompagnatore che si fa *compagno di viaggio, fratello* nell'avventura della fede, *guida* nell'indicare le vie che portano all'esperienza di Dio.

Chi vive oggi con i giovani si rende conto quanto sia importante la presenza tra loro di persone che sappiano trasmettere i valori, che li aiutino a gustare la vita, a dare senso allo studio, all'amicizia, al lavoro, al divertimento, al denaro, all'amore, al tempo libero, alla disoccupazione, al fallimento. Stando alle ultime ricerche sul fenomeno giovanile, il bombardamento quotidiano dei mass media occupa sempre più spazio nella gestione del tempo libero giovanile. L'accompagnamento spirituale giovanile si presenta, quindi, in tale situazione socio-culturale, come servizio umano e ministero ecclesiale insostituibile. Di fronte alle varie concezioni di vita offerte dai mass media e dalle diverse proposte culturali, l'accompagnamento spirituale ha il compito di orientare ai valori, aiutare il giovane a fare ordine nella propria mente e nella propria esperienza di vita, sottraendolo anzitutto ai rischi del soggettivismo e sostenendolo nel discernimento delle scelte quotidiane. La guida spirituale si pone in definitiva a servizio del cammino di crescita globale della persona e, in particolare, si propone di sostenere i giovani nel considerare e rispondere alla vocazione personale a cui Dio chiama ciascun uomo.

L'articolazione del volume risponde a una scelta metodologica di fondo: la vita dei giovani è insieme punto obbligato da cui partire per un cammino di fede, continuo riferimento nel suo svilupparsi e punto di arrivo del cammino stesso. Non è possibile nessuna azione pastorale con i giovani che non parta dall'interno della loro realtà. Quindi i Proff. M. Pollo e R. Tonelli, servendosi della ricerca fatta dall'Istituto di Teologia Pastorale sull'*esperienza religiosa dei giovani*, studiano i segni della presenza dello Spirito nel mondo giovanile. La vita dei giovani viene trasformata e avviata alla pienezza in Ge-

sù Cristo. Ci vorrà, pertanto, una presa di coscienza sulla figura e sul ruolo dello Spirito Santo nella storia e nella vita del cristiano (D. Valentini) e su alcuni criteri per discernere la presenza dello Spirito Santo nella vita dei giovani (G. Colzani).

Nell'ambito di questo inquadramento teologico si inseriscono gli studi sul tema dell'accompagnamento spirituale dei giovani. Si parte da un quadro di riferimento globale (J.M. García) per approfondire alcuni frammenti più significativi dell'unico mosaico: la componente etica dell'accompagnamento (G. Gatti) e la dimensione della preghiera (G. Zevini).

I contributi successivi sui giovani aperti allo Spirito nel loro itinerario vocazionale (A. Cencini) e sull'accompagnamento dei giovani nel loro cammino formativo (P. del Core) vogliono esser complementari tra di loro. Da una parte, si cerca di capire dove soffia lo Spirito che chiama i giovani a rispondere alla chiamata, al fine di costruire e proporre un possibile itinerario vocazionale, esaminando componenti e fasi; dall'altra, non si può parlare di accompagnamento senza collocarlo nel contesto di una relazione educativa. L'accompagnatore dei giovani deve sapere che il suo ruolo è soltanto una mediazione al servizio del piano di Dio; egli dovrà essere un comunicatore dello Spirito e saper raccontare Dio ai giovani. Nello svolgimento di questo servizio l'educatore si metterà in ascolto delle domande dei giovani senza sottovalutare la loro realtà storica e psicologica, proprio per aiutarli a leggere quel pensiero eterno, che Dio, Creatore e Padre, ha nei loro riguardi. Si tratta, quindi, di saper coniugare le coordinate teologiche e culturali con le esigenze, le domande e le ambivalenze dei giovani e degli adolescenti. È la stessa rivelazione cristiana che manifesta apertamente come la storia, il popolo, l'uomo siano luoghi privilegiati di incontro con Dio e spiegazione della sua rivelazione. L'accesso a Dio ha sempre bisogno di una componente di comunione solidale. In questo contesto si situano le mediazioni, e quindi anche la mediazione dell'accompagnamento spirituale: testimoniare e avvicinare la salvezza di Dio all'uomo e attualizzare il ruolo della Chiesa come strumento di salvezza.

Dopo una valutazione critica del Convegno (L. Gallo), il P. Cantalamesa, come conclusione, invita a vivere in profondità la realtà dello Spirito. Il frutto della Pentecoste è un nuovo rapporto con Gesù reso vivo dallo Spirito. È di questo Gesù che ci dobbiamo innamorare se vogliamo accompagnare i giovani nella maturazione della loro fede.

Completano il volume due appendici. La prima racconta una esperienza vissuta dai partecipanti e guidata da A. Presern e F. Pasqualetti: "*rabdoman-ti dello Spirito*". Più volte durante il Convegno si è insistito sulla necessità di aprire il servizio di aiuto e accompagnamento ai luoghi cosiddetti "non tradizionali", lì dove si trovano "gli altri giovani". L'esperienza qui raccontata è un tentativo di far della musica, della canzone, del concerto, una mediazione per arrivare a traguardi ulteriori. È possibile che nei linguaggi giovanili, no-

nostante la loro ambiguità, contraddittorietà e complessità ci sia, in qualche modo, il soffio dello Spirito? Quali atteggiamenti potrebbero aiutare l'educatore a diventare un *rabdomante dello Spirito*? La seconda appendice offre una raccolta bibliografica (J.M. García e G. Zevini) con i titoli più significativi sul tema dell'accompagnamento a partire dagli anni '80.

Possa questo volume contribuire alla formazione permanente di guide spirituali sapienti in vista dell'accompagnamento spirituale dei giovani.

Jesús Manuel GARCÍA

Prima parte

**ANALISI DELLA SITUAZIONE
E FONDAZIONE ANTROPOLOGICO-TEOLOGICA**

SEGNI DELLA PRESENZA DELLO SPIRITO NELLA VITA DEI GIOVANI

Mario POLLO - Riccardo TONELLI

1. Riconoscere il mistero dalle tracce

Lo sappiamo e lo confessiamo con gioia e trepidazione: l'esperienza dello Spirito partecipa del mistero grande e incomprensibile che è Dio. Ce lo dobbiamo ricordare continuamente per vivere il desiderio di conoscere e incontrare la ragione e il fondamento del nostro vivere e sperare nella tensione tra la ricerca di chi si è già pienamente reso disponibile, intimo a noi stessi più di quello che lo possiamo essere noi per noi stessi, e il riconoscimento della sua radicale inaccessibilità e di quell'assoluto nascondimento che ci libera da ogni pretesa di penetrare a fondo l'oggetto della nostra ricerca.¹

Nel nostro linguaggio abituale consideriamo nascondimento e manifestazione due dimensioni contraddittorie, perché ci piace possedere e dominare l'oggetto delle nostre conoscenze. Non è così però nella nostra esperienza di credenti: Dio si rivela a noi e resta mistero grande e indisponibile; nessuna parola lo può esprimere totalmente, anche se si è fatto parola per essere vicino e solidale alla nostra quotidiana avventura.

La storia dei discepoli di Gesù, come è testimoniata nei testi del Nuovo Testamento, è tutta piena di questa convinzione. Parlano di Dio, facendo continuamente riferimento a Gesù di Nazareth. Riconoscono persino, in polemica accesa con i modelli religiosi in cui erano cresciuti, che solo nel suo volto e nella sua parola il mistero si è fatto vicino e conoscibile.²

In questo stesso stile ci rivelano lo Spirito. Parlano del dono che Gesù ha regalato loro per consolidare l'impegno di annunciare il Vangelo, raccontando quello che quotidianamente constatano come frutto di una presenza

¹ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. A proposito del nascondimento di Dio*, Roma, Paoline, 1978, 349-374.

² «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlar dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (DV 13).

misteriosa e sovrabbondante. Non si preoccupano eccessivamente di dare ragioni elaborate di questa presenza, perché sta soprattutto loro a cuore mostrare ciò che lo Spirito ha operato in essi e continua ad operare in noi per farci essere e vivere come Gesù: figli del Padre che è nei cieli, capaci di gridargli «Abbà», vivendo nel «corpo di Gesù» che è la Chiesa.

Il tentativo di verificare se e fino a che punto l'esperienza dello Spirito è presente nel vissuto dei giovani è condizionato da questo limite ed è orientato da questa convinzione. Non possiamo, infatti, cercare un evento che è mistero grande né possiamo concludere sulla sua presenza o sulla sua assenza sulla scorta degli indicatori con cui dichiariamo presente o assente una persona nell'esistenza di un'altra. Dobbiamo percorrere la via dei segni, pur riconoscendo che essi manifestano e nascondono nello stesso tempo.

Nella prima parte verifichiamo i segni espliciti e diretti della presenza dello Spirito nel complesso mondo giovanile attuale, così come appare dalle ricerche (soprattutto da quella realizzata da noi stessi sulla «esperienza religiosa dei giovani italiani»)³ e come può essere constatato attraverso lo sguardo, appassionato e caldo, della condivisione.

Nella seconda parte studiamo invece i segni impliciti e indiretti, con uno sguardo che è guidato da alcune constatazioni di tipo teologico, su cui ci fermeremo prima di affrontare il vissuto giovanile. Esse raccolgono una importante convinzione: «Lo Spirito c'è, anche oggi, come al tempo di Gesù e degli Apostoli: c'è e sta operando, arriva prima di noi, lavora più di noi e meglio di noi; a noi non tocca né seminarlo né svegliarlo, ma anzitutto riconoscerlo, accoglierlo, assecondarlo, fargli strada, andargli dietro. C'è e non si è mai perso d'animo rispetto al nostro tempo; al contrario, sorride, danza, penetra, investe, avvolge, arriva anche là dove mai avremmo immaginato».⁴

Misurati con l'evento che vogliono significare, non è detto che i primi siamo più probatori dei secondi.

2. I segni diretti della presenza dello Spirito

Incominciamo la prima verifica, cercando i segni diretti ed espliciti della presenza dello Spirito nella vita e nell'esperienza dei giovani.

Ci muoviamo in due momenti:

– nel primo momento consideriamo l'universo giovanile, nella sua globalità, secondo le generalizzazioni che il campione statistico utilizzato permette di costruire;

– nel secondo momento restringiamo lo sguardo su alcune frange, parti-

³ Il riferimento principale è alle ipotesi e ai contributi della ricerca *L'esperienza religiosa dei giovani italiani*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1996-1997.

⁴ C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, Milano, Centro Ambrosiano, 1997, 11.

colarmente significative, del mondo giovanile alla ricerca di eventuali manifestazioni dell'esperienza dello Spirito, oggi.

2.1. I giovani «parlano» dello Spirito?

La parola «Spirito Santo» compare, nelle 120 storie di vita che sono state raccolte per la ricerca sull'esperienza religiosa dei giovani italiani,⁵ solo 17 volte in altrettante schede. Occorre tenere conto che il numero totale delle schede che formano l'ipertesto utilizzato per l'analisi della trascrizione delle storie di vita è composto da ben 21.883 schede.

Delle 17 schede in cui compare la parola «Spirito Santo» 12 appartengono a storie di vita di giovani appartenenti a gruppi o ad associazioni ecclesiali e 5 a giovani lontani.

Passando dal conteggio delle schede a quello del numero degli intervistati che hanno usato l'espressione «Spirito Santo», il numero scende a 11, di cui 7 sono giovani appartenenti a gruppi ed associazioni ecclesiali e 4 sono giovani lontani.

Questo significa che poco meno di un decimo degli intervistati ha parlato dello Spirito Santo. Anche considerando solo i giovani che frequentano associazioni e gruppi ecclesiali la percentuale di coloro che ne hanno parlato cresce di pochissimo perché arriva solo all'11,7%.

Le cose non cambiano molto se si prende in considerazione la parola «spirito». Infatti essa compare solo in 82 schede sempre su un totale di 21.883 schede complessive. Occorre però tenere conto che nella stragrande maggioranza di queste 82 schede la parola «spirito» è usata nel senso di spirito di iniziativa, di corpo, o per indicare vitalità, energia, tonicità, ecc.

Se si tiene conto che la Parola «Dio» è usata 1.456 volte e che i nomi «Gesù» e «Cristo» compaiono separatamente 347 volte e 50 volte insieme, si ha una ulteriore conferma della rarità dell'uso delle parole «Spirito» e «Spirito Santo» da parte degli adolescenti e dei giovani che hanno raccontato la loro storia di vita.

Da questi dati sembra proprio che la parola «Spirito Santo» tra i giovani, anche tra quelli più vicini alla Chiesa, non goda di molta popolarità.

Se a questo si aggiunge la considerazione che nelle storie di vita in cui è avvenuto il conteggio dell'uso della parola «Spirito Santo» i giovani parlano diffusamente della loro esperienza religiosa, allora si deve dedurre che lo scarso utilizzo di questa parola deve essere considerato un indicatore significativo.

Una ipotesi che può essere formulata per spiegare questa assenza può essere quella che la secolarizzazione non si è limitata a espungere, giustamente,

⁵ Si veda la nota 3.

il cosiddetto sacro magico dalla vita quotidiana ma ha intaccato la capacità delle persone di concepire e di sentire la presenza di ciò che appartiene alla dimensione del non sensibile e dello spirituale.

Questa ipotesi, tuttavia, si scontra, almeno apparentemente, con la constatazione che nella nostra società vi è una forte diffusione delle pratiche magiche, esoteriche e spiritistiche insieme alla ricerca di forme disincarnate di spiritualità.

La risposta a questa contraddizione può essere data con l'osservazione che le forme magico-esoteriche sono praticate da quella minoranza di persone che nutre una irrefrenabile nostalgia per il sacro magico e che non si collocano all'interno della tradizione cristiana ma al massimo nella sua deriva costituita dalla religiosità popolare o dalle contaminazioni *new age*.

Un'altra ipotesi, non sostitutiva ma complementare della prima, indica nel rumore, nella fretta, nei ritmi di vita sincopati, nella caoticità di cui spesso si ammanta la complessità, nella ricerca ossessiva della risposta ai bisogni ed alla soddisfazione del desiderio gli elementi che impediscono l'ascolto dello Spirito.

Una terza ipotesi che nasce dai risultati della ricerca sull'esperienza religiosa dei giovani italiani può essere quella dell'offuscamento della concezione trinitaria cristiana a favore di una concezione monoteistica tradizionale oppure di tipo filosofico che rende Dio un principio astratto e impersonale che è lo stesso che sta a monte di ogni manifestazione religiosa umana.

Non è un caso, infatti, che le parole più usate dai giovani per parlare della loro esperienza religiosa sia «Dio» seguita a molta distanza da «Gesù» ed ancor più grande distanza da «Spirito Santo».

La debolezza del fondamento dottrinale della fede cristiana non lascia stupiti più di tanto se si considerano certi modi di affrontare l'educazione religiosa e la catechesi che sono presenti negli ambiti ecclesiali.

Un esempio di questo modo di porsi lo si ritrova nella testimonianza di un giovane educatore e catechista dell'ACR che molto serenamente, perché privo di dubbi, afferma:

Non ho mai parlato di comandamenti, non ho mai parlato di Credo, oppure dei sette doni dello Spirito Santo, ma ho sempre parlato di Madre Teresa, di Don Bosco, e di altre cose che potevano interessare i ragazzi. Ho eliminato i quaderni, ho eliminato i libri, ho eliminato tutto, proprio perché a quella età è bello dare delle nozioni, cercare di attirare i ragazzi con degli argomenti interessanti e non sottoporli a dei discorsi troppo profondi e impegnativi.

Nelle poche schede in cui se ne parla emergono sei diverse esperienze dello Spirito Santo. L'utilizzo della parola «esperienza» non è casuale perché sta ad indicare che nelle storie di vita quasi sempre i giovani non si sono limitati a esprimere la loro concezione astratta dello Spirito ma l'hanno sempre incarnata nel vissuto di una esperienza diretta o indiretta della Sua presenza.

2.1.1. *Lo Spirito Santo è colui che dà gli orientamenti alla Chiesa e che parla attraverso la gerarchia*

Un giovane ventiquattrenne appartenente ad un gruppo ecclesiale esprime, ampliandola alquanto, una concezione classica del rapporto tra Spirito Santo e Chiesa. Questo è l'unico riferimento allo Spirito che è presente nella sua storia di vita.

Anche se qualcosa non mi va bene, cerco sempre di valutarla e di ragionarci un po'. Ritengo infatti che è sempre lo Spirito Santo che parla attraverso il Papa, i Vescovi, i sacerdoti. Quindi se una cosa è dettata dallo Spirito Santo non può essere sbagliata. Anche se qualcosa non mi va bene cerco comunque di seguirla, cercando di ragionare e di capire che cosa mi vuole dire in quel momento la Chiesa.

2.1.2. *Lo Spirito Santo è colui che rende possibile la convivenza di persone diverse senza conflitti e che dà alle persone la capacità di perdonare*

È interessante osservare come questo giovane, dall'esperienza relazionale del suo gruppo ecclesiale abbia percepito la presenza dell'azione dello Spirito.

Noto molte volte che ci sono delle persone che volentieri si scontrerebbero tra loro. È inevitabile che in un gruppo di 20 persone ci siano anche dei litigi, che qualcuno passi il limite. Ma Dio in quel momento mi sta donando anche un rapporto di amicizia con queste persone. Quindi dietro c'è l'opera dello Spirito Santo, anche se in quell'istante siamo capaci di parlarci in faccia. Forse in questo ci può essere un po' di ipocrisia.

Per realizzare una convivenza segnata dall'amore cristiano, e non solo nel proprio gruppo ecclesiale, è fondamentale la capacità di perdonare e di chiedere perdono. Questa capacità secondo il vissuto di questo sedicenne è un dono dello Spirito. L'uomo senza questo aiuto dello Spirito non riuscirebbe a perdonare.

Io credo che chiedere perdono e farsi ultimo davanti a una persona che tu pensi abbia sbagliato nei tuoi confronti è una cosa bellissima. Il perdono però per me non deriva da una persona normale, cioè io come uomo non sono capace di perdonare una persona che mi ha fatto torto, ma solo grazie all'aiuto dello Spirito.

2.1.3. Nessuna differenza tra Dio, Spirito Santo e Gesù Cristo

Nelle storie di vita ci sono tre giovani che esprimono la loro concezione del mistero Trinitario.

La prima è quella di un giovane non appartenente a gruppi ed associazioni ecclesiali che introduce confusamente il tema dell'identità unica tra Padre, Figlio e Spirito Santo riconoscendo però subito l'esistenza del mistero Trinitario.

In fondo vedo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo costituiscono un'unica identità sebbene sia un mistero che io non riesco ancora a spiegare.

Subito dopo questa affermazione c'è quella del giovane, questa volta appartenente, che afferma molto tranquillamente, senza essere minimamente sfiorato dal dubbio, che lui non vede alcuna differenza tra Padre, Figlio e Spirito Santo perché, come dice testualmente, «per me è uno».

La formulazione linguistica usata da questo giovane lascia qualche dubbio sul fatto che l'uno a cui fa riferimento si riferisca all'unità delle tre Persone e non all'esistenza di un'unica Persona.

Questo sospetto è rinfocolato dal fatto che questa concezione della Santissima Trinità è espressa all'interno della concezione di un Dio amico che non riesce a percepire come padre. Questo anche a causa di suo padre che non deve aver testimoniato una immagine di sé in grado di attivare la transazione verso la Paternità Divina.

Dio non lo sento lontano, anzi molto vicino: ho come l'impressione che Dio voglia farmi capire che sto sbagliando, che magari gli sto attribuendo colpe che non ha; lo sento di più come amico, meno come padre, forse perché la figura del padre è per me una figura severa. Mentre Dio, nonostante tutto, anche se ho paura del giudizio finale, lo vedo sempre come un amico, a cui posso rivolgermi e parlare. Cosa che io non faccio con mio padre. Io non vedo alcuna differenza tra Dio, Gesù e lo Spirito Santo: per me è uno, non faccio distinzioni. Dio forse, a differenza di un amico, è sempre disposto a capire, a perdonare, non è vendicativo come lo potrebbe essere un amico quando perde la pazienza.

La terza formulazione è quella di una giovane anch'essa appartenente ai gruppi ecclesiali che è ancora più confusa.

Infatti da questo brano, che è l'unico in cui la giovane parla dello Spirito Santo, sembra instaurarsi una sorta di sillogismo per cui lo Spirito Santo viene prima identificato con l'angelo custode, poi questi con lo Spirito di Gesù, per cui alla fine sembra esservi una identità dell'ultimo termine con il primo e di entrambi con l'angelo custode.

L'unica speranza è che si tratti semplicemente di una formulazione confusa a livello linguistico che inganna il lettore.

Per quanto riguarda la presenza reale e concreta, io sento molto vicino lo Spirito. Lo sento proprio come dono. Ecco, oggi pensavo all'angelo custode. Quando ero piccola ci credevo sul serio all'angelo custode, che ce l'avevamo sempre dietro, che ci indicava la via. Poi non so per quale motivo è passato di moda. Invece ultimamente sto pensando che in fondo ognuno di noi... non so spiegarti se è l'angelo custode, però c'è una presenza, che io poi identifico con lo Spirito di Gesù, che è vicina. Fisicamente vicina no, non ho questa sensazione. Qualche volta quando prego e invoco la presenza fisica di Gesù.

2.1.4. *Il silenzio come luogo di ascolto della voce dello Spirito Santo*

C'è un giovane appartenente ai gruppi ecclesiali che afferma di riuscire alcune volte ad avere un dialogo con Dio. Dialogo nel senso che sente delle risposte a ciò che egli dice a Dio. Questo giovane ama pensare che queste risposte non siano il frutto di una sua allucinazione acustica ma che esse siano la voce dello Spirito Santo.

Viene espressa qui, indirettamente, la convinzione che lo Spirito Santo sia anche la comunicazione di Dio all'uomo.

L'altro aspetto caratteristico che compare in questa storia di vita è quello che viene espresso con la citazione di don Mazzolari che mette in evidenza il fatto che Dio parla nel silenzio e che, quindi, la voce dello Spirito può essere udita quando si fa silenzio ovvero quando si passa dall'agire tumultuoso e rumoroso alla contemplazione di Chi si vuole realmente ascoltare.

Spesso mi trovo a parlare con Dio. Alcune volte è un monologo, spesso è soltanto uno sfogo. Altre volte è un dialogo, mi sembra che vengano delle risposte. Non voglio pensare che sia solo la mia immaginazione, la mia sensibilità, ma che sia Lui, la voce dello Spirito Santo a parlarmi. Certe volte magari dovrei ascoltarlo e non lo faccio.

Mi ricordo una frase di Don Primo Mazzolari che diceva che Dio ci parla nel silenzio. Spesso il peccato che facciamo è proprio quello di non fare silenzio ed ascoltare Dio. Il chiasso che facciamo, la nostra distrazione, il chiasso dei nostri divertimenti, il chiasso nella nostra parrocchia durante i lavori parrocchiali spesso ci fanno dimenticare di ascoltare Dio. Comunque io sono convinto che io gli parlo e lui mi risponde: il dialogo c'è.

2.1.5. *Lo Spirito Santo è come una luce che scende nel profondo*

Dovendo cercare un'immagine per descrivere lo Spirito Santo questa giovane ricorre a quella della luce che scende nella profondità della persona. Più forse dell'immagine della luce è stimolante il concetto che la presenza

dello Spirito è visibile attraverso segni come quello della libertà e della realizzazione della persona. Questo perché queste due conquiste umane possono essere raggiunte solo attraverso la rinuncia alla fiducia prometeica in sé e al contemporaneo abbandono all'azione dello Spirito.

Come si fa a spiegare lo Spirito Santo? Sicuramente è una luce che ti scende nel profondo. Una cosa che uno può distinguere quando c'è o quando non c'è. Perché quando io dico che mi sento libera e realizzata, credo anche che queste cose non siano mie, cioè non dipendano dalla mia buona volontà, dalla mia fatica ma dallo Spirito Santo.

2.1.6. *La sperimentazione nel giorno della Cresima della discesa dello Spirito Santo*

Ci sono due ragazze una di sedici ed un'altra di ventiquattro anni che nel giorno della Cresima hanno sentito e non solo a livello cognitivo ma esistenziale profondo la discesa dello Spirito. E questo è avvenuto, come dice la giovane più anziana, senza che vi fosse stata una catechesi particolare.

Nell'adolescente l'esperienza è stata talmente intensa che l'ha indotta a chiedere di non lasciare la Chiesa e la Fede. È curioso che nella richiesta di non lasciare la Chiesa fosse compresa anche quella di non lasciare quella particolare chiesa parrocchiale.

L'esperienza della discesa dello Spirito in lei ha sacralizzato in modo particolare il luogo in cui essa è avvenuta.

Una notazione ancora. Non è casuale che le uniche persone che hanno vissuto l'esperienza della discesa dello Spirito nella cresima siano femmine.

Quando ho fatto la Cresima, proprio al culmine della cerimonia, stranissimo, non lo so, ho sentito come se lo Spirito Santo scendesse in me. Siccome io l'ho sentito, per me è stato un giorno bellissimo, credo.

Così proprio in quel giorno della Cresima, l'ho fatta il 21 Novembre del '92, dopo quella sensazione dello Spirito Santo che sentivo scendere, io ho detto a Dio di aiutarmi a non lasciare la chiesa, quella in particolare, e in generale di non lasciare la fede.

E quindi anche lì, nonostante questa diversità, si è venuto a creare un bel gruppo. Probabilmente della Cresima la cosa più importante che mi è rimasta è proprio la presenza dello Spirito Santo, non perché ci fosse stata una particolare catechesi, anche se sicuramente ne avevamo capito l'importanza proprio grazie alla catechesi, ma perché credo fosse l'atmosfera, l'importanza data al momento in cui ricevevo la Cresima.

2.1.7. *Conclusione*

Dai brani delle storie di vita esaminati emerge una sorta di frammentazione dell'esperienza dello Spirito Santo. Infatti ognuno l'ha vissuta all'interno di uno dei frammenti esistenziali nei quali si declina la sua esistenza, senza però attuare quel processo di transazione necessario a collegare il frammento ad un quadro teologico più generale.

Leggendo questi vissuti dei giovani intorno allo Spirito Santo si ha, infatti, l'impressione di vederli alle prese con un poliedro complesso di cui ognuno di essi riesce a vedere solo una o due facce, per cui pensa che il poliedro sia tutto in quelle poche o unica faccia che ha visto.

È questo certamente un segno caratteristico della cultura sociale della complessità in cui i giovani sono immersi. Tuttavia non è solo un segno della complessità in quanto è anche il segno di una educazione religiosa che non riesce a fornire transattori in grado di aiutare i giovani a passare dal frammento al tutto, dal particolare al sistema.

2.2. *I percorsi attuali dell'esperienza dello Spirito*

Con la formula «percorsi», messa a titolo, indichiamo i luoghi, i cammini e le esperienze in cui possiamo riconoscere la presenza dello Spirito, in modo quasi diretto, nel mondo giovanile. Vogliamo riconoscere senza giudicare, anche se un'opera di valutazione è indispensabile. Qualche cenno sarà offerto nella seconda parte, destinata quasi a suggerire dei criteri valutativi.

Inoltre, come è stato già ricordato, in queste note il riferimento è a frange di giovani: non ci preoccupa la loro consistenza ma la significatività dell'esperienza.

2.2.1. *Un atteggiamento di fondo: una ricerca di spiritualità*

Lo constatiamo e lo ripetiamo, con gioia crescente, tutti i giorni. A dispetto di coloro che avevano preconizzato la fine immatura di ogni esperienza religiosa, è facile constatare una presenza diffusa e pervasiva di "bisogno" e di "esperienza" di spiritualità.

Spiritualità dice «vita nello Spirito». La ricerca di spiritualità è quindi una forte esperienza dello Spirito.

I segnali saltano agli occhi quotidianamente. Sono più forti di ogni giudizio con cui cerchiamo di verificarli e valutarli. Solo per fare qualche esempio:

- la forte ed esigente domanda di senso di molti giovani;
- il bisogno di silenzio, di tempi prolungati di preghiera, la ricerca di

esperienze di festa, di silenzio... e un originale rapporto con la natura, anche attraverso esperienze estetiche;

- la disponibilità a stare e a servire i poveri nel nome del Vangelo;
- la fame di Parola di Dio e la scoperta del significato per la propria vita di tante pagine del Vangelo;

- la forte presenza di Dio (a livelli diversi) nella vita personale: spesso come amico, padre misericordioso, fonte di speranza, qualcuno con cui “parlare” e, magari, “litigare”;

- gli incontri e le convocazioni giovanili, affollati oltre il prevedibile e vissuti con una intensità che non può essere assolutamente ridotta alla sola avventura insolita;

- il richiamo all’esperienza del dolore e, persino, alla morte come inquietudine, confronto, paura... speranza;

- la fiducia nelle persone al di là di frequenti elementi di discriminazione, fino a riconoscere nella relazione con l’altro un principio di trasformazione della propria esistenza.

Noi, figli di don Bosco, abbiamo sperimentato l’avventura della ricerca sulla «spiritualità giovanile salesiana» come un grande dono dello Spirito per la vita e la speranza di tutti.

2.2.2. *Riscoperta dei luoghi «istituzionali»*

Sembrava che il conflitto tra istituzione e carisma fosse insanabile. Qualcuno aveva ormai concluso con la riappropriazione dell’esperienza dello Spirito solo all’esterno dei luoghi istituzionali. Invece assistiamo oggi alla riscoperta dei luoghi istituzionali della presenza dello Spirito. Non è possibile generalizzare la constatazione e di sicuro la riscoperta funziona ed è intensa quando sono presenti condizioni precise, che restituiscono all’istituzione il suo respiro creativo e liberante. Il fatto, però, indiscusso, mostra, in concreto, che lo Spirito agisce senza bisogno di produrre clamore, proprio perché accoglie il ritmo della quotidianità ecclesiale.

Facendo riferimento ai risultati della nostra ricerca sulla esperienza religiosa, possiamo citare qualche esempio:

- la centralità personale della vita sacramentale e liturgica in cui è superata la dicotomia tra sacro e profano: basti pensare all’impegno con cui vengono vissuti alcuni sacramenti (matrimonio) e sono realizzate le celebrazioni eucaristiche...;

- la riscoperta di alcuni testi della Bibbia (alcuni Salmi, pagine del Vangelo...), come documenti importanti di riferimento personale;

- anche se il riferimento a Gesù Cristo e alla sua presenza tra noi (dunque: al suo Spirito) non riporta sempre verso le autentiche esigenze teologiche, il richiamo alla sua persona è frequente, intenso, carico di influsso nella vita personale;

– l'appartenenza fedele alla comunità ecclesiale: persino qualche giudizio negativo nei confronti dell'istituzione nasce da attese ampie nei suoi confronti;

– una diffusa fiducia verso la vita che si traduce in speranza e in impegno: anche l'impegno sociale e politico corre su questa attenzione al personale e alla vita (con attenzione speciale alla relazione con chi è conosciuto o con chi vive nello stesso spazio territoriale);

– il riferimento ad alcune persone, valutate come significative per la propria esistenza, da cui si attende una parola accogliente e autorevole;

– l'impegno costante e coraggioso dell'esercizio della carità evangelica in espressioni concrete anche se faticose (volontariato...).

2.2.3. I movimenti ecclesiali

La fioritura di movimenti ecclesiali non rappresenta solo il segnale di un rinnovamento globale di vita ecclesiale. Molti di essi sono un luogo esplicito di esperienza dello Spirito. Lo sono quando ne fanno continuo e prolungato ricordo, come è tipico di alcuni di essi; lo sono anche quando lo stile della loro vita concreta rifugge dalle forme un po' strane ed appariscenti, tipiche dei primi.⁶ Il discorso si farebbe lungo. Basta solo il richiamo.

Non possiamo, di certo, riferire tutto questo in termini esclusivi al mondo giovanile, anche perché molti di essi non hanno uno sguardo speciale verso i giovani. Rappresentano comunque un punto di confronto e di sostegno speciale per tanti giovani.

Nella nostra ricerca, per esempio, risulta interessante constatare quanto l'appartenenza ad essi sia qualificante:

- sul piano dei rapporti interpersonali (è sostegno al disagio);
- in ordine alla conoscenza e esperienza di Chiesa (anche se si tratta di un dato di fatto, quasi naturale e spontaneo, che non rimanda verso altri rapporti istituzionali...);
- in ordine all'accoglienza ed elaborazione della domanda religiosa;
- in ordine all'incontro e al confronto con figure significative di adulti.

3. Riconoscere la presenza dello Spirito dai segni non espliciti

Vogliamo verificare come i giovani vivono l'esperienza dello Spirito. Lo possiamo fare attraverso un approccio diretto, cercando di constatare il li-

⁶ Si veda, per esempio: A. FAVALE (Ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma, LAS, 1991; *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Milano, Jaca Book, 1982; G. BRUNETTA - A. LONGO (Edd.), *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni novanta*, Firenze, Vallecchi editore, 1991.

vello di riferimento esplicito. L'abbiamo tentato nella prima parte e ci siamo accorti che la ricerca non è stata facile: non solo si tratta di scavare un frammento di vissuto che sfugge agli strumenti ricognitivi e interpretativi che possediamo, ma soprattutto cerchiamo le tracce di qualcuno che è mistero grande e imprevedibile. Possiamo però percorrere un'altra direzione di ricerca: verificare fino a che punto sono presenti, in modo consapevole, i «doni dello Spirito», i segni della sua azione trasformatrice.

La nostra convinzione è quindi molto precisa: conta di più questo secondo livello di ricognizione del primo. Ci può rattristare la constatazione di quanto poco sia consapevole la presenza nella nostra esistenza di Colui che è la ragione del nostro vivere e del nostro sperare. Di fatto, però, se viviamo e speriamo con forza e con fantasia, possiamo riconoscere l'esito del dono... ed è aperto un prezioso cammino educativo, che può portare a far riconoscere progressivamente anche il nome di Colui che ci pervade, anche se non lo sappiamo e non lo riconosciamo esplicitamente. Sarebbe di certo più triste e inquietante constatare che al richiamo frequente al nome non corrisponde affatto la qualità dell'esperienza.

3.1. *I segni della presenza dello Spirito*

Per procedere dobbiamo metterci d'accordo su quali possono essere considerati i segni della presenza dello Spirito.⁷

Per elencarli in modo abbastanza sicuro, abbiamo riletto il Nuovo Testamento alla ricerca dell'esperienza dei discepoli di Gesù. Essi erano consapevoli del dono dello Spirito. Come ne parlano? Cosa rilanciano verso questa esperienza? Essi che certamente si sono «lasciati guidare dallo Spirito» (*Gal 5,25*), come vivono dall'esperienza dello Spirito?

Proponiamo alcuni riferimenti. Li abbiamo scelti tra i tanti, perché ci sono apparsi fortemente evocativi. Essi sono i «doni dello Spirito» che testimoniano la sua presenza. Su essi rileggeremo poi il vissuto dei giovani per verificare il riconoscimento (in modo più o meno consapevole) della presenza dello Spirito nella loro esistenza quotidiana.

3.1.1. *La vita dove c'è morte*

Le poche volte in cui si parla nell'Antico Testamento dello Spirito, come presenza esplicita di Dio, lo si fa con un tono che poi ritorna abituale nel Nuovo Testamento: lo Spirito è la presenza, potente e operosa, di Dio che fa

⁷ La Teologia ha tentato, con fortune alterne, degli elenchi. Una proposta interessante è offerta da C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, Milano, Centro Ambrosiano, 1997, 39-56.

nascere vita dove c'è morte. Questa nota potrebbe essere considerata come il *leitmotiv* della presenza e dell'azione dello Spirito in tutta la storia della salvezza.

I riferimenti sono abbondanti. Ne ricordiamo solo alcuni, con l'unica preoccupazione di mettere in evidenza la prospettiva.

1. Secondo il racconto del Genesi sul «mondo vuoto e deserto» aleggia lo Spirito di Dio (come un vento impetuoso) e la vita compare. Chi contempla la creazione, esplode nella gioia della riconoscenza: «Cantate al Signore un canto nuovo, acclamatelo con la musica più bella» (*Gen 1,2 e Sal 33*).

2. Purtroppo ritorna la morte nelle pieghe della storia, per il peccato dell'uomo. Dio non si rassegna e progetta una presenza di condivisione totale: il Verbo si fa carne. Per introdurre la vita nella storia, Dio cerca la collaborazione di Maria. Superate le incertezze e i timori, lo Spirito interviene potente: «Lo Spirito Santo verrà su di te, e l'onnipotente Dio, come una nube, ti avvolgerà» (*Lc 1,26-38*).

3. La missione di Gesù è un grande impegno per la vita di tutti. Lo dichiara continuamente, con i fatti e le parole. All'inizio sta ancora lo Spirito: «Il Signore ha mandato il suo Spirito su di me. Egli mi ha scelto per portare ai poveri la notizia della loro salvezza» (*Lc 4,16-30*).

4. Nell'ora della resurrezione, lo Spirito è colui che dà vita all'Abbandonato del venerdì santo: lo Spirito lo restituisce alla vita, per poter riconciliare gli uomini con il Padre, assicurando così la vita piena per tutti (*Rm 1,4*).

5. Lo stesso Spirito Gesù consegna ai suoi discepoli, per lanciarli, in modo competente e coraggioso, nella realizzazione della missione che ha affidato ad essi: «Io manderò su di voi lo Spirito Santo, che Dio, mio Padre, ha promesso. Voi però restate nella città di Gerusalemme fino a quando Dio vi riempirà con la sua forza» (*Lc 24,49*). Gesù... sembra quasi preoccupato: senza la presenza dello Spirito si possono combinare disastri... per questo suggerisce di partire solo dopo essere stati trasformati dal suo Spirito.

6. E finalmente, pieni dello Spirito, gli apostoli continuano l'opera di vita che Gesù ha iniziato. «Ebbene, una cosa dovete sapere voi e tutto il popolo d'Israele: quest'uomo sta davanti a voi, guarito, perché abbiamo invocato Gesù Cristo, il Nazareno, quel Gesù che voi avete messo in croce e che Dio ha fatto risorgere dai morti», dichiara con forza Pietro per giustificare davanti al tribunale la guarigione dello zoppo alla Porta Bella del Tempio (*At 4,10*).

La vittoria della vita sulla morte è il grande segno della presenza dello Spirito di Gesù, nell'esistenza personale e collettiva. Chi ne vive la passione, si rende disponibile per servirla e si impegna nella dura lotta richiesta per assicurarla... dà volto e parola, con la forza dei fatti, al mistero che si porta dentro. L'implicito si fa esplicito quando viene riconosciuta e proclamata la ragione che sollecita a servire la vita nel nome di Dio.

Questo grande segno si esprime e si concretizza poi in modalità diverse.

Le ricordiamo per procedere dal tutto al frammento e per costruire, nella relazione del tutto (la vita) ai frammenti (le note che seguono), un criterio per verificare l'esperienza dello Spirito nella vita quotidiana.

3.1.2. *La libertà nell'esperienza religiosa*

La Lettera ai Galati è un grande, riconoscente inno alla libertà. Sgorge dal cuore di Paolo, come frutto della sua conversione. Lui, da buon fariseo osservante, riteneva che la sua pienezza di vita e la sua salvezza fosse l'esito di una osservanza puntigliosa della Legge. Scopre l'imprevedibile dono di libertà che il Crocifisso risorto gli ha regalato. Riconosce, di conseguenza, che la libertà non è frutto di conquista ma dono. Gesù ha regalato il suo Spirito: per questo siamo nella libertà.

Meditando questo documento, possiamo scoprire anche noi quanto l'esperienza religiosa sia una grande avventura di libertà. Lasciarsi guidare dallo Spirito significa vivere nella libertà.

Il dono della libertà è grande ed imprevedibile come lo Spirito che l'assicura e la scatena. Per questo non ha confini, di nessun ordine e grado, e non è qualcosa di pattuibile o di rinunciabile, perché non è frutto né di conquista né di contrattazione.

La libertà ha però un limite insuperabile: l'amore che sa farsi servizio, pronto, generoso, preveniente. «Siamo liberi. La croce di Cristo ci ha liberati da ogni legge. Abbiamo il dovere e il diritto di vivere nella libertà. Chi non lo sa o chi ne ha paura, tradisce la potenza della croce di Gesù». Aggiunge, però, in una lettera agli abitanti di Corinto: «Lo so di poter mangiare tutto quello che voglio. La mia libertà ha un confine preciso e invalicabile: finisce dove incominciano le esigenze dell'amore... Per questo, assicuro i miei fratelli che ci soffrirebbero se mi vedessero mangiare qualche cibo proibito: non ne mangerò in eterno. Non posso dire che Dio ci ama e ci accoglie, ferendo la sensibilità di qualche mio fratello» (1Cor 8,9-13).

3.1.3. *La comunione nella diversità*

Uno dei ricordi più facili e frequenti della presenza dello Spirito tra i discepoli di Gesù è costituito dal richiamo alla Pentecoste. Due indicazioni nascono spontanee dalla meditazione della pagina degli Atti, che riferisce l'accaduto (cfr. At 2,1-15): la molteplicità dei linguaggi come situazione di partenza e la possibilità di comprensione e di intesa, nonostante questa difficoltà pesante, come novità prodotta dallo Spirito. Siamo davvero al segno opposto di quello che è capitato a Babele, nell'impresa faraonica di costruire una città senza Dio. «Disse Dio: Ecco, tutti quanti formano un solo popolo e

parlano la stessa lingua. [...] Andiamo a confondere la loro lingua: così non potranno più capirsi tra loro. E il Signore li disperse in tutto il mondo» (*Gen* 11,1-9).

Il dono dello Spirito ricostruisce la comunione e la condivisione nella diversità: gente che parla lingue diverse riesce a comunicare con Pietro e i discepoli. Non cambiano né lingua né cultura. Restano quello che sono: diversi l'uno dall'altro. Lo Spirito ricostruisce la comunione nella diversità. Imbandisce una tavola comune (quella della vita e della speranza) dove possono accomodarsi tutti, oltre le differenze.

3.1.4. *La solidarietà*

Un'altra pagina del Libro degli Atti dà da pensare a chi cerca di verificare i segni della presenza dello Spirito: la storia di Anania e Saffira (*At* 5,1-11).

Il contesto è molto chiaro e preciso: «Tra i credenti nessuno mancava del necessario, perché quelli che possedevano campi o case li vendevano e i soldi ricavati li mettevano a disposizione di tutti».

Fanno così anche Anania e Saffira... ma non fino in fondo. Vendono i loro campi e consegnano a Pietro il ricavato per i poveri. Prima di consegnare, fanno però un po' di cresta: si trattengono qualche piccola somma. Trattengono sul proprio, senza defraudare altri. Eppure Pietro è durissimo: facendo così hanno sfidato lo Spirito di Gesù.

Lo Spirito è solidarietà piena e totale, perché è la vita stessa di colui che ha sacrificato tutta la propria esistenza per la vita e la speranza di tutti. Mercanteggiare significa, in fondo, tradire la ragione costitutiva della novità di esistenza che ci è stata offerta per amore.

La solidarietà ha le sue pretese: non può che risultare ampia e totale come la libertà.

3.1.5. *La vittoria sulla morte*

Nella Lettera ai Romani Paolo parla della sua paura di fronte alla morte. Lo fa in modo serio, andando alla radice dell'esperienza. E parla del dono dello Spirito, che gli permette una speranza sconfinata (cfr. *Rm* 7-8).

Fariseo, zelante e impegnato, si fidava ciecamente della legge. Ma si è trovato presto deluso. Confrontato con esigenze impegnative, Paolo costata la sua fragilità. Ne ha paura, perché s'accorge quanto questa incoerenza sia radicata in lui. Fa ormai parte del suo vivere: ci vede chiaro di fronte agli obblighi della legge, ce la mette tutta per osservarli fedelmente; e si trova a fare i conti continuamente con i suoi tradimenti. «Io sono un essere debole,

schiaivo del peccato. Non riesco nemmeno a capire quello che faccio: quello che voglio non lo faccio, faccio invece quello che odio».

Il baratro della morte gli si spalanca davanti, come esito del suo peccato. Ha paura. E grida disperato: «Me infelice! La mia condizione di uomo peccatore mi trascina verso la morte: chi mi libererà?».

Dal profondo della sua angoscia, riscopre Gesù, il suo Signore e Salvatore: «Rendo grazie a Dio che mi libera per mezzo di Gesù Cristo, Signore nostro».

Il cap. 8 è un inno, entusiasta e sorpreso, alla potenza di Dio che ci fa «creature nuove» in Gesù. Paolo dice forte la sua esperienza: abbiamo vinto la morte. Non possiamo più avere paura. Essa resta, inesorabile come un nemico in agguato. Ma ormai ha le armi spuntate: è un nemico vinto e legato. La vita può essere vissuta in piena fiducia.

La ragione è il dono dello Spirito di Gesù: «la legge dello Spirito che dà la vita, per mezzo di Cristo Gesù, mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte». Viviamo nello Spirito di Dio. Egli è la sorgente della vita; è la forza che ci fa riconoscere Dio come Padre; è quel frammento della vita stessa di Dio, che ci fa diventare pienamente figli suoi, come lo è Gesù di Nazareth.

3.1.6. *La capacità di perdonare e di accogliere il perdono*

In tutte le esperienze religiose è presente la constatazione del bisogno di riconciliazione, come risposta alla coscienza di riconoscersi peccatori. Anche i cristiani... non fanno eccezione. Qualche volta si è persino insistito in modo eccessivo, producendo ingiustificati sensi di colpa. Gesù ci propone un modo tutto speciale per vivere questa esperienza. Va compreso bene, per poter riconoscere i segni della presenza dello Spirito nella nostra quotidiana esistenza.

Gesù infatti chiede ai suoi discepoli di continuare la sua presenza nella vita di ogni uomo, riproducendo lo stile del suo intervento di salvezza: «Come il Padre ha mandato me, così io mando voi».

Gesù ci rivela la «reazione» di Dio al grido che sale dal profondo della nostra esperienza di peccatori: appena facciamo il primo passo verso di lui, Dio «esce di casa» per correre verso di noi e sprofondarci nel suo abbraccio accogliente. Il Dio che Gesù rivela non fa pagare ad alto prezzo il perdono. Lo offre gratuitamente per restituire vita e speranza. Secondo il Vangelo di Luca è interessante constatare che Gesù racconta le parabole della misericordia per rispondere a coloro che lo accusavano: «Quest'uomo tratta bene la gente di cattiva reputazione e va a mangiare con loro» (cfr. *Lc 15*).

I discepoli di Gesù sono abilitati ad affrontare la questione spinosa del perdono dei peccati nel suo stile in forza del dono che Gesù fa del suo Spiri-

to: «Ricevete lo Spirito Santo. A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati; a chi non li perdonerete, non saranno perdonati» (Gv 20,21-23).

La presenza dello Spirito nella quotidiana avventura di riconoscersi peccatori di fronte a Dio e di invocare da lui il suo abbraccio accogliente cambia profondamente il nostro atteggiamento verso la riconciliazione. Non viene richiesto prima di tutto a noi la fatica di porci sulla via della riconciliazione. Lo Spirito di Gesù, che riempie ormai la nostra esistenza di figli di Dio, ci spinge verso l'abbraccio di Dio. Di qui il significato nuovo dell'esperienza cristiana della riconciliazione: una vera «bella notizia», come tutto il Vangelo: «Vi supplichiamo, da parte di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,20).

3.1.7. Riconoscere e pregare Dio come Padre

A Dio si arriva da molte strade. Non è difficile riconoscere la sua presenza nella nostra vita. In fondo, un vago atteggiamento religioso è oggi un dato abbastanza diffuso e insistito, tanto da produrre in molti la constatazione del riemergere di esperienze religiose, dopo l'ondata della secolarizzazione auto-sufficiente.

L'esperienza dei primi discepoli di Gesù spinge però molto oltre. È interessante constatarlo se pensiamo al loro contesto di vita e alla diffusione di riferimenti religiosi, molto più frequente di quello che sta capitando oggi.

Il dono dello Spirito produce novità: permette di chiamare Dio con il nome, insperato, di Padre e di invocarlo, nella preghiera, con una fiducia sconfinata.

«Quelli che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto in dono uno spirito che vi rende schiavi o che vi fa di nuovo vivere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito di Dio che vi fa diventare figli di Dio e vi permette di gridare: Abbà, che vuol dire Padre, quando vi rivolgete a Dio. Perché lo stesso Spirito ci assicura che siamo figli di Dio» (Rm 8,14-16).

3.2. È presente lo Spirito nella vita dei giovani di oggi?

Abbiamo tracciato una specie di mappa concettuale. Secondo la testimonianza dei discepoli di Gesù, non solo possiamo riconoscere la presenza dello Spirito solamente attraverso le sue tracce ma possiamo persino delimitare l'autenticità o la falsità del suo riconoscimento.

La questione rimbalza immediatamente sul tema che stiamo studiando.

Forse, come dicevamo, tra i giovani di oggi non emergono molti richiami espliciti allo Spirito, o almeno non possiamo riconoscerli come davvero ge-

neralizzati. Possiamo però verificare, attraverso una lettura interpretante capace di scendere nel profondo, se e fino a che punto la loro cultura è segnata dalle tracce di questa presenza.

Possiamo anche tentare di verificare se coloro che moltiplicano i riferimenti espliciti allo Spirito realizzano esperienze autentiche o, al contrario, propongono dei modelli in cui la dimensione formale contraddice quella di sostanza.

Le due questioni sono molto impegnative. Non si tratta solo di riconoscere una presenza o constatare una assenza. Il nostro impegno educativo e pastorale ci spinge a portare ad esplicito ciò che eventualmente è solo implicito, rivelando quello che viene vissuto senza possedere il nome proprio per confessarlo, e ci sollecita ad attivare processi di autenticazione pastorale.

Sulla prima questione riprende la nostra ricerca. La seconda e il compito educativo globale sono affidati agli interventi che seguono.

Le storie di vita permettono di rilevare che i segni non espliciti che sono stati indicati per rilevare la presenza dello Spirito nella vita dei giovani, e che sono di fatto i suoi doni, sono tutti presenti. Alcuni lo sono più raramente, altri più abbondantemente.

Tuttavia la loro presenza è qualche volta debole, incerta e confusa, in quanto i giovani non li percepiscono o non li riconoscono come i segni del dono della presenza dello Spirito.

Manca a questi giovani un quadro culturale, e quindi quel riferimento sia cognitivo che esistenziale, che consenta loro di rileggere e di interpretare le loro quotidiane esperienze, i loro vissuti e le loro riflessioni, e di raggiungere una maggior consapevolezza della presenza dei doni misteriosi dello Spirito che pervadono e rendono più piena e ricca di senso la loro vita.

3.2.1. *La vita dove c'è la morte*

In circa un quarto delle storie di vita, sia di appartenenti che di non appartenenti, vi è raccontato il vissuto di adolescenti e di giovani che nella loro vita hanno incontrato il volto della morte. In alcuni casi si è trattato della morte di un amico e in altri di un familiare, oppure si è trattato dell'incontro con la malattia propria o di una persona cara. Si è trattato sempre di esperienze emozionalmente forti.

Nella quasi totalità di questi casi non è emersa la disperazione nullificante ma, al contrario, la speranza. Alla cui base vi è sempre una fede in Dio, in qualcosa che è oltre la propria vita.

A volte questa apertura alla speranza, come nel caso di questa testimonianza, è vissuta come faticosa.

È chiaro che nessuno vive in maniera tranquilla la morte di qualcun altro o la malattia irreversibile, anche perché confesso che questo per me è sempre sta-

to molto difficile. Però credo che per andare avanti devo o cercare di non pensarci o pensare che comunque una speranza c'è sempre. Sono convinto che uno, per riuscire a reagire di fronte a queste situazioni, deve poter credere a qualcosa, aggrapparsi a qualcosa, pensare che comunque c'è qualcosa al di là che ti dà una speranza. Perché se non credi gli eventi ti schiacciano. Credere in ciò però per me è molto faticoso...

In questi due brani vi è invece il confronto con la morte di un'amica e di un amico da parte dei protagonisti delle storie di vita. Confronto che grazie al sostegno della fede, che ha aperto all'invocazione, e della esperienza di elaborazione religiosa, anche attraverso il rito, ha prodotto il superamento sia del trauma che della paura della morte.

Ho cercato di accettare queste morti che mi hanno fatto riflettere molto. Anche quando è morta Mira ho riflettuto. Infatti mentre noi amici preparavamo il funerale, Mira non era ancora morta, e pregavamo che guarisse. È atroce preparare il funerale per una persona che sta per morire. Pensavamo e speravamo in una sua guarigione e di ridere con lei il giorno dopo di questa preparazione. In quell'occasione ho pensato che pregare era la cosa più importante e la veglia che abbiamo fatto di fronte alla sua bara mi ha fatto pensare che la morte è un grande mistero, che la morte ci porta sicuramente a conoscere Gesù. Da allora la morte non mi ha più spaventato.

Sì, questa estate è morto un amico. È morto dopo un'ora che c'eravamo lasciati. Ho pensato che anch'io posso morire da un momento all'altro, che la morte fa parte della mia esistenza e che da quando sono nata so che devo morire. La mia esperienza religiosa, in questa esperienza, mi ha aiutato a darmi una risposta, e attraverso il confronto con la mia fede mi ha aiutato ad accettare la morte senza provare la realtà della paura. In questa esperienza mi sono ritrovata a invocare Qualcuno di Grande, che mi aprisse alla speranza e avesse cura della mia paura. Dopo averlo invocato ho preso maggiore consapevolezza che anche la mia vita è limitata ma grande allo stesso tempo.

In qualche caso l'esperienza della speranza prodotta dalla fede è espressa in modo più semplice e magari più grezzo, ma tuttavia contiene sempre in modo forte il riconoscimento dell'esistenza di un qualcosa che dà un senso alla vita nonostante i confini della morte.

A volte, quando c'è un dolore forte, come la morte improvvisa di qualcuno, la religione ci aiuta a superare quel momento. Ci dà la speranza di trovare qualcosa dopo, pensare che la persona cara persa stia meglio di noi.

Anche in situazioni diverse dalla morte, quando tua madre sta male, o sei disperato, o non sai più cosa fare, la religione in quel momento ti aiuta.

In altri casi la percezione di una presenza che dà senso alla vita, che la rende bella e che la ricolma, è indipendente dal confronto con l'evento della morte, in quanto nasce dalla gioiosa constatazione che la vita senza questa misteriosa presenza sarebbe più vuota e meno bella.

Nel terzo brano qui raccolto questa presenza assume il nome ed il volto di Gesù Cristo e acquisisce il centro della vita del giovane.

Uno si confida con gli amici sulla fede: ce l'hai o non ce l'hai? Avere la fede per me è avere una speranza più che la fede; altrimenti è una grossa fregatura. Un dono misterioso senza nome ricolma la sua vita.

Ma se lui non sente che è così... non lo capisce... potrà fare tante cose esternamente ma quella cultura interiore non ce l'ha, non ha quella intuizione che la vita è qualcosa di bello. Invece se uno ce l'ha, ha anche speranza per il futuro.

È un'esperienza forte con una ragazza che mi ha fatto capire che non dovevo mettere niente al centro della mia vita oltre Cristo. Io invece avevo messo al centro della mia vita questa ragazza, vivevo per lei, e praticamente nel momento in cui l'ho persa mi sono ritrovato una vita senza un senso. Questa esperienza comunque mi ha fatto capire che dovevo tenere al centro della mia vita Cristo. L'ho capito durante degli esercizi spirituali che potevo ancora vivere in un certo modo.

3.2.2. La libertà nell'esperienza religiosa

Il tema della libertà nelle storie di vita è affrontato nella stragrande maggioranza dei casi solo dal versante della libertà soggettiva personale e sociale ... di quella che danno i genitori e gli educatori.

Vi sono solo pochi casi, anche tra gli appartenenti, in cui il tema della libertà è intrecciato o visto in relazione con quello dell'esperienza religiosa.

Di solito si tratta di esperienze molto significative. Ve ne sono due molto belle. La prima è quella di una ragazza che scopre nell'appartenenza ecclesiale una forma di libertà profonda, libera da quei condizionamenti che una volta venivano definiti come rispetto umano.

La seconda è l'espressione della convinzione di un giovane che la sua libertà gli è data da Dio.

Io non mi vergogno di dire che ho una riunione in Parrocchia o una assemblea in Parrocchia, perché sono convinta di quello che faccio. Sono convinta che sia un bene, comunque che sia una cosa che a me dà soddisfazione e sono contenta di farla. Eppoi c'è tantissima libertà anche se bisogna imparare a condividere le idee degli altri e a dare libertà agli altri.

Sento che Lui mi dà la libertà di agire, di fare. Anche quando io vivo quelle

giornate nere, in cui sto male, mi sento a pezzi, forse Lui vuole che io sia più forte. Lui non è un Dio che punisce.

Vi è, invece, un giovane che intreccia sì il tema della libertà con l'esperienza religiosa, ma senza arrivare ad una qualche conclusione.

Il rapporto fra la mia libertà e l'azione di Dio è una delle cose più dibattute...

Vi sono poi due casi in cui vi è l'espressione del valore della libertà nell'educazione religiosa. In un caso è la libertà offerta dai genitori al figlio e nell'altro il valore della libertà come responsabilità offerta dal metodo scout.

Devo dire che ho un ottimo rapporto con la fede religiosa, proprio perché ho avuto la fortuna di avere dei genitori che mi hanno lasciato scegliere liberamente. In alcuni casi infatti imporre la fede religiosa può essere negativo perché l'individuo finisce per odiarla.

Secondo me responsabilità e libertà di scegliere coincidono perché una volta che sei responsabile, quando hai la libertà di scegliere, scegli sempre la cosa meno dannosa per te.

3.2.3. La comunione nella diversità

La scoperta della possibilità della comunione nella diversità è molto diffusa nella forma che ne costituisce l'indispensabile premessa: l'accettazione della coesistenza con il diverso.

L'accettazione del diverso, il non vivere la diversità come minaccia, e quindi come fonte dell'angoscia lugubre che segna la solitudine del simile, è già comunque un grande segno anche se l'opacità dello sguardo non consente di leggerlo come segno dello Spirito.

Vi sono comunque alcune testimonianze in cui, oltre alla pura accettazione della diversità, vi è il riconoscimento che è possibile creare una comunione profonda con il diverso senza per questo che coloro che vi partecipano debbano rinunciare alla loro diversità.

Una forma di diversità che viene scoperta come fonte di quella complementarità che assicura una comunione profonda tra le persone è quella di genere.

Adesso ho bei rapporti di amicizia con le ragazze. Vivo serenamente il rapporto con loro. Noto fra di noi una complementarità. Riconosco una complementarità nella diversità. Mi rendo conto che ho alcune cose che le ragazze non hanno. Noto alcune robe che le ragazze hanno più sviluppato; piccole attenzioni, sensibilità maggiore.

Vi è poi il passaggio alla diversità in genere che va da quella con le persone con cui si forma un gruppo, non importa se formale o informale, a quella interculturale offerta da meeting ed incontri tra giovani di nazioni diverse.

Anche se le esperienze qui di seguito raccontate sono accadute nell'ambito religioso non vi è un riferimento né puntuale né vago all'azione dello Spirito.

L'unica esperienza in cui era riconosciuto il ruolo dello Spirito Santo è quella che è stata riportata all'inizio, dove sono stati esplorati i modi espliciti di concepire la terza Persona della Trinità.

A me piacciono le persone tutte quante e ognuna è bella nella sua diversità.

E quindi anche lì nonostante questa diversità si era fatto un bel gruppo.

Anche adesso all'università sono amico con tutti nonostante abbiamo delle diversità di idee, di ideologie. Io mi sento proprio a casa perché ho tanti amici che ti aiutano.

Penso di portare in classe quello che scopro in fraternità. Scopro che ognuno ha la sua ricchezza personale anche se diverso da me e cerco di valorizzare tale ricchezza.

Io credo che queste cose ti diano una visione più aperta. Incontrare tante persone diverse, venire a contatto con persone di altre nazionalità e viverci insieme. Io ho fatto anche un paio di Capodanni fuori con loro. Quindi ho cercato il senso di quella diversità, ho cercato di capire le cose in cui si crede anche se sono diverse da quello che pensi. Il bello è ritrovarsi con persone che pregano al tuo stesso modo ma in lingue diverse.

L'ultimo caso è quello della scoperta e dell'accettazione della propria diversità come valore e non come inferiorità rispetto agli altri che ha ottenuto nel percorso terapeutico affrontato nella comunità di recupero per tossicodipendenti.

L'aspetto della necessità di fare comunione con se stessi per poter fare comunione con gli altri è sovente trascurato. Questa storia di vita drammatica, ma per fortuna a lieto fine, ce lo ricorda.

L'essere una persona molto sensibile, molto dolce, mi ha dato l'opportunità di conoscere i miei sentimenti, i miei meccanismi. Di fronte alle situazioni vivevo sentimenti d'inferiorità rispetto agli altri, di diversità, di solitudine, incapacità di fare le cose, sentirmi incapace, mentre in realtà non lo sono. Mi ha dato modo di scoprire le mie capacità e di metterle in pratica nel concreto, nella vita di tutti i giorni. Mi ha dato la possibilità di scoprirmi come persona, cioè chi sono io realmente, la mia parte vera, non quell'immagine che mi ero creato al di fuori, prima di cominciare a frequentare la comunità.

3.2.4. La solidarietà e la condivisione

Le parole «solidarietà» e «condivisione» compaiono insieme in sole due storie di vita. Questo è dovuto al fatto che il termine «solidarietà» è utilizzato nella maggioranza dei casi per indicare un'azione di aiuto verso persone e situazioni di marginalità, povertà e disagio, mentre il termine condivisione è maggiormente utilizzato per indicare la «condivisione» all'interno del proprio gruppo o della propria comunità di vita.

Questa dissociazione tra solidarietà e condivisione è comunque il segno di un limite nel senso che indica quella forma di carità che, purtroppo, non abolisce la distanza tra chi aiuta e chi è aiutato, ma anzi la aumenta.

La parola «solidarietà» ha la stessa frequenza, tra l'altro, della parola «Spirito Santo», e quindi è stata usata nelle storie di vita con molta parsimonia.

Le espressioni inerenti la solidarietà che gli intervistati hanno raccontato vanno da quella che non riconosce nella solidarietà alcuna dimensione spirituale, perché è ritenuta un carattere quasi biologico dell'uomo, a quelle in cui compare l'insegnamento e la testimonianza di Gesù.

In mezzo a questi estremi vi sono le testimonianze di giovani che stanno vivendo un cammino di educazione alla solidarietà con tutte le difficoltà e le contraddizioni.

Io credo che le persone siano comunque spinte alla solidarietà, proprio perché l'uomo è un animale sociale. Nel momento del bisogno io credo che una soluzione ci sia sempre.

Proprio perché sto affrontando il tema della solidarietà all'interno dell'oratorio mi sto rendendo conto che finora ho speso più del dovuto, forse è stato uno spreco molte volte. Sto cercando di fare qualche sacrificio, di rinunciare al bel maglione ad esempio, sì proprio per questo motivo.

Non è facile raccogliere i messaggi che lanciano le parabole, o la vita di Gesù. Il potere di questa persona di attirare su di sé le attenzioni, al di là dei miracoli, ma per quello che ha fatto, la sua vita, come l'ha vissuta, con sacrificio, con la sofferenza, cioè senza mai prendersi niente da noi. Queste sono le cose che la chiesa vuole trasmetterci: la fratellanza, l'amicizia, l'unione, la solidarietà. Tutte cose in cui sto cominciando a credere.

Una persona che dava insegnamenti eccezionali a me e anche a molti preti come la condivisione della solidarietà, l'amicizia, il farsi carico dei problemi altrui. È stata un'esperienza disarmante, perché mi ha insegnato che l'uomo vivente è gloria di Dio, l'uomo è grande in quanto tale, anche se a volte è mascherato, sfigurato, abbruttito.

Nel cammino della solidarietà e, in questo caso, della condivisione vi è la difficoltà incontrata da un giovane durante il suo servizio civile in una Cari-

tas diocesana, dove il responsabile della formazione degli obiettori esigeva come presupposto all'azione caritativa una chiara scelta di fede, dimenticando che la fede a volte può nascere da un gesto di solidarietà in cui chi lo riceve incontra il Cristo e che comunque anche nel gesto solidale e condividente di chi non crede si manifesta lo Spirito.

Con lui non mi trovavo d'accordo su molte cose, per esempio sul fatto che per lui gli obiettori che dovevano svolgere servizio nella Caritas dovevano essere persone che comunque avevano già maturato una scelta di fede ben precisa. Io su questo non ero assolutamente d'accordo perché ritenevo che innanzitutto il servizio in sé è un'esperienza altamente formativa. Come lo era stato per me lo sarebbe potuto essere anche per le altre persone. Io penso che comunque i valori della condivisione, della solidarietà li possano avere anche persone che magari non hanno una precisa scelta di fede alla base

Il caso che segue è diverso perché propone una chiara testimonianza del fatto che alcune situazioni di aiuto e di solidarietà sono possibili solo se sostenute dalla fede e dal sostegno dello Spirito.

Questo dato è molto importante perché ricorda che l'uomo, nonostante la sua radicale debolezza, se ha fede può smuovere le montagne.

Sì, sicuramente la mia fede mi ha aiutato, perché la solidarietà, il rispetto per gli altri, la fratellanza, il volersi bene, tutte queste cose qui, mi hanno aiutato a superare tanti problemi, tante difficoltà e tante reticenze.

Le testimonianze inerenti la condivisione cominciano con l'espressione della domanda di condivisione da parte di un adolescente, che sente nella risposta ad essa il soddisfacimento del suo profondo bisogno di accoglienza e di amore.

Io, generalmente, vorrei che si dimostri attenzione nei miei confronti sotto tutti i punti di vista. Sia quando mi si deve fare una critica, sia come condivisione di angosce e di gioie, senza però un bisogno di esprimere particolare dolcezza e amorevolezza. Cioè: nel corso di una vita normale dimostrare all'altro che la cosa più importante è proprio lui, non tanto le proprie voglie. E c'è il momento in cui tutto questo traspare, che è l'attimo profondo quando stiamo insieme intimamente.

Vi sono poi brani di storie di vita che raccontano la scoperta della condivisione attraverso l'educazione familiare e, soprattutto, le esperienze educative all'interno di gruppi ed associazioni ecclesiali.

Questa educazione porta alla scoperta degli altri, del valore della comunione nella diversità e dell'autenticità dei rapporti, oltre ad essere sentita come un cammino che porta a Dio.

Mia madre, sicuramente, mi ha trasmesso un forte senso dell'organizzazione, un forte senso di praticità. Eppoi la condivisione, il saper condividere le cose, non soltanto le cose materiali, il tempo con le altre persone.

Più che altro è il piacere della condivisione, secondo me, cioè il condividere le esperienze come andare a un ritiro, la preghiera o costruire qualcosa, fare la raccolta carta. La gioia, cioè, di poter creare qualcosa con gli altri mettendo in comune le proprie capacità, le proprie esperienze, non è tanto la paura di essere soli.

Per me un'altra tappa importante è stata là, nel mio primo vero gruppo, perché significava molto per me quel gruppo come luogo di scelte e condivisione di alcuni valori importanti, di alcuni ideali. È stato anche il momento in cui ho iniziato a costruire veramente rapporti importanti ed adulti.

Il discorso della condivisione mi porta ad essere più sincero nei confronti degli altri e quindi libero di dire ciò che voglio senza fingere; quindi il discorso di essere sinceri e di essere veramente sinceri con te stesso e il discorso di capire che tu sei a disposizione degli altri, non a livello materiale, ma a livello interiore e gli altri lo sono con te. Poter andare incontro agli altri e essere ricambiato con la comunione e la condivisione delle cose in maniera serena.

3.2.5. La vittoria sulla morte

Il tema della morte è molto presente nelle storie di vita. Esso compare in media in tre schede per ogni storia di vita mentre il tema della paura della morte è affrontato in circa metà delle stesse storie di vita.

Rispetto alla morte si hanno quattro tipi di atteggiamenti.

Il primo è quello dei giovani credenti che dichiarano di non avere paura della morte perché hanno fede nell'esistenza di un aldilà, nel paradiso, e vedono la morte come passaggio che li conduce all'incontro con Dio. A volte questo atteggiamento viene espresso con tale decisione da lasciare stupiti.

L'unica paura che emerge tra questi giovani è quella del dolore che la loro morte potrebbe arrecare a chi vuole loro bene, oppure la paura del dolore che la morte di una persona cara potrebbe arrecare loro.

Il fatto che questo atteggiamento sia predominante fa dire che questo segno implicito della presenza dello Spirito abita il mondo giovanile.

Forse la morte, e anche quello che c'è dopo, sono cose che uno evita di pensare. Non si sa come valutare il tempo che c'è dopo, perché c'è la speranza che ci sia un tempo anche dopo la morte, perché siamo abituati a vivere e sentiamo la necessità che anche dopo la morte ci sia una seconda vita e che non finisca tutto lì. Non è che abbia un'idea chiara sulla morte: c'è la speranza che comportandomi in un certo modo io riesca ad avere un premio, ma come sarà questo premio, come sarà la vita dopo non ne ho la più pallida idea.

Quindi vivere serenamente sapendo che se è la nostra ora moriamo, senza cercarla e senza vivere con la paura di morire. Quindi cerco di non perdere tempo. Credo che sia normale pensare alla morte anche se non è un pensiero così sereno. Razionalmente penso che non sia una cosa drammatica. Penso di avere più paura della sofferenza, del dolore, quando uno per tanto tempo sta male.

In questo periodo mio padre è ammalato e per questo penso spesso alla morte. Non ho paura della morte. Credo che ci sia una vita dopo la morte, anche se questo non incide minimamente nei miei comportamenti ma solo nella mia serenità. Nel senso che, se non ci fosse una vita dopo la morte, io mi comporterei nello stesso modo in cui mi sto comportando adesso.

Però la morte da una parte non mi fa paura, perché una volta morti ho la speranza di andare in paradiso; cioè se uno vive nella felicità immensa deve essere una cosa bella. Quindi anche una volta morti, continuerai a vivere nella felicità; non è che una volta morti, basta!

La mia morte mi è indifferente, anche perché non ho paura di affrontarla. Quel che più mi dispiace è di far soffrire gli altri, perché è logico che quando muore qualcuno quelli che gli sono vicini soffrono. Per cui quando morirò io, spero che ci sia qualcuno che soffrirà per me. Io non ho paura, anche perché credo che ci sia una vita oltre la morte.

Non vivo la morte in modo traumatico, non sono angosciata da questo pensiero, perché una persona che crede sa anche che la vita non finisce qui. Dopo la morte l'anima vede Dio e c'è la vita eterna. Mi fa più paura la morte di una persona cara perché c'è il distacco, mi viene il nodo alla gola quando penso alla mancanza dei miei genitori anche se l'angoscia è dovuta più al distacco che al pensiero di che cosa ci sarà dopo la morte. Sono sicura di quello che c'è dopo la morte.

Il secondo atteggiamento è quello dei giovani che da un lato dicono di non avere paura della morte in sé ma solo del dolore che può causare per cui vorrebbero una morte istantanea o nell'incoscienza. Dietro questo atteggiamento c'è, comunque, una paura profonda della morte.

Stavo parlando l'altro giorno con un'altra persona e lui mi diceva: "No, io non ho paura della paura; anzi sono sicuro che più soffrirò ... Anzi io voglio soffrire". Ed io gli ho detto: "Non prendermi in giro". "No, io voglio soffrire perché sono sicuro che io, in quel momento di sofferenza, io la donerò al Signore in modo tale da espiare i miei peccati". Gli ho detto: "Senti, invece, io voglio proprio una morte istantanea, non un'agonia perché io odio il dolore".

Io ho assistito realmente al trapasso di una persona. Ero lì nei suoi ultimi istanti di vita, ero lì mentre la vita corporale l'abbandonava. Quindi mi auguro

di non vedere la morte in faccia, come è stato per questa persona, ma di passare, in uno stato di incoscienza, alla morte vera e propria.

Ho paura, solamente, di morire con sofferenza. Secondo me morire soffrendo è la cosa peggiore. Sarebbe bello invece morire la notte durante il sonno, andare a letto la sera bene e la mattina non svegliarsi più. Ora con tutti i malanni che ci sono nel mondo ho paura di soffrire perché ho visto gente soffrire.

Il terzo atteggiamento è quello della paura della morte che nasce dalla paura del giudizio di Dio, dell'inferno e dell'infelicità eterna.

Nelle prime due testimonianze c'è stato ed è in atto un superamento di questa paura, che anzi ha il volto dell'angoscia, mentre nelle altre è ben presente e viva.

Avevo paura della morte perché avevo paura di non riuscire a fare il necessario per arrivare in paradiso, cioè alla realizzazione del paradiso. Pensavo che fossero una grande quantità le cose che si dovevano fare e pensavo che io non posso morire adesso. Se io dovessi morire domani dopo aver fatto tutto quello che ho fatto fino ad oggi, non mi spaventa.

Penso che se stanotte o domani dovessi morire avrei paura del giudizio di Dio perché non sono in pace con me stessa e quindi non so proprio dove mi manderebbe!

Prima di andare a letto ho l'abitudine di leggere un brano del vangelo a caso. Un giorno mi è capitata la pagina in cui Gesù sulla croce dice al ladrone: "Oggi stesso sarai con me in paradiso". In quel momento mi sono molto spaventato. Insomma della morte ho abbastanza paura e non riesco a vederla come il momento dell'incontro con Dio. Dio certo è misericordioso finché siamo su questa terra ma quando arriviamo lì non si può sapere.

Sì, ho paura dell'eternità; e, ovviamente, prima ancora dell'eternità penso che si abbia paura anche dell'inferno, anche se ci sono frasi di autori. Un altro mi ha detto: "Ma no, scusa, perché hai paura dell'inferno? Dicono che sia vuoto". "Va bene, non vorrei magari essere io la prima cliente". Sì, ho paura dell'eternità. E, ovviamente, la morte è associata sempre al premio, alla dannazione, al dolore.

Il quarto ed ultimo atteggiamento è quello dei giovani che confessano la loro paura della morte. Si tratta comunque di un gruppo minoritario dove normalmente la paura della morte nasce dal dubbio circa l'effettiva esistenza dell'aldilà o, più facilmente, dalla mancanza di fede.

Anche se so che io con la Resurrezione ho una vita e posso credere all'al di là, ci credo, però ho paura della morte, perché ho paura di soffrire, anche se, attraverso Lui, so che ci potrebbe essere.

Invece io ho una grande paura della morte, proprio perché non ho fede, non so quello che succederà domani e quindi sono estremamente attaccato a quello che è la vita terrena.

3.2.6. La capacità di perdonare

Il tema del perdono è affrontato dai giovani protagonisti delle storie di vita in vari modi. C'è una minoranza che riconosce esplicitamente che la capacità di perdonare è un dono dello Spirito e, quindi, l'uomo senza questo dono difficilmente riuscirebbe a perdonare.

Le testimonianze che seguono indicano più o meno chiaramente la presenza di questa convinzione nei giovani che le rendono. Giovani che vedono nei gesti autentici di perdono la presenza di Dio.

Secondo me il perdono non deriva da una persona normale. Cioè io come persona non sono capace di perdonare una persona che mi ha fatto un torto. Non dipende da me perdonare, ma solo grazie all'aiuto dello Spirito.

Infatti chiedere perdono a una persona che ti ha fatto un torto anche se tu credi di essere nella ragione non è semplice. Anche accettare una persona così com'è non è facile.

Cioè ho capito che lì c'era qualcosa, una Persona, uno Spirito, che mi aiutava a chiedere perdono, a mettermi ultimo, ho messo per primo lui. Penso che per una persona chiedere perdono spontaneamente sia molto difficile. Solo con l'aiuto di una Persona, dello Spirito.

Secondo me, non è soltanto credente colui che va in chiesa o frequenta un gruppo o fa una buona azione o fa l'elemosina. Essere credente significa essere una persona umile, che sa perdonare, sa perdonare e sa soffrire per una cosa.

Per un altro gruppo di giovani il perdonare è una caratteristica di Dio. Vi è in questi intervistati la profonda convinzione che Dio, o nella Persona di Dio Padre o in quella di Gesù o in quella dello Spirito Santo, alla fine perdonerà tutti e, di conseguenza, non ci sarà condanna per alcuno.

Nel momento in cui Lui ritornerà e si rivelerà un'altra volta nel giudizio universale, i buoni saranno salvati e i cattivi moriranno realmente. Dice un passo biblico: «bruceranno nelle fiamme eterne». Vuol dire morte reale e definitiva, anche se poi siamo convinti che il Signore è talmente buono che arriverà a perdonare anche loro. Come ha perdonato il ladrone sulla croce, così perdonerà anche i più cattivi. Questa idea che una persona muore e va al cospetto del Signore per me è rallegrante.

Penso che Gesù ha sempre perdonato, non nel senso che ha perdonato con

atteggiamento sufficiente e superficiale, ma ti capisce. Come con la pecorella smarrita: tra noi c'è sempre una pecora nera che però può essere salvata.

Cioè si deve capire perché abbiamo sbagliato.

Io non vedo alcuna differenza tra Dio, Gesù e lo Spirito Santo: per me è uno, non faccio distinzioni. Dio forse a differenza di un amico è sempre disposto a capire, a perdonare, non è vendicativo, mentre un amico alla fin fine perde la pazienza.

Dio giudice! No, di solito non lo vedo come colui che giudica; lo vedo come colui che riesce sempre a perdonare e ad essere comprensivo. Non lo vedo come colui che divide i buoni dai cattivi. Cerca sempre di indirizzare i cattivi verso la strada dei buoni, oppure comunque di perdonarli e di dargli un'altra possibilità.

Per la maggioranza degli intervistati l'esperienza centrale del perdono è quella che fanno all'interno della confessione. Questo anche perché esprimono la convinzione che per perdonare gli altri bisogna perdonare se stessi e questo perdono può essere dato solo da Dio attraverso il sacramento della riconciliazione.

Penso di trovare una speranza solo attraverso il perdono, la riconciliazione, il sentirsi amati. Molte volte io ti posso perdonare, ma il più delle volte sono io che devo perdonare me stesso e qui deve intervenire Dio. Tante volte non ti senti a posto con te stesso, con la tua coscienza. Io faccio tanta fatica a confessarmi. Sono andato la settimana scorsa, ma erano anni che non andavo.

Sinceramente mi sono sentita sempre perdonata, anche se peccati grossi non li ho mai fatti. Io credo tanto alla confessione. Io mi sento perdonata solo quando vado a confessarmi. Quando chiedo personalmente perdono a Dio, non sento la stessa sicurezza come quando qualcuno mi dice: "va' in pace, il Signore ti ha perdonato".

Mi confesso quando veramente mi sento di aver peccato, quando veramente voglio chiedere perdono. Dunque diventa un momento importante della mia vita.

Io di solito, quando vado in chiesa, chiedo a Dio perdono; poi alla fine chiedo di aiutarmi.

C'è anche chi pur condividendo la necessità di chiedere perdono a Gesù pensa che non sia necessario passare attraverso il sacramento della riconciliazione, in quanto basta chiedere direttamente perdono a Gesù che è sempre presente ovunque.

Perché, non so, mi ricordo che dicevano che Dio sta sempre dappertutto. Gesù sta dappertutto, quindi basta che tu, se riconosci che hai fatto i tuoi pec-

cati, chiedi perdono. Quello che devi chiedere, glielo puoi chiedere direttamente. Per me non serve chiedere tramite i preti, che loro poi lo vanno a riferire a qualcun altro.

La difficoltà o l'incapacità di chiedere perdono sono vissuti da alcuni giovani come l'ostacolo principale ad una scelta autentica di fede.

Di non essere per niente libero davanti a questo, e davanti alla Parola che non si può servire Dio e il denaro, io vado sempre in crisi perché mi accorgo che in me c'è ancora questa schiavitù molto forte che certe volte non mi permette proprio di gustare il perdono e l'amore di Dio perché ancora ho il cuore da un'altra parte.

In questo periodo poi stiamo ritornando alla situazione in cui mi trovavo prima di incontrare questo insegnante perché mi sto allontanando, mi sto allontanando molto. Non riesco a mettere in pratica i valori del vangelo come dovrei soprattutto il perdono. Molte cose non riesco a perdonarle, non mi va di lasciarle passare; lasciando perdere le offese mi dà l'impressione che gli altri ne approfittino; proprio per questo i rapporti con molte persone si sono deteriorati.

So che è brutto non perdonare, ma io non ci riesco. Forse riuscirò, ma per ora voglio fargliela pagare, perché sono molto cattiva. Dipende da cosa mi fanno le persone.

Infine vi è un episodio nato da uno scontro tra un parroco ed un tossicodipendente, in cui chi ha alzato le mani è stato il parroco e che comunque ha provocato una denuncia penale al giovane protagonista della storia, dove la difficoltà a perdonare da parte del parroco è vissuta come una vera e propria contro-testimonianza dell'amore di Dio manifestato attraverso Gesù agli uomini e reso vivo dalla presenza dello Spirito.

Mia nonna e mia madre sono andate dal prete, da Padre Biagio, a inginocchiarsi, e a chiedere il suo perdono; così mi lasciavano libero i carabinieri. Dopo che è successa la lite fra me e il prete io lo cercavo con un coltellino e i carabinieri, che mi hanno trovato il coltellino, mi hanno messo pure minacce a pubblico ufficiale, porto abusivo d'armi, tante cose che non erano vere. Con il coltellino io ci giocavo, ci pulivo le unghie, no. E il prete è venuto poi in chiesa e mi ha dato il perdono che non voleva darmelo. Mia madre e mia nonna hanno pregato di darmi il perdono. Da allora a me i preti non piacciono tanto. Non tutti i preti: ci stanno preti e preti.

3.2.7. Riconoscere e pregare Dio come Padre

Le storie di vita sono molto ricche di testimonianze circa la paternità di Dio. In molte di esse vi è il riconoscimento di Dio come Padre e, quindi, sono raccontate le esperienze di preghiera in cui i giovani si rivolgono al Signore come al Padre. Le testimonianze di questo riconoscimento sono variegate, molto ricche ed intense anche dal punto di vista emozionale.

Anche se nessuno legge la preghiera a Dio, sentito come Padre, come un dono dello Spirito Santo, questo dono è comunque presente ed attivo nella vita di molti giovani.

Si ci credo e credo nel Dio fatto Uomo in Gesù il Cristo. Credo nello stesso tempo in Dio Padre che mi ama.

Per me Dio è un Padre; sin da quando ero piccola l'ho sempre visto come quello che mi vuole bene, che mi dà i doni maggiori. Succede sempre che mi affido a lui quando sono in difficoltà e lui mi accoglie, mi sostiene sempre.

Io vedo Dio nella mia vita come un padre che mi ha guidato, che mi conosceva, come dice la Scrittura, già prima della mia nascita; anche tutti i fatti apparentemente negativi erano orientati a questo, affinché io vedessi la sua mano. Io ho affrontato molti problemi e ho visto come Dio è intervenuto: quando è morta quella persona cara di cui parlavo, pensavo di non risollevarmi; eppure mi sono reso conto di come sono potuto andare avanti. Certo, stando male dentro, eppure ho visto Dio che mi precedeva e che mi aiutava anche ad affrontare questa situazione, che mi aiutava ad uscirne e a stare un po' tranquillo.

Non lo so neanche io, non so perché, sì io vedo Dio come il padre, un padre diverso, non padre carnale, diciamo. Come padre, perché mi ha sempre attratto la figura di Dio, di Dio pretore, del Dio che apre il buio e fa luce, insomma mi ha sempre attratto questa idea di padre pretore, del padre che ama il figlio. Secondo me l'amore tra padre e figlio è l'amore più forte. Quello fra padre e figlio, anche se non ce ne accorgiamo perché siamo sommersi di altre cose, secondo me è l'amore. Quindi mi piace avere questa immagine di Dio padre.

Se Dio mi ha creato mi ama. C'è sempre un discorso di riconoscenza. Una creatura come un figlio dovrebbe essere sempre riconoscente al Padre, anche seguire un po' quello che magari lui intende per vita... Dio intende la vita fondata sull'amore. Le creature di Dio ed amate da Dio dovrebbero fondare la loro vita sull'amore; io non sempre ci riesco, però sono dell'idea che sia così.

Dio dev'essere visibile. Una parte viva della nostra vita. Dev'essere un amico che cammina con noi, con cui confidare le nostre ansie, le nostre preoccupazioni e soprattutto dev'essere visto come un padre sempre buono e pronto ad accogliere. Quando decide che la nostra vita è finita e ci chiama a sé è soltanto perché lo fa secondo un iter che ha predestinato per tutti oramai...

In qualche caso questo riconoscimento della Paternità di Dio è frutto di un cammino di crescita nella fede.

Un'altra tappa importante della mia vita è stata quando io ho riconosciuto Dio come Padre. Mi ha così aiutato a vedere il Signore come Padre. Da allora io ogni volta che recitavo il Padre Nostro mi sentivo vibrare dentro. È una cosa molto particolare conoscere Dio come Padre.

Accanto al riconoscimento di Dio come Padre vi è nelle storie di vita il racconto di esperienze di preghiera, spesso intesa come dialogo, tra i protagonisti delle stesse e Dio.

In questi dialoghi vi è spesso il segno di quella confidenza e di quella libertà che caratterizzano i rapporti autentici tra padre e figlio/a.

Quando parlo con il Signore lo chiamo Gesù; non dico Dio, dico Padre. Quando sono disperata, dico: "Papà"; proprio in questo modo. È la persona più importante per me.

Per quanto mi riguarda io con Dio ci parlo. In un momento in cui posso stare da solo ci parlo proprio come parla un figlio con un padre. Ci litigo pure e questo è, secondo me, la prova che mi sento un figlio. Quindi io cerco il più possibile di dialogare con Lui.

Io dico le preghiere la sera: due per mia nonna e due per tutti gli altri defunti. Però non dico preghiere tipo "Padre nostro" o quelle che si dicono in chiesa. In genere parlo con Dio. Gli dico che cosa mi è successo durante la giornata. Oppure gli dico di aiutarmi Però non è che prego "Padre nostro", "Ave Maria" perché non mi sento di dirle.

Mi trovo a pregare per me e per mio marito. È una vita così bella, non ce la può togliere. La morte non riesco a vederla come un ricongiungimento al padre, ma la vedo soltanto come la fine di un qualcosa di bello e basta, di quello che io adesso sto vivendo. Certe volte è come se facessi patti con il Padreterno. Gli dico: fammi vedere un figlio. Poi dopo averlo avuto gli chiederò di farmelo vedere fidanzato... e così via... Con Dio ci parlo come ad un amico. Parlo di queste cose e non riesco a dire: «Dio mio, quando vuoi, fammi congiungere a te»; dico soltanto fammi vivere un altro poco.

Vi sono anche dei giovani però che non riescono a sentire Dio come Padre ma al massimo come un amico che in un caso assume il volto di un dio personale, simile a quelli della tradizione mesopotamica ai tempi di Abramo.

In un primo momento Dio lo immaginavo come padre di tutta la terra, di tutti gli uomini, come un grande capo famiglia. Invece è un Dio personale, un Dio che parla personalmente a me. Ho un rapporto diretto con Lui.

È interessante il punto di vista di questa giovane che sostiene che coloro che non riescono a vivere Dio come Padre è perché non hanno vissuto l'esperienza di un amore autentico dei genitori e, quindi, del proprio padre.

Io ho veramente fatto esperienza di amore dei genitori, anche da parte di diversi amici che mi hanno veramente voluto bene. L'amore stesso del mio ragazzo. Secondo me è molto difficile dare a un bambino, a un uomo il senso di Dio, il senso della presenza di un padre, della presenza di Dio, se non ha la testimonianza dell'amore umano, dell'amore sulla terra.

A conferma della riflessione appena letta vi è la testimonianza di questo giovane che non riesce a pensare a Dio come padre, perché per lui la figura paterna è una figura severa da cui in qualche modo si sente respinto per cui preferisce pensare a Dio come ad un amico.

Sento Dio più come amico, meno come padre, forse perché la figura del padre è per me una figura severa. Mentre, nonostante tutto, anche se ho paura del giudizio finale, Dio lo vedo sempre come un amico, a cui posso rivolgermi e parlare, cosa che non faccio con mio padre.

Sempre a conferma del valore dell'amore dei genitori nella formazione nei giovani della maggiore o minore disponibilità a sentire Dio come Padre vi è, questa volta in positivo, questa toccante testimonianza di un giovane toscano:

Sicuramente era la mia mamma, perché stando più a contatto con lei mi ha insegnato lei a fare il Nome del Padre, il Padre Nostro così. Cosa bella che quando ero piccolo, prima di uscire, mi faceva il Segno della Croce e mi dava un bacio. Ora ho 23 anni e tutte le mattine continua a farmi quel gesto. E quando sono a Siena o in quei luoghi dove la mia mamma non la trovo, mi segno con la Croce da solo e penso al bacio della mia mamma. Sono piccoli gesti che ti accompagnano la fede.

3.2.8. Conclusione

Come si è visto i segni della presenza dello Spirito sono visibili nella vita di molti giovani appartenenti e non appartenenti a gruppi ed associazioni ecclesiali. Questa parte sui segni impliciti della presenza dello Spirito sembra in contraddizione con la prima parte dell'analisi in cui si rilevava la carenza nelle storie di vita dei riferimenti espliciti allo Spirito Santo.

La contraddizione non esiste perché questo differenziale di presenza tra i due tipi di segni indica solo che i giovani non sono stati educati attraverso una catechesi adeguata a riconoscere la presenza dello Spirito Santo ed ad una concezione trinitaria di Dio realmente interiorizzata.

Per fortuna che le esperienze di educazione religiosa li hanno posti in un cammino che ha fatto incontrare loro lo Spirito, che hanno attribuito semplicemente alla presenza di Dio Padre e di Gesù Cristo senza un riferimento alla Terza persona della Trinità.

Compete agli educatori il compito urgente di aiutare i giovani a dare un nome e a conoscere più profondamente la presenza misteriosa dello Spirito nella loro vita, magari attraverso l'educazione all'ascolto ed al silenzio.

4. Per concludere, guardando in avanti

Lo studio che abbiamo presentato ha una funzione descrittiva. Si preoccupa, in altre parole, di suggerire una fotografia della situazione attuale, attraverso quel campione di riferimento che è dato dai giovani intervistati nella nostra ricerca.

Queste informazioni possono risultare preziose per ogni educatore, impegnato nell'affascinante avventura di guidare i giovani all'incontro con il Dio di Gesù, nella forza dello Spirito. Viene però spontaneo chiedersi: che fare? Se le cose stanno, grosso modo, così come sono state descritte, cosa possiamo programmare per far evolvere la situazione verso posizioni migliori?

Il tema è impegnativo e non possiamo, di certo, affrontarlo in questo contesto. Non lo possiamo però eludere totalmente, attraverso qualche comodo rimando.

Vogliamo sottolineare tre preoccupazioni: possono rappresentare una specie di indice logico di temi su cui pensare e su cui tornare.

4.1. La coscienza esplicita dell'evento

La lettura dell'esperienza giovanile dalla prospettiva dei «segni dello Spirito»... è un poco più consolante della verifica dei riferimenti espliciti alla sua presenza nella loro vita.

Due interventi si rendono però urgenti.

Da una parte, si tratta di far crescere la consapevolezza esplicita di quello che si sta vivendo, senza rendersene conto. L'esempio più immediato è l'esperienza dell'innamoramento. Si tratta di una esperienza che precede la sua consapevolezza riflessa e critica, che corre su direzioni che afferrano l'esistenza nella sua trama più profonda. È importante, però, portare tutto questo a coscienza riflessa, chiamando per nome le esperienze e decidendo, in modo consapevole, il senso e l'orientamento che vogliamo imprimere a tutta la nostra esistenza, proprio a partire da questa avventura. Lo stesso vale per la presenza dello Spirito nella nostra vita. Egli è intimo a noi stessi più di quello che lo possiamo essere per noi stessi. Egli è la ragione e il fondamento

delle nostre scelte. Va conosciuto e, in qualche modo, posseduto, per lasciarsi possedere da lui in totale affidamento.

Dall'altra, anche i pochi e rapidi rilievi annotati nelle pagine precedenti fanno toccare con mano l'esigenza di portare a maturazione progressiva ciò che è presente solo in termini germinali e ad autenticità quei tratti di esistenza che stanno crescendo secondo modalità non proprio adeguate. La conoscenza riflessa dell'esperienza dello Spirito diventa una ragione di verifica, di critica e di rassicurazione dell'avventura della nostra vita: un dono di grazia che sostiene, incoraggia, sollecita. Per questo è davvero preoccupante constatare quanti pochi giovani «riconoscono» la presenza dello Spirito nella propria vita.

4.2. Esperienze rivelatrici

Viene superato il silenzio e ci si immerge in una consapevolezza riflessa, rispettosa del mistero e, nello stesso tempo, coinvolgente tutta la propria esistenza, solo a precise condizioni. Lo conferma la ricerca stessa e la nostra quotidiana esperienza.

Non si tratta di conoscere intellettualmente qualcosa che si ignora. In questo caso, basterebbero informazioni adeguate. La via verso la conoscenza del mistero e l'affidamento ad esso come fondamento, sperimentato e sperato, della propria esistenza, sono di natura esperienziale. Conosciamo, facendo esperienza. Facciamo conoscere, facendo fare esperienze.

Per far incontrare i giovani con lo Spirito di Gesù, fino a riconoscerlo presente e operante nella propria esistenza, ragione di una qualità di vita cristiana, è indispensabile aiutarli a fare esperienze in questa logica. Tocca alla comunità ecclesiale e agli operatori di pastorale prevedere e programmare esperienze adeguate.

Quali possano essere queste esperienze è facile dirlo: incontri ecclesiali significativi, partecipazione a gruppi e movimenti di forte carica spirituale, celebrazioni di alto profilo, contatto con persone e avvenimenti che siano capaci di inquietare e sollecitare...

Certo, tutto questo non è sufficiente. Non si fa esperienza solo perché si prende parte a qualcosa di significativo. L'esperienza richiede l'interiorizzazione del vissuto e la ricollocazione del suo messaggio nel quadro motivazionale di una persona. L'esperienza deve essere, in altre parole, compresa e meditata, per diventare vera esperienza arricchente.⁸

Questa, però, è l'unica strada percorribile per assicurare l'esperienza dello Spirito.

⁸ Per un approfondimento di questo tema, importante nell'ambito educativo, si rimanda a R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Roma, LAS, 1996, 143-146.

4.3. *La responsabilità dell'educatore*

Anche in questo contesto, come sempre quando ci sono di mezzo problemi seri, l'appello corre spontaneo verso l'adulto educatore.

Lo Spirito si fa presente e sollecita a vivere l'esistenza quotidiana dalla sua esperienza, attraverso segni. Questa è la logica della vicinanza di Dio alla nostra vita.

Uno dei segni più eloquenti è l'adulto, impegnato nel servizio educativo, piegato verso i suoi giovani per restituire gioia di vivere, libertà di sperare e consapevolezza di una dignità grande che chiede capacità di protagonismo.

Il servizio dell'educatore verso il riconoscimento della presenza dello Spirito si dispiega secondo modalità diverse. Il far fare esperienza, come è stato appena ricordato, è una di queste espressioni. Un'altra, collegata alla precedente, urgente e difficile, è costituita dalla capacità di «parlare bene» dello Spirito di Gesù. Purtroppo, la teologia tradizionale non ci dà buoni strumenti linguistici. Vanno riconquistati nella fatica dello studio e della ricerca.

In questo servizio, urgente e funzionale, l'educatore vive la sua presenza nella consapevolezza esplicita e riaffermata di essere «soltanto servo» della presenza potente di Dio. Fa, si impegna, progetta e inventa, sapendo di dover mettere a disposizione una competenza grande e motivata; riconosce però di produrre risultati più grandi delle premesse che ha saputo porre. Come Maria, fa nascere vita nuova e consapevolezza riflessa di questa novità, non «nella carne e nel sangue», ma per la potenza dello Spirito, di cui si propone «segno», povero ed eloquente.

LO SPIRITO SANTO IN UNA CHIESA A SERVIZIO DI DIO PER LA SPERANZA DEL MONDO: CONSIDERAZIONI TEOLOGICHE

Donato VALENTINI

Argomento delle presenti riflessioni ispirate dalla fede sono lo Spirito Santo e la sua azione efficace nella Chiesa in quanto segno e strumento per la vita del mondo. Per «Chiesa» s'intende la comunità dei discepoli di Cristo guidata visibilmente dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui. Per «mondo», principalmente le attività dell'uomo, perciò la storia umana. Per «Spirito Santo», la persona divina Amore/Dono del Padre e del Figlio.

Sembra che oggi nel parlare dello Spirito Santo occorra essere un po' cauti. Quando, infatti, si presta attenzione agli scritti di questi tempi, relativi alla tematica sullo Spirito Santo, è difficile liberarsi dalle seguenti impressioni: nel giro di pochi mesi si è pubblicato tanto quanto nel giro di molti decenni; talora sembra che parlare dello Spirito Santo significhi parlarsi addosso, in base a qualche piccolo dono personale di natura o di grazia (tralasciando pure esternazioni che sanno di «strano»); si fa talvolta un'opera troppo ripetitiva: se si entrasse in qualche libreria o in qualche biblioteca e si dicesse di uscire (*exeant*) a tutti i libri che fanno troppo da megafono ad altri, si vedrebbero alcuni libri, se avessero le gambe, andarsene, o almeno si vedrebbero volare attraverso la porta o la finestra tante pagine; si attribuisce a Dio ciò che invece di per sé è opera della persona umana, della sua intelligenza e della sua volontà, dei suoi sentimenti; si appropriava, cioè si attribuisce in modo particolare allo Spirito Santo ciò che teologicamente, secondo una buona tradizione teologica, non è da appropriarsi a Lui: al limite, se lo Spirito Santo fa per appropriazione tutto, non resta niente da appropriare al Padre o al Figlio.

La nostra proposta sarà divisa in quattro punti: lo sforzo della Chiesa per conoscere lo Spirito Santo (1); la Chiesa come Tempio dello Spirito Santo e come sacramento dello Spirito (2); lo Spirito Santo, i costitutivi della Chiesa e la sua unità e comunione (3); lo Spirito Santo, l'Ecumenismo e la Teologia delle religioni (4).

1. L'intelligenza ecclesiale dello Spirito Santo

La miglior conoscenza che possiamo avere dello Spirito Santo è quella che otteniamo attraverso la rivisitazione della tradizione della Chiesa:¹ della tradizione biblica e della storia della comunità ecclesiale, del culto liturgico e dei dogmi della fede cattolica, della teologia secondo i vari contesti culturali, dei Santi come anche, indirettamente, dei peccatori. Il luogo rivelativo più sicuro della identità teologica dello Spirito Santo è la vita della Chiesa. Parliamo della vita della Chiesa in quanto connessa con la storia umana e il cosmo intero.

1.1. *Momenti della coscienza ecclesiale circa lo Spirito Santo*

Quello che, circa la *ruah*/spirito, emerge nell'Antico Testamento è la sua forza vitale, creativa e trasformante. Della *ruah* si intravedono, inoltre, sensi molteplici: per es. di vento al livello fisico, di respiro negli esseri viventi, di energia straordinaria in certe persone, di Spirito che, insieme alla parola profetica, prepara l'adempimento della Promessa messianica configurando il Messia futuro e il rinnovamento interiore dei singoli e della comunità, e di Spirito che forma uomini sapienti.

Nel Nuovo Testamento, la Chiesa confessa la propria fede nello Spirito che rende Maria di Nazareth Madre di Gesù; che discende su Gesù al Giordano all'inizio della sua missione pubblica e l'accompagna efficacemente durante i tre anni di evangelizzazione del Regno; che glorifica Gesù presso il Padre dopo la morte in croce. La Chiesa accoglie nella fede la notizia della effusione dello Spirito Santo sui discepoli e la madre di Gesù, da parte del Padre mediante il Cristo glorificato, il giorno della Pentecoste, in Gerusalemme; professa la fede della presenza costante e diversificata dello Spirito nella comunità ecclesiale, a lode di Dio e per la speranza e la salvezza del mondo. Lo Spirito fa dei discepoli di Gesù, Figli di Dio e testimoni dell'amore di Dio presso tutti i popoli. In un certo qual modo, lo Spirito è già presso «le genti». Egli è presente ed operante nella Chiesa in modo speciale; ma non vi è come sequestrato da essa. Come la grazia di Cristo, egli va pensato in rapporto a tutta la storia umana.²

Nella rivelazione del Nuovo Testamento, dunque, lo Spirito Santo, pur concentrandosi nel Cristo, nella sua azione di «Signore che dona la vita», apre sulla Chiesa e su tutto il creato. Nella Pasqua vittoriosa del Cristo rinnova tutto il discorso sull'uomo, singolo e comunità, e sul mondo intero. Da un certo punto di vista, l'effusione pentecostale dello Spirito da parte di Dio

¹ Cfr. CCC n. 688.

² Si vedano per es. testo e contesto di *Rm* 8,19-25.

Padre, tramite il Cristo glorificato, divide in due tempi la storia cristiana: il tempo del Cristo e il tempo dello Spirito. Se nel primo tempo lo Spirito identifica e rende il Cristo/Messia il sacramento di Dio, nel tempo che va dalla prima Pentecoste alla fine del mondo lo Spirito attualizza l'opera del Cristo. Mediante la Parola e i sacramenti suscitando e dilatando la carità, nei cuori dei fedeli di Cristo e, secondo vie note solo a Dio, in ogni uomo di buona volontà, costruisce i tempi escatologici e realizza la storia del Regno di Dio.

Attraverso la meditazione della Parola di Dio, la Chiesa ha cercato fin dall'inizio della sua tradizione di formulare, soprattutto in vista della vita liturgica, la dottrina sulla Spirito Santo. In ciò risultarono come trainanti, a livello della riflessione teologica, Scrittori ecclesiastici e Padri della Chiesa in Oriente e in Occidente. Fra gli scrittori ecclesiastici si debbono ricordare qui per es. Giustino e Ireneo. Uno degli sforzi più efficaci dell'intelligenza per esprimere, mediante la cultura filosofica contemporanea, il contenuto della Rivelazione cristiana sullo Spirito Santo si ebbe *nel primo concilio ecumenico, quello di Nicea (325)*. Qui, i Padri della Chiesa, in particolare il grande teologo e pastore Atanasio, in comunione con i fedeli, e sulla base del comune *sensus fidelium*, misero in evidenza che il Cristo e lo Spirito sono della stessa sostanza del Padre. Diversamente né il Cristo né lo Spirito Santo avrebbero potuto salvare realmente l'uomo. Riconoscendo poi gli apporti della riflessione teologica dei santi Cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, *il secondo concilio ecumenico, quello di Costantinopoli del 381*, precisò la confessione di fede di Nicea circa lo Spirito Santo. A Nicea la Chiesa aveva professato la propria fede dicendo: «Noi crediamo nello Spirito Santo». A Costantinopoli aggiunse a queste parole le seguenti: «che è Signore e dà la vita (*Dominum et vivificantem*), che procede dal Padre, che insieme con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti». Non può sfuggire che si tratta di parte del Credo di Nicea-Costantinopoli che recitiamo frequentemente nella S. Messa.

La Chiesa di Roma venne a conoscere ed accolse il simbolo di Nicea-Costantinopoli solo nel 451, in occasione del concilio ecumenico di Calcedonia. «Nel frattempo, sulla base dell'antiorie tradizione teologica latina, i Padri della Chiesa d'occidente quali sant'Ilario, sant'Ambrogio, sant'Agostino e san Leone Magno avevano confessato che lo Spirito Santo procede (*procedit*) eternamente dal Padre e dal Figlio (*Filioque*)».³ Con ciò si vuol dire che lo Spirito Santo procede dal Padre in quanto il Padre è principio senza principio; procede dal Figlio in quanto il Figlio riceve dal Padre di essere principio dello Spirito Santo.

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dans son premier rapport. Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, 8 settembre 1995, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, Bologna, Dehoniane, 1997, n. 2977.

L'espressione *Filioque* lungo i secoli è stata motivo di conflitto fra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica. Mentre, infatti, la tradizione latina, prestando più attenzione alla *consostanzialità*, cioè alla stessa unica sostanza delle tre divine persone, è per la formula: «procede dal Padre e dal Figlio» (*Filioque*), la tradizione ortodossa, prestando più attenzione *alla distinzione delle persone* nella Santa Trinità, è per la formula: «lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio» (*per Filium*). Nel concilio ecumenico di Firenze (1439) venne dichiarato che l'espressione *Filioque* è dottrinalmente lecita, ed è stata ragionevolmente aggiunta alla espressione del concilio di Nicea-Costantinopoli «procede dal Padre». ⁴ In un congresso ecumenico tenutosi a Roma nel 1981, Y. Congar, nella sua relazione, affermò che *ciascuna* delle due formule sullo Spirito Santo, cioè quella orientale e quella latina, doveva ritenersi diversa dall'altra, imperfetta e insufficiente, valida, conciliabile con l'altra formula, e complementare ad essa. ⁵ Sembra bene pertanto conservare tutte e due le formule: esse non importano affatto la divisione fra ortodossi e cattolici. Sarà utile notare qui, per il suo significato, che nel 1981, in occasione del Congresso ecumenico di cui è appena parlato, Giovanni Paolo II stabilì che per quell'anno, nella Basilica di S. Pietro, nel giorno di Pentecoste, durante la celebrazione della S. Messa, nella recita del Credo Niceno-Costantinopolitano, si omettesse la parola *Filioque*.

In fatto di coscienza ecclesiale e Spirito Santo, della tradizione conciliare, oltre a Nicea, Costantinopoli e Firenze, ricordiamo almeno anche il Vaticano II. È noto che questo concilio è stato l'evento più grande della Chiesa di questo secolo, ed una delle grazie maggiori dello Spirito Santo alla Chiesa di Cristo. Con la maggior parte dei teologi e degli storici della Chiesa anche non cattolici riteniamo che insieme alla dimensione cristologica, sacramentale, ecclesiologica e escatologica, quella pneumatologica è effettivamente presente nel Concilio ecumenico Vaticano II. Se i 258 testi conciliari relativi allo Spirito Santo da una parte non presentano formalmente una trattazione sistematica (ciò che, da un concilio ecumenico, non ci si deve neppure attendere), e potevano essere anche più numerosi e determinanti, dall'altra essi costituiscono un apporto fondamentale e innovativo nella visione della Chiesa. Risultano una sfida permanente e significativa per la Chiesa e per la teologia cattolica. Questi testi riguardano un po' tutti i campi della riflessione teologica: dal mistero trinitario alla dimensione escatologica del Regno di Dio, dal Cristo alla sua Chiesa alla storia umana, dalla Parola di Dio ai sacramenti, dalla gerarchia ai laici ed ai vari carismi e ministeri. Sommari di

⁴ Cfr. DS 1302.

⁵ Cfr. Y. CONGAR, *Actualité de la Pneumatologie*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di pneumatologia, in occasione del 1600° anniversario del Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1981*, I, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1983, 20-21.

pneumatologia/dottrina sullo Spirito Santo nel Vaticano II sono in particolare i nn. 4, 2, 12 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa «*Lumen gentium*» («*La luce delle genti*»), il n. 3 del Decreto sull'Apostolato dei Laici «*Apostolicam actuositatem*» («*Apostolato dei laici*»), il n. 4 del Decreto sull'attività missionaria «*Ad Gentes divinitus*» («*Inviata per mandato divino*»), i nn. 22 e 38 della Costituzione pastorale «*Gaudium et spes*» («*Le gioie e le speranze*»). Osserviamo che si potrebbe mostrare che in ognuno degli otto capitoli della *LG* è presente l'attenzione anche allo Spirito; e che, come si vedrà, i nn. 22 e 38 di *GS* sono indicatori di un percorso nella Teologia delle religioni in parte inedito.

Il luogo della ricezione di un concilio, pertanto *il luogo della ricezione anche del Vaticano II*, è la vita della Chiesa nel suo insieme. Delle varie componenti della «vita» ecclesiale noi ci limitiamo a ricordare qui la teologia e il Magistero ecclesiastico.

Nella udienza pontificia generale del 6 giugno 1973, su *Rinnovamento e riconciliazione*, Papa Paolo VI disse: «Alla cristologia e specialmente alla ecclesiologia del concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come componente immancabile dell'insegnamento conciliare». ⁶ Non sono pochi i teologi cattolici che nel postconcilio hanno scritto sullo Spirito Santo. Si pensi per es. a Y. Congar, H. Mühlen, H.U. von Balthasar, L. Bouyer, W. Kasper e B.J. Hilberath. Per il loro valore scientifico e la loro attenzione ecumenica vanno segnalati i due grossi volumi del congresso ecumenico del 1981: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di pneumatologia* (Città del Vaticano, 1983). Gli ambiti teologici che riflettono maggiormente l'influsso della proposta conciliare sullo Spirito Santo sono, a nostro parere, soprattutto quelli trinitario, cristologico, ecclesiologico e liturgico. C'è ancora però molto cammino da fare. L'agenda delle cose in attesa di essere realizzate, i «*desiderata*» (*cose auspiccate*), limitandoci qui alla teologia, è ancora decisamente aperta.

Nella ricezione attualizzante della proposta conciliare sullo Spirito Santo, il *Magistero ecclesiastico postconciliare* si è impegnato molte volte. In fatto di insegnamento pontificio, si debbono ricordare, di Papa Paolo VI, i nn. 26 e 27 della Esortazione Apostolica sul culto Mariano «*Marialis cultus*» («*Il culto mariano*») (2 febbraio 1974), il n. 75 della Lettera enciclica sulla evangelizzazione nel mondo contemporaneo «*Evangelii Nuntiandi*» («*L'impegno di annunciare il Vangelo*») (8 dicembre 1975); di Papa Giovanni Paolo II, oltre al n. 3 della Lettera enciclica «*Dives in misericordia*» («*Dio ricco di misericordia*») (30 novembre 1980), e i nn. 1 e 33 della Esortazione Apostolica post-sinodale «*Pastores dabo vobis*» («*Vi darò pastori*»), in particolare, la Lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo «*Dominum et vivificantem*» (*[Lo Spirito Santo] «che è Signore e dà la vita»*) (18

⁶ *L'Osservatore Romano* (7 giugno 1973) 1.

maggio 1986), e i nn. 44-48 che costituiscono la sezione dedicata allo Spirito Santo nella Lettera Apostolica «*Tertio Millennio adveniente*» («*Mentre ormai si avvicina il terzo millennio*») (10 novembre 1994).

Nella Lettera enciclica «*Dominum et vivificantem*» lo Spirito Santo viene presentato, all'interno della Santa Trinità, come la Persona-Amore. Viene colto soprattutto nella sua presenza ed azione nel Cristo e nella Chiesa; è considerato sotto il profilo di Dio che «convince il mondo quanto al peccato», con un discorso che procede in termini positivi di perdono e di fiducia; è invocato come Dio datore di vita. Questa presentazione dello Spirito Santo è mirata al prossimo Giubileo. Recita il paragrafo 50: «Il grande Giubileo, conclusivo del secondo millennio (...) ha un *profilo pneumatologico*, poiché il mistero dell'incarnazione si è compiuto "per opera dello Spirito Santo". L'ha "operato" quello Spirito che – consostanziale al Padre e al Figlio – è, nell'assoluto mistero di Dio uno e trino, la Persona-Amore, il dono increato, che è fonte eterna di ogni elargizione proveniente da Dio nell'ordine della creazione, il principio diretto e, in certo senso, il soggetto dell'autocomunicazione di Dio nell'ordine della grazia. Di questa elargizione, di questa divina autocomunicazione, *il mistero dell'Incarnazione costituisce il culmine*».

Nel par. 44 di TMA si afferma che l'anno 1998 «sarà dedicato in modo particolare allo *Spirito Santo* ed alla sua presenza santificatrice all'interno della Comunità dei discepoli di Cristo». Nello stesso paragrafo, dopo il testo del numero 50 della «*Dominum et vivificantem*» appena citato, con riferimento al par. 51 della «*Dominum et vivificantem*» si ammonisce: «La Chiesa non può prepararsi alla scadenza bimillenaria in nessun altro modo, se non nello Spirito Santo. Ciò che "nella pienezza del tempo" si è compiuto per opera dello Spirito Santo, solo per opera sua può ora emergere dalla memoria della Chiesa».

Ci siamo fermati su alcune affermazioni del Magistero ecclesiastico che dal punto di vista dottrinale ed operativo possono essere di guida alla celebrazione dell'anno 1998. Sarà utile, peraltro, tener presenti anche *altri validi riferimenti*: in primo luogo, il CCC, per es. nella sezione relativa al mistero della Santa Trinità (nn. 232-268) e in quella circa la Chiesa Tempio dello Spirito (nn. 797-801); in secondo luogo, i vari catechismi della Chiesa che è in Italia, in particolare il *Catechismo per gli Adulti* (Città del Vaticano 1995);⁷ in terzo luogo, interventi magisteriali significativi di Vescovi, ovviamente, anzitutto del Pastore che, al livello di successione apostolica, è posto dallo Spirito Santo nella propria comunità come Maestro autentico e guida e «garante» nella fede apostolica; in quarto luogo, la propria tradizione conciliare, quella pastorale liturgica e catechetica, la propria memoria ecclesiale di ministri profeti e santi, come anche di figure, forse anche non credenti, che nella storia locale hanno contribuito grandemente a costruire la civiltà del-

⁷ Si veda la voce «*Spirito Santo*» nell'*Indice analitico*.

l'amore nella città dell'uomo. Anche l'*humanum*, quello autentico, è certamente espressione dello Spirito all'opera per la realizzazione del Regno.

1.2. La Santa Trinità e lo Spirito Santo come Persona-Amore, Persona-Dono

Alla base di tutto il discorso teologico sullo Spirito Santo sta la fede ecclesiale circa la Santissima Trinità. La coscienza ecclesiale della fede cattolica circa la Santa Trinità è espressa attualmente per es. nel n. 266 di CCC. Esso recita: «La fede cattolica consiste nel venerare un Dio solo nella Trinità, e la Trinità nell'Unità, senza confusione di Persone né separazione della sostanza: altra infatti è la Persona del Padre, altra quella del Figlio, altra quella dello Spirito Santo; ma unica è la divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, uguale la gloria, coeterna la maestà».⁸ Ne diamo una brevissima spiegazione.

Il Dio di Gesù Cristo è *un solo Dio*. Siamo battezzati «nel nome», e non «nei nomi», del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Facendo il segno della Croce diciamo: «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Il Dio di Gesù è un solo Dio, ma in tre Persone. Con la luce della fede (della *fides qua*, cioè della fede mediante la quale crediamo), l'intelligenza umana ha cercato di conoscere qualche frammento di verità del Dio Uno e Trino e di esprimerlo, servendosi di una determinata cultura. Il credente «osa» così affermare: esiste un solo Dio e si dà una sola natura divina; due sono le processioni divine: quella del Figlio dal Padre, per generazione eterna, e quella dello Spirito Santo dal Padre e «dal» Figlio (o/e «attraverso» il Figlio: formula greca); tre sono le persone divine realmente distinte ed essenzialmente relative fra loro: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Dio uno e trino è adorato e glorificato come *un solo ed unico principio di vita e di salvezza*, come una sola ed unica origine di tutto ciò che è e vive, e come un solo ed unico termine e traguardo di tutto ciò che vive ed è. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Dio uno e trino, hanno creato il mondo, hanno redento l'uomo mediante l'incarnazione del Figlio di Dio in Gesù di Nazareth, elargiranno la salvezza definitiva alle loro creature al termine della storia umana.⁹ «L'azione differenziata e tuttavia indivisibile delle tre divine Persone, distinte e inseparabili, rivelata attraverso il mistero dell'incarnazione di Cristo, è effettivamente presente in tutta l'economia della salvezza e, di conseguenza, in tutta la vita della Chiesa, indicando il regno di Dio come il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».¹⁰ Secondo queste rifles-

⁸ Simbolo «*Quicumque*»: DS 75.

⁹ Cfr. CCC n. 258.

¹⁰ D. CIOBOTEA, *Trinità*, in: N. LOSSKY - P. WEBB (Edd.), *Dizionario del movimento ecumenico*, Bologna, Dehoniane, 1994, 1132.

sioni teologiche va «compreso» (in quanto è possibile) il *Credo Niceno-Constantinopolitano* che talora professiamo nella celebrazione della Eucaristia.

Primo, è bene dividerlo *in tre parti* («Credo in Dio Padre... in Gesù Cristo... nello Spirito Santo»), e non in 12/13 articoli.

Secondo, circa ogni Persona divina, nel simbolo di fede, si rileva quanto direttamente concerne la sua vita all'interno della Santa Trinità; in corrispondenza a ciò che è proprio ad ogni Persona all'interno della vita trinitaria, si attribuisce ed appropria ad ognuna di esse ciò che è relativo all'azione salvifica nel mondo.¹¹

Terzo, il Padre, «tenerezza infinita», «invia» nel mondo il Figlio e lo Spirito Santo; il Figlio e lo Spirito Santo sono inviati dal Padre. Il Verbo, nel Cristo glorioso, invia *dal Padre* lo Spirito Santo.

Quarto, Figlio e Spirito Santo, da un altro punto di vista, operano «insieme» nel mondo dal primo momento dell'esistenza del mondo all'ultimo, quando Cristo «ritornerà» glorioso.

Quinto, nell'unica e unitaria storia della salvezza Verbo e Spirito Santo, per usare una metafora trinitaria di Padri della Chiesa, sono come le «due mani» di Dio, ossia: la mano/Verbo, in rapporto alla promozione dell'«immagine» di Dio nell'uomo: più precisamente, causa del progresso di tale somiglianza (si pensi al fatto che per promuovere tale immagine, il Verbo, per opera dello Spirito Santo, è diventato addirittura uomo nel grembo di Maria Santissima); la mano/Spirito Santo, in rapporto alla promozione della «somiglianza» di Dio nell'uomo, cioè della «gloria» di Dio, mediante la affiliazione adottiva: più precisamente, causa del progresso di tale somiglianza.¹² Ciò va tenuto presente nel proseguo del nostro discorso ove si rileveranno la presenza e l'azione della Persona dello Spirito Santo.

2. La Chiesa come Tempio dello Spirito e la Chiesa come sacramento dello Spirito per la salvezza del mondo

Coerentemente a quanto abbiamo appena esposto circa il mistero trinitario, una visione corretta dell'azione della «missione congiunta del Verbo e dello Spirito» nella storia della salvezza non può escludere l'azione dell'Uno o dell'Altro: non tengono perciò dottrinalmente né il cristomonismo (solo Cristo), né lo pneumatomonismo (solo lo *Pneuma*, cioè lo Spirito Santo).

¹¹ Cfr. CCC n. 267.

¹² Cfr. E. TESTA, *Le «due mani di Dio» il Verbo e lo Spirito Santo cause del progresso della immagine e somiglianza*, in: *Credo in Spiritum Sanctum*, 747-757.

2.1. La Chiesa come Tempio dello Spirito

La Chiesa è il *Tempio dello Spirito*. Affermare questo non significa ignorare che la Chiesa è pure per es. Popolo di Dio, Corpo di Cristo, comunione, servizio. Ciò detto, notiamo che l'immagine trinitaria Chiesa-Tempio dello Spirito, talora in connessione con quell'altra «Tempio di Dio», è uno dei nomi fondamentali di Paolo per indicare la Chiesa della Nuova Alleanza. Basti richiamarsi a *1Cor* 3,16, e 6,19. La intelligenza attuale della fede circa questi testi si ha anche nel concilio Vaticano II. Così, nel § 4 del Decreto conciliare sull'attività missionaria *AG* si legge: «Cristo inviò dal Padre lo Spirito Santo, perché compisse dal di dentro la sua opera di salvezza e stimolasse la Chiesa a svilupparsi». Recita a sua volta il § 4 della *LG*: «Lo Spirito Santo è stato inviato a santificare la Chiesa il giorno di Pentecoste»; Egli dà la Vita, «è una sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna»; «*dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio* e in esso prega e rende testimonianza della loro adozione filiale»; guida la Chiesa alla verità intera; «la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici (...). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova». Parola di Dio e proposta conciliare convergono dunque nell'affermare che l'effusione dello Spirito costituisce la Chiesa come Tempio dello Spirito.

Riteniamo bene *precisare ciò in primo luogo in riferimento alla persona umana*, in altre parole, in rapporto ad una antropologia soprannaturale. Si legge in S. Paolo: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova» (*2Cor* 5,17; cfr. *Gv* 5,3). Questa creatura nuova è tale per «l'amore di Dio riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rom* 5,5). L'uomo nuovo è dunque costituito una creatura nuova mediante l'opera dello Spirito: «siamo stati immersi in un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo» (*Tt* 3,5); nel battesimo diventiamo perciò come altrettante «pietre vive» e preziose scolpite dallo Spirito (cfr. *1Pt* 2,5 e *Ef* 2,22; *1Cor* 3,16-17). Lo Spirito Santo, Spirito del Cristo, media la vita fra il Cristo Capo e le membra del Corpo di Cristo, fra il Cristo/Sposo e la Chiesa/Sposa. Ciò non avviene solo nella nascita alla vita nuova,¹³ avviene anche nella *vita secondo l'uomo nuovo*. Si pensi ai testi dell'apostolo Paolo: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (*Rom* 8,14). «Se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (*Gal* 5,25). Si pensi ai cataloghi dei «frutti dello Spirito» (cfr. per es. *Gal* 5,22) ed ai carismi (cfr. *1Cor* 12,28; *LG* 4). Lo Spirito fa in modo che il credente in Cristo non scivoli in un deleterio appiattimento terreno della sua vita: lo aiuta a evitare un pensare chiuso entro l'orizzonte del tempo. Tiene vi-

¹³ Cfr. R. CANTALAMESSA - S. GAETA, *Il Soffio dello Spirito*, pref. del card. R. Etchegaray, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1997, 53-54.

va in lui la prospettiva della trascendenza, cioè di Dio creatore, e la coscienza di essere nel tempo convocati dalla misericordia di Dio. Lo Spirito anima la fede, la speranza e la carità, e spinge verso il progetto di una vita piena. È «grazie allo Spirito Santo che ogni celebrazione liturgica è nuova, unica e fruttuosa».¹⁴ Mediante la forza dello Spirito, si dà realmente lode a Dio (aspetto dossologico della liturgia) e si compie la salvezza dell'uomo (aspetto soteriologico di essa). È lo «Spirito che viene in aiuto alla nostra debolezza» e «intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili» (*Rom* 8,26); è egli, in quanto Spirito del Figlio, a infondere in noi «lo spirito da figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!» (*Rom* 8,15; cfr. *Gal* 4,6; *1Cor* 12,3; *Ef* 5,18; *Gd* 20). Giustamente si afferma: «nessuna preghiera cristiana /è/ senza l'azione dello Spirito Santo» (*Principi e Norme per la Liturgia delle Ore*, n. 8). Per questo, la comunità credente lo invoca. In un certo senso tutta la preghiera è o comporta questa invocazione dello Spirito, tutta è dunque una grande *epiclesi* dello Spirito per la *trasformazione delle realtà terrestri come in una unica grande liturgia cosmica*, a lode del Dio Uno e Trino e per la salvezza del mondo. Incessantemente pertanto la Chiesa celebra la sua fede dicendo: «*Veni, Creator Spiritus*» («*Vieni, Spirito creatore*»); «*Veni, Sancte Spiritus*» («*Vieni, Spirito Santo*»).

La nostra seconda precisazione riguarda lo Spirito Santo come anima della Chiesa. Il fondamentale e costante flusso salvifico dell'azione dello Spirito Santo su Chiesa/Tempio dello Spirito è paragonabile a quello prodotto dall'anima (razionale) nel corpo umano: lo Spirito Santo fa nella comunità cristiana, nel Popolo santo di Dio, ciò che fa l'anima in una persona umana. In questo senso va letto anche il seguente passo di *LG* 7 che recita: «Perché noi ci rinnovassimo continuamente in Lui (cfr. *Ef* 4,23), [Cristo] ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i Santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che esercita il principio vitale, cioè l'anima, nel corpo umano».¹⁵ Abbiamo qui una interpretazione in cui il paragone non va «forzato». Per questo si tenga presente: a) si tratta solo di qualcosa di analogo a ciò che fa l'anima razionale nel corpo umano; b) l'immagine va valorizzata sul piano operativo e non su quello ontologico, costitutivo della comunità ecclesiale; c) *non si deve escludere la presenza ed azione dello Spirito Santo* anche «fuori» della Chiesa visibile.

La terza precisazione a nostro parere configura la precedente. Lo Spirito Santo che, nella comunità ecclesiale e nel singolo fedele, «abita» come in un tempio, e che appare una presenza operante come l'anima razionale nel cor-

¹⁴ *Vieni, Santo Spirito. Sussidio Liturgico per l'anno 1998*, a cura della Commissione Liturgica del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1997, n. 9, 17.

¹⁵ Cfr. anche *AG* 4.

po umano, è in realtà lo *Spirito-Amore, lo Spirito-Dono*.¹⁶ La teologia ha cercato di interpretare lo «stile», le modalità generali dell'azione dello Spirito Santo-Amore *nella Chiesa come fuori della Chiesa visibile*. Lo Spirito Amore, nella «missione congiunta del Verbo e dello Spirito» nel mondo, secondo la felice riflessione di alcuni autori,¹⁷ opera attraverso la triplice modalità di «estasi», di «kenosi» e di «compimento»/pienezza:

– di estasi, di «uscita» da sé stesso, per essere presso l'altro, cioè presso le creature, per dare spazio all'altro;

– di kenosi, di nascondimento e di umiltà, nel senso di «rinuncia» a far pesare ciò che si è, e di «accondiscendenza» per incontrare realmente l'altro;

– di superamento e di compimento/promozione dell'altro.¹⁸

È facile comprendere che una «Chiesa-Tempio dello Spirito» oltre ad essere una istituzione è pure un evento. Per la presenza e l'azione dello Spirito del Cristo, per i doni dello Spirito, mediati dalla Parola e dai sacramenti, ciò che per volontà di Cristo è permanente istituzione si fa anche permanente evento, vita e giovinezza. Si dà e si esige una visione dottrinale del Cristo essenzialmente aperta e coinvolgente pure lo Spirito. È ciò che si vedrà subito, considerando la Chiesa anche come sacramento dello Spirito.

2.2. La Chiesa come sacramento dello Spirito per la vita del mondo

Per «sacramento» s'intende in generale una realtà visibile, segno e strumento della grazia. Teologicamente la prima applicazione di «sacramento» riguarda Gesù Cristo. In Gesù la sua umanità è segno e strumento della sua divinità-origine di ogni grazia salvifica. Per quanto riguarda la Chiesa, essa è segno e strumento della grazia che Cristo ci ha meritato; ed è segno e strumento della grazia salvifica di Cristo, che lo Spirito Santo effonde sui fedeli. Si noti: quando si parla della Chiesa «sacramento» occorre fare subito tre precisazioni: 1) non si tratta di una specie di ottavo sacramento; 2) la sacramentalità di cui si parla riguarda la Chiesa nel suo insieme, in quanto totalità originata dal Cristo, e non questa o quella componente della Chiesa; 3) il Cristo viene detto «sacramento primario»; la Chiesa, «sacramento fondamentale» rispetto ai (sette) «sacramenti». La Chiesa è chiamata pure «sacramento universale»¹⁹ perché è segno e strumento di salvezza di tutto il mondo.

¹⁶ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi teologici*, III, Brescia, Morcelliana, 1972, 101-117.

¹⁷ Per es. Y. CONGAR, H.U. von BALTHASAR, C. NIGRO, F. LAMBIASI, V. MARALDI.

¹⁸ Cfr. anche P. GISEL, *Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit*, in: *Laval Théologique et Philosophique* 48, 1992, 351-366.

¹⁹ Cfr. LG 48; AG 1 e 5.

Un teologo cattolico che ha sviluppato questa lettura della Chiesa come sacramento dello Spirito, è il vescovo W. Kasper.²⁰ L'autore rileva che, teologicamente parlando, è fondato affermare non solo che lo Spirito Santo è «anima della Chiesa», ma anche che la Chiesa è segno e strumento dello Spirito, dunque sacramento dello Spirito: la componente visibile della Chiesa è veramente segno e strumento della grazia che *nello Spirito* il Cristo Capo dona alla Chiesa.

Osserviamo anzitutto che con l'affermazione che la Chiesa è sacramento dello Spirito si sottolineano, anche per questa via, la necessità e il valore della Chiesa in quanto istituzione (cioè in quanto Parola di Dio, sacramenti e ministeri, professione di fede, ecc.). Senza istituzione non si dà mediazione sacramentale. Ovviamente, non è l'aspetto esterno visibile della Chiesa ad essere la fonte della grazia vittoriosa del Cristo: è lo Spirito Santo che si serve dell'aspetto esterno visibile della Chiesa per elargire tale grazia.

Una Chiesa sacramento dello Spirito, ancora, è una Chiesa in cui ci deve essere spazio anche per la novità, l'improvvisazione, il sogno. Questo discorso mette in evidenza la necessità di comporre, in una visione adeguata della Chiesa, gli elementi permanenti, essenziali, con gli elementi di storicizzazione di essa, di incarnazione, di inculturazione.

Infine, anche dalle riflessioni sulla Chiesa sacramento dello Spirito risultano da una parte la dimensione trinitaria della Chiesa, dall'altra lo stretto legame della Chiesa con il mondo/storia dell'uomo: in realtà, la Chiesa si può dire «*sacramentum mundi*» («*sacramento del mondo*»), in quanto essa, in Cristo, per l'opera dello Spirito Santo, è (almeno ontologicamente: ci riferiamo alle religioni non cristiane) mediazione universale della salvezza. Santissima Trinità e mondo sono così, anche qui, come i due «poli» irrinunciabili o, da un altro punto di vista, come il quadro logico essenziale del discorso sullo Spirito Santo e la Chiesa. Lo Spirito Santo è lo Spirito del Padre e del Figlio; lo Spirito Santo è lo Spirito non solo della Chiesa, ma anche del mondo intero. È lo Spirito della lode al Padre ed è lo Spirito della salvezza, in Cristo, del mondo intero. Si tratta di precisare come. Faremo ciò in occasione della riflessione sulla Teologia delle religioni.

3. Lo Spirito Santo, i costitutivi e la comunione nella e della Chiesa

Riferente delle nostre riflessioni sarà qui in particolare la «Chiesa locale». L'espressione «Chiesa locale» è sostituita talora da quella di «Chiesa particolare». Il contenuto delle due espressioni è vario: esse cioè sono adibite per indicare realtà ecclesiali diverse, come la parrocchia, la diocesi, la Chiesa che

²⁰ Cfr. W. KASPER, *La Chiesa sacramento dello Spirito*, in: W. KASPER - G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Brescia, Morcelliana, 1983, soprattutto le pp. 83-97.

è in Italia, la Chiesa che è in Africa. Ci pare (limitandoci alla Chiesa latina) che per «Chiesa locale» si intendano oggi principalmente e propriamente la diocesi e le circoscrizioni ecclesiastiche equivalenti (come la Prelatura apostolica). Solo con le dovute precisazioni si può applicare per es. anche alla parrocchia.

3.1. *Lo Spirito Santo, la Parola, i sacramenti e i ministeri*

Ciò che desideriamo mostrare attraverso la considerazione degli elementi costitutivi istituzionali di una Chiesa locale, è che la identità e la vita di tale Chiesa senza la presenza e l'azione efficace dello Spirito Santo sono inconcepibili. L'approccio teologicamente prioritario, *il capitolo di fondo* della configurazione dell'identità della Chiesa locale e della scrittura del libro della vita di una Chiesa locale è conseguentemente *la dimensione liturgica*. È lo spazio liturgico della lode di Dio salvezza dell'uomo. Cuore della Chiesa è il «mistero», è la dimensione sacramentale, è, per precisare ulteriormente l'affermazione, l'Eucaristia. Qui, infatti, secondo la fede cristiana, si hanno le espressioni privilegiate della presenza e dell'opera della SS.ma Trinità, e la manifestazione speciale di Popolo di Dio, di Corpo di Cristo e di Tempio dello Spirito. Qui si decidono, perciò, in modo determinante, in Cristo e mediante lo Spirito, la costruzione e il futuro di una Chiesa locale, e si attua l'evento salvifico delle singole persone.

Iniziamo dicendo che nella Chiesa il discorso relativo alla giustificazione e santificazione della persona umana, alla sua comunione con il Cristo, all'aumento della grazia/amicizia con Dio e della carità, è strettamente connesso con quello relativo alle *componenti che strutturano* in modo essenziale la Chiesa, cioè alla Parola di Dio, ai sacramenti, ai ministeri. Lo Spirito Santo, da una parte, è Colui che attualizza la grazia salvifica di Cristo nella singola persona e nella comunità; dall'altra, è Colui che, sebbene in modo diversificato, opera ciò *attraverso* le componenti «strutturali» della mediazione ecclesiale, in particolare attraverso la Parola di Dio, i sacramenti e i ministeri. In questo senso si può dire: In principio è lo Spirito; la Chiesa è «*creatura dello Spirito*» («*creatura Spiritus*»).

Come prima mediazione dello Spirito può essere indicata la *Parola*. Si deve dire che solo lo Spirito Santo apre il cuore all'ascolto della Parola. Soltanto egli, come Maestro interiore, fa comprendere e configura la Parola secondo un autentico progetto personale, secondo una vocazione determinata, una situazione particolare. L'Apostolo S. Giovanni attribuisce a Gesù le seguenti parole: «Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto» (Gv 14,26). Lo Spirito introduce alla pienezza della «verità», intesa questa, stando al vocabolario giovanneo, come ciò che si oppone alle tenebre del

male, al peccato, all'egoismo, alla falsità. E questo, in riferimento alla «verità» che è Cristo, Testimone dell'amore divino fino alla morte in croce. Lo Spirito, come abbiamo già ricordato, ci abilita a dire, in risposta alla Parola della fede: «Abbà, Padre» (cfr. *Rm* 8,15; *Gal* 4,6). Egli solo dà sapore interiore alla Parola che è la persona di Cristo, configurandola in sapienza, luce e vita. Soprattutto, mediante la Parola, lo Spirito/Persona-Amore *suscita amore* nella vita e rende testimoni dell'amore. Dunque, pur evitando esclusivismi, cioè salva la dignità e il ruolo del Cristo Verbo del Padre, si può dire: la Chiesa è originata dall'annuncio della Parola dello Spirito; è costruita dalla Parola dello Spirito; da questa è rafforzata e confortata; è giudicata. Senza lo Spirito, nulla opera di salvifico la Parola. Nulla operano di salvifico coloro che la annunciano, la spiegano nella catechesi, la inculturizzano, la fanno momento di contemplazione o oggetto di riflessione teologica in prospettiva della Patria, nello sforzo di cogliere qualcosa del mistero di Dio e dell'uomo.

Ma questo non è tutto. Lo Spirito fa pure *il sacramento*, che è parte costitutiva della Chiesa locale. Salva sempre l'istanza trinitaria, chi ad esempio battezza veramente, cioè chi dona realmente l'incorporazione nel Corpo di Cristo, chi rende Figlio di Dio, chi fa interiormente membri della Chiesa Popolo di Dio, chi dona le tre virtù teologali, è per appropriazione lo Spirito. L'uomo fa un segno di croce, dice delle parole; lo Spirito costituisce il battezzato uomo nuovo in Cristo: siamo stati «battezzati nello Spirito» (*1Cor* 12,13). Chi nel sacramento della riconciliazione dona efficacemente la salvezza come Amore di Dio che libera dal peccato e promuove la persona umana introducendola nella comunione con Dio è, anche qui, per appropriazione, solo lo Spirito di Cristo (cfr. *Gv* 20,22). Questa dinamica salvifica dello Spirito vale per ogni sacramento: si pensi al grande sacramento dell'Eucaristia. È lo Spirito invocato nella *Epiclesi (Invocazione)* a rendere sacramentalmente presente, soprattutto attraverso le parole della consacrazione, il Cristo morto e risorto. È lo Spirito, nella ricezione della Eucaristia, a realizzare la comunione del Cristo vivente con il fedele: e, in Cristo, del fedele con la SS.ma Trinità e con tutti i fedeli. È lo Spirito Santo-Amore a far crescere in ogni credente, in una fruttuosa comunione eucaristica con il corpo fisico di Cristo, il fervore della carità pasquale: a fare fiorire e testimoniare l'Amore pasquale nella vita quotidiana.

L'altra componente della Chiesa locale, come abbiamo notato, sono i *ministeri*. In una Chiesa locale tutti i ministeri e tutti i carismi, tutte le vocazioni e tutti i doni dello Spirito sono ovviamente importanti. Fra i ministeri, tuttavia, ai fini della *cattolicità* di una Chiesa locale è essenziale e determinante quello del *Vescovo*. La tradizione della Chiesa, da S. Ignazio di Antiochia al Vaticano II (è significativo, riguardo a ciò, il n. 41 della costituzione conciliare sulla liturgia «*Sacrosanctum concilium*») («*Il sacro concilio*»), mostra che senza il Vescovo non esiste una Chiesa locale in senso pieno, cioè nel senso di cattolicità come totalità degli aspetti essenziali della Chiesa. La

importanza della presenza ed azione del Vescovo nella Chiesa locale è radicata nel Nuovo Testamento. Cristo stesso ha stabilito che nella Chiesa ci siano i Vescovi. Più precisamente, il Collegio dei Vescovi «succede» al Collegio degli Apostoli stabilito da Cristo nella sua Chiesa. È in questo senso che i Vescovi succedono agli Apostoli come capi nel governo delle singole Chiese loro affidate. Il Papa invece succede personalmente a Pietro nel «ministero petrino». Come Pietro per volontà di Cristo (cfr. *Mt* 16,16-19; *Gv* 21,20) fu capo del Collegio degli Apostoli e fu guida di tutta la Chiesa, così, per volontà di Cristo, il Papa, che succede personalmente a Pietro nel suo «ufficio», è Capo del Collegio dei Vescovi e guida della Chiesa intera. Questa è la nostra fede. Segue che il ministero di un Vescovo e il suo esercizio non sono teologicamente pensabili e credibili che in comunione con il Collegio dei Vescovi e con il suo Capo, il Vescovo di Roma. Entro questo quadro, il Vescovo è il Maestro della fede per la sua comunità diocesana ed esprime la fede di tale comunità. Rappresenta la fede della sua Chiesa presso la Chiesa universale e si fa mediatore della fede della Chiesa universale presso la sua Chiesa locale. È, così, da una parte, «Vescovo», dall'altra, insieme ai suoi fedeli, credente nel Cristo. Ora è esattamente la grazia dello Spirito elargita mediante l'ordinazione episcopale ad abilitare carismaticamente un credente al ministero episcopale.

3.2. Lo Spirito Santo, la unità-comunione e la pluralità secondo la dinamica della cattolicità

Ciò che proponiamo è che lo Spirito Santo, nella Chiesa locale, è presenza determinante per una unità che apra ad una reale comunione, perciò ad una pluralità rispettosa della autentica cattolicità. E viceversa.

Anzitutto, nella Chiesa si esige una unità comunione. Il Sinodo Straordinario dei Vescovi sul Concilio Vaticano II (1985) affermò, a venti anni dalla fine di quell'assise ecumenica, che la visione della Chiesa come comunione «è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio».²¹ W. Kasper ha notato che l'aspetto specifico della visione cattolica della Chiesa è il primato dell'unità.²²

Non si può dimenticare qui il n. 47 della Lettera Apostolica *TMA*. Per la sua importanza e pertinenza lo riportiamo in gran parte. «La riflessione dei fedeli nel secondo anno di preparazione [al Grande Giubileo] dovrà convergere con sollecitudine particolare sul valore dell'unità all'interno della Chiesa, a cui tendono i vari doni e carismi suscitati in essa dallo Spirito (...). L'unità del Corpo di Cristo è fondata sull'azione dello Spirito, è garantita

²¹ Cfr. *Relazione finale*, II/C, n. 1.

²² Cfr. W. KASPER, *La Chiesa come sacramento di unità*, in "Communio" (1987) 91, 17.

dal ministero apostolico ed è sostenuta dall'amore vicendevole». Se si desidera precisare questo discorso, bisogna menzionare qui il n. 23 della LG, ove si afferma esplicitamente che il Vescovo è «il principio visibile e il fondamento di unità» della sua Chiesa; bisogna pure mettere in evidenza i principi dell'unità e della comunione nella Chiesa che sono la Parola di Dio e la fede, il culto ed i sacramenti, in particolare l'Eucaristia. È facile comprendere che la Parola di Dio sia luce e guida del Popolo cristiano, pertanto fonte di unità e di comunione. Lo stesso ed a maggior ragione si dica della Eucaristia. Facendo comunione con l'unico Bene che è il Cristo, i cristiani fanno comunione anche fra loro. Se la Chiesa fa l'Eucaristia, l'Eucaristia fa la Chiesa: se cioè è la comunità ecclesiale a celebrare l'Eucaristia, è soprattutto l'Eucaristia a costruire e a stabilire l'unità e la comunione fra i fedeli e fra le Chiese. Quanto al ministero del Vescovo, è noto che la funzione del Vescovo che la Parola di Dio e la Tradizione della Chiesa mettono maggiormente in evidenza è probabilmente questa: essere, in vista della missione, dal punto di vista visibile e per la sua Chiesa, il principio dell'unità e della comunione.

È necessario ricordare che riferimento primo ed ultimo della unità della Chiesa e nella Chiesa, suo modello e fonte ultima è il mistero della Unità e Trinità di Dio. La unità-comunione della Chiesa deve perciò venir compresa e attuata nella salvaguardia di ogni *pluralità, diversità e varietà* che non siano in contraddizione con l'essenza della Chiesa stessa. In questo senso, va contro una corretta comprensione di unità sia la divisione nelle cose essenziali della fede cattolica sia la uniformità nelle cose non essenziali. *L'unità va coniugata in teoria e in pratica con la cattolicità, cioè con la totalità, la pienezza dei valori.* Ognuno dei principi dell'unità, esposti sopra, va realizzato all'interno di questo orizzonte. Da una parte essi, quanto ai loro contenuti essenziali, sono trascendenti, perciò in un certo senso «indisponibili»: ci deve essere realmente unità nella fede, nel culto e nel governo pastorale. Dall'altra, circa questi stessi principi, è necessaria anche un'operazione di mediazione storico-culturale, di formulazione culturalmente «intelligibile». Essi debbono essere dunque pure immanenti al mondo dell'uomo, perciò in un certo senso «disponibili». I principi vanno contestualizzati e inculturizzati, debbono risultare, pertanto, pluriformi.

Segue che ogni credente di Cristo deve amare la unità nella cattolicità e la cattolicità nella unità. Ogni dono, ogni carisma, ogni servizio, ogni ministero deve ispirarsi alla totalità /cattolicità. Nessuno è tutto. Solo tutti siamo il tutto. L'unità totale è fatta dalle e sulle unità parziali. In questo spazio si pone pure il ministero del Vescovo di una diocesi. La sua funzione non è comprensibile che in funzione non solo della unità, ma anche della pluralità. Il suo ministero, nella Chiesa, è mirato a salvaguardare una unità che non sia uniformità, ed una pluriformità che non sia «divisione»: è mirato a suscitare, promuovere e coordinare una *corretta* pluralità ed una sana diversità. Il soggetto "comunità diocesana" è costituito dai suoi soggetti personali (le sin-

gole persone) e collettivi (i gruppi, le comunità parrocchiali ecc.); e viceversa. Il Vescovo come Pastore ha l'ufficio, il carisma, l'autorità, il compito di *creare la sintesi fra i vari carismi e ministeri*, per il bene della intera comunità diocesana e dei singoli credenti, e per il bene della Chiesa intera (*in bonum Ecclesiae*). Il Vescovo anima e promuove i valori, responsabilizza ed unifica gli sforzi di tutti in vista del bene comune. Spetta al Vescovo coordinare il permanente con il provvisorio, il bene comune con quello delle singole persone, la soggettività della comunità con la soggettività delle persone singole, la storia dello Spirito di ognuno con quella della intera comunità. Lo Spirito costruisce la Chiesa con tutti i valori, con tutte le autentiche differenze; perciò si comprende l'affermazione di Paolo: «Non spegnere i carismi» (cfr. 1Ts 5,12.19-21). Dio vuole, in una Chiesa «una» ed unica, delle comunità riuscite e delle persone riuscite. Il «Noi» della Chiesa è fatto veramente, oltre che di molte comunità, anche di singole persone in ciascuna delle quali, mediante la forza dello Spirito e la luce della Parola di Dio, attraverso la guida del ministero pastorale del Vescovo deve realizzarsi un incontro fra le energie divine provenienti «dall'Alto» e le potenzialità «emergenti dal basso», cioè le doti naturali.

Tutto ciò va attuato *a tre livelli*. Anzitutto, la comunione-pluralità deve risultare dal punto di vista operativo: la cattolicità, la totalità deve risultare anche nell'azione ecclesiale. Non vale parlare di presenza di carismi, di doni, se questi di fatto non diventano operanti, se non ci sono collaborazione, compartecipazione, comunione e dialogo effettivo. In secondo luogo, non si dà vera cattolicità, vera pienezza di unità della Chiesa locale se questa Chiesa non è essenzialmente in comunione con le altre Chiese, in particolare con la Chiesa che è in Roma, perché comunità degli Apostoli martiri Pietro e Paolo e sede del successore di Pietro come capo di tutta la Chiesa. Questa comunione è una esigenza formulata, prima ancora, una realtà chiaramente documentate nella Chiesa fin dai primi tempi. Se la Chiesa universale è presente e realizzata nelle Chiese locali e dalle Chiese locali,²³ a sua volta le Chiese locali debbono concepirsi e realizzarsi a immagine della Chiesa universale (*ad imaginem Ecclesiae universalis*).²⁴ Fra una Chiesa locale e la Chiesa universale c'è una interiore reciprocità.²⁵ In terzo luogo, la pienezza di valori della Chiesa locale deve allargarsi e comprendere anche *l'humanum*, ossia tutto ciò che è realmente valore umano. Una Chiesa non esiste se non radicata e vissuta entro determinate espressioni storiche, sociali e culturali. Senza alcuna memoria, non si dà neppure profezia: non c'è futuro senza passato.

²³ Cfr. LG 23: *in Ecclesiis e ex Ecclesiis*.

²⁴ LG, *ivi*.

²⁵ Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 28 maggio 1992. Testo e commenti, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1994, 29.

Anche in fatto di unità e pluralità risultano imprescindibili e, positivamente, determinanti la *presenza e l'azione dello Spirito*. In primo luogo, è lo Spirito a donare i vari carismi presenti nelle singole persone di una comunità;²⁶ diciamo di più: ad edificare, in un certo senso, il carisma di comunità particolari della diocesi. Questo stesso Spirito Santo è all'origine del dono del carisma e del ministero di un Vescovo come pastore della sua Chiesa. In secondo luogo, è lo Spirito Santo ad essere, come amore e verità, e tramite l'Eucaristia, principio dell'unità e della comunione all'interno della comunità, e fra una comunità diocesana e le altre. In terzo luogo, è lo stesso Spirito che elargisce al Vescovo di Roma le luci e la forza che ne sostengono la fede e ravviva la carità per il bene di tutta la Chiesa. L'unità, ripetiamo, comporta di per sé l'esistenza di una certa pluralità; lo Spirito che edifica una Chiesa locale non la edifica che insieme con tutta la Chiesa. Infine, lo Spirito è anche Colui che, come Signore e Vita, distribuisce i doni ad *ogni* creatura; che, come vedremo, in un certo modo è presente fra tutti i popoli.

4. Lo Spirito Santo, l'Ecumenismo e la Teologia delle religioni

Svilupperemo ora esattamente questo allargamento dell'orizzonte della presenza e dell'azione dello Spirito nella storia della salvezza, a livello ecumenico e in prospettiva del Regno.

4.1. Lo Spirito Santo al livello ecumenico

Data l'ampiezza di questo titolo, lo precisiamo. Anzitutto, per non ripeterci, segnaleremo alcuni contenuti essenziali della dottrina cattolica limitatamente al rapporto fra lo Spirito Santo e l'Ecumenismo; secondo, presenteremo significative attenzioni allo Spirito Santo, presenti in ambito ecumenico presso non cattolici.

Nella *Chiesa cattolica*, intorno alla presenza e all'azione dello Spirito Santo in rapporto formale al ristabilimento della unità piena dei cristiani, al livello anche visibile, il Magistero della Chiesa, salvaguardando il necessario orizzonte trinitario del discorso, è intervenuto più volte. Si potrebbero ricordare qui testi presenti, ad esempio, non nella Lettera enciclica sullo Spirito Santo «*Dominum et vivificantem*» in cui si trova solo un cenno implicito al n. 2, ma nel Direttorio ecumenico del 1993. Ci basti qui far riferimento ad alcuni passi del Decreto conciliare sull'Ecumenismo e della Lettera enciclica sull'impegno ecumenico «*Ut unum sint*» («*Affinché siano una cosa sola*»: espressione presente in *Gv* 17,21 ecc.) di Papa Giovanni Paolo II (25 mag-

²⁶ Cfr. *LG* 12.

gio 1995), che costituisce la prima enciclica pontificia in assoluto sull'ecumenismo.

Nel documento del Concilio Vaticano II, Concilio riunito nello Spirito Santo,²⁷ fra l'altro si afferma: per grazia dello Spirito Santo è sorto fra nostri fratelli da noi separati il movimento ecumenico.²⁸ Lo Spirito Santo è il principio dell'unità della Chiesa e della sua pluralità di grazie e ministeri.²⁹ Anche fuori dei confini visibili della Chiesa ci possono essere parecchi doni di verità e di santità dello Spirito Santo ed elementi visibili della Chiesa.³⁰ Le Chiese e comunità separate, «quantunque crediamo che hanno delle carenze, nel mistero della salute non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica» (UR 3). L'Ecumenismo «spirituale» (fatto di conversione del cuore, di santità di vita e di carità e di preghiera) va ritenuto «come l'anima di tutto il movimento ecumenico» (UR 8). Appare pertanto significativa la conclusione dell'UR: «le iniziative dei figli della Chiesa cattolica procedano congiunte con quelle dei fratelli separati, (...) senza che si rechi pregiudizio ai futuri impulsi dello Spirito Santo» (UR 24).

Della Lettera enciclica «*Ut unum sint*» citiamo due testi che si trovano nella *Esortazione* finale. Recita il primo: «Non vi è dubbio che lo Spirito Santo agisca in quest'opera [dell'impegno ecumenico] e che stia conducendo la Chiesa verso la piena realizzazione del disegno del Padre, in conformità alla volontà di Cristo».³¹ Il secondo presenta la richiesta del Papa ai cattolici di invocare la potenza dello Spirito Santo per la realizzazione dell'unità di tutti cristiani.³² Queste affermazioni sono state anticipate o recepite, pertanto sviluppate e/o organizzate sistematicamente, dalla teologia cattolica.

Non sono pochi i teologi cattolici che hanno considerato l'azione dello Spirito in ambito ecumenico: sia in generale, in riferimento alla promozione degli sforzi per ristabilire l'unità e la comunione fra i cristiani, sia in particolare, circa verità della fede o la dimensione del culto o il governo pastorale nella Chiesa. Ricordiamo fra essi Y. Congar, K. Rahner, H.U. von Balthasar, E. Lanne, J.-M.R. Tillard, W. Kasper, H. Mühlen, L. Sartori. Ritorna insistente in essi l'affermazione che come senza Spirito non si spiega il sorgere e l'affermarsi del movimento ecumenico, così senza di Lui non c'è speranza alcuna di arrivare al ristabilimento della piena unità visibile della Chiesa.

Nel considerare il contributo di riflessione sullo Spirito Santo da parte

²⁷ Cfr. LG 1.

²⁸ Cfr. UR 1 e 4.

²⁹ Cfr. UR 2.

³⁰ Cfr. UR 3.

³¹ Cfr. *Ut unum sint* 100.

³² *Ibidem*.

dei fratelli che sono in una comunione imperfetta con noi, occorre distinguere gli *incontri* del Consiglio ecumenico delle Chiese, i *dialoghi* ecumenici multilaterali e bilaterali e gli *scritti* di ecumenisti. Lo studio su questi incontri, dialoghi e pubblicazioni istruisce circa lo spazio riconosciuto allo Spirito Santo. Ci documentiamo, purtroppo, solo con alcuni cenni.

La *storia ecumenica* di una attenzione alla identità "Spirito Santo" che sia teologicamente innovativa sembra partire dal 1948, anno della nascita, ad Amsterdam, del Consiglio Ecumenico delle Chiese e della sua prima Conferenza mondiale. Per quanto riguarda le Conferenze, cioè le Assemblee universali del CEC, si devono menzionare almeno quelle di Lund (Svezia) (1952), New Dehli (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1974) e Canberra (Australia) (1991). Di notevole importanza per il nostro argomento risulta inoltre la Conferenza mondiale della Commissione dottrinale del CEC «Fede e Costituzione» svoltasi a Lima (Perù), nel 1981, e conclusasi con la messa a punto del documento *Battesimo Eucaristia Ministeri*.

A Lund si afferma esplicitamente la necessità di dare più spazio, in fatto di ristabilimento dell'unità dei cristiani, alla riflessione sulla *persona* e l'azione dello Spirito Santo. A New Delhi si ha un allargamento, in senso trinitario, della base dottrinale fino allora solo cristologica (cioè del minimo da credere per appartenere al CEC), e si formula un concetto di comunità ecclesiale che dà rilievo anche allo Spirito Santo. Nella Dichiarazione sulla unità della Chiesa si afferma: «La Chiesa esiste nel tempo e nello spazio per la potenza dello Spirito Santo che suscita in essa tutti gli elementi costitutivi della sua unità, della sua testimonianza e del suo servizio. Egli è il dono del Padre nel nome di Gesù Cristo per edificare la Chiesa, per condurla alla libertà e alla comunione. Per poter realizzare una unità più piena di quella finora raggiunta, Noi dipendiamo totalmente da lui, dalla sua presenza e dalla sua direzione nella realizzazione di una unità più perfetta di quella che si manifesta attualmente».³³ Nella sua relazione: *La testimonianza e il servizio dell'ortodossia all'unica Chiesa indivisa*, N. Nissiotis a New Delhi sottolinea la funzione essenziale di unità, propria dello Spirito Santo.

Ad Uppsala viene accolto il primo «rapporto» ecumenico sullo Spirito Santo, intitolato: *Lo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa*. In tale rapporto, al n. 8, si presenta una specie di mappa della azione multiforme dello Spirito Santo nella storia della salvezza, in particolare nella Chiesa e mediante la Chiesa. In occasione dell'Assemblea di Uppsala, ancora, il metropolita Ignazio di Laodicea in uno splendido discorso su *Evento e rinnovamento* fra l'altro pronuncia le seguenti parole che ormai sono riportate in tante pubblicazioni sullo Spirito Santo: senza lo Spirito Santo «Dio è lontano, il Cristo resta nel passato, il Vangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organiz-

³³ *L'unità della Chiesa. Dichiarazione di Nuova Dehli*, in: *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Uppsala*, a cura di G. Bruni, Brescia, Morcelliana, 1970, 199.

zazione, l'autorità dominio, la missione propaganda, il culto una semplice evocazione e la condotta cristiana una morale da schiavi. Ma, in lui, e in una sinergia indissociabile, il cosmo viene sollevato e geme nel travaglio della generazione del Regno, l'uomo è in lotta contro la 'carne', il Cristo risuscitato è vicino a noi, il Vangelo diventa potenza di vita, la Chiesa significa comunione trinitaria, l'autorità diventa un servizio liberatore, la missione è una Pentecoste, la liturgia un memoriale, l'agire umano viene deificato».³⁴

A Nairobi, nel rapporto di sezione «*Confessare Cristo oggi*» si è detto: «Coloro che prendono parte alla vita di Cristo e lo confessano come Signore e Salvatore, Liberatore e Unificatore, sono uniti in una comunità il cui autore e sostegno è lo Spirito Santo. Questa comunione dello Spirito trova il suo scopo primo e fine ultimo nella celebrazione della Eucaristia e nella glorificazione del Dio uno e trino. La dossologia è la suprema confessione, quella che trascende tutte le nostre divisioni».³⁵ L'ultima Conferenza mondiale del CEC, avvenuta a Canberra (Australia) ha avuto come argomento proprio lo Spirito Santo. Il titolo dell'incontro ecumenico è stato: «*Vieni, Spirito Santo; rinnova l'intero creato*». I titoli delle quattro sezioni erano: «*Spirito, fonte di vita, custodisci il creato*» (= teologia); «*Spirito di verità, liberaci*» (= etica); «*Spirito di unità, riconcilia il tuo popolo*» (= ecumenismo); «*Spirito Santo, trasformaci e santificaci*» (= spiritualità). Come si vede, il nostro argomento è stato trattato nella terza sezione. Non troviamo cose nuove. Aggiungiamo, anzi, che l'importanza di Canberra, *relativamente a Spirito Santo e unità delle Chiese*, a nostro parere va forse individuata più nella decisione di dedicare un incontro mondiale alla considerazione dello Spirito Santo che non ai suoi reali contenuti teologici. Non va dimenticato, riguardo a ciò, che almeno per gli ortodossi che vi parteciparono, nell'insieme il contenuto apparve addirittura problematico.

Nel documento di Lima infine, che è il più importante di «*Fede e Costituzione*» e che riprende e sviluppa incontri della medesima commissione, avvenuti, a cominciare da Losanna (1927), lungo l'arco di più di cinquant'anni, si parla dello Spirito Santo in ciascuna delle tre sezioni del documento: precisamente, nel n. 5 di *Battesimo* (lo Spirito Santo come dono); nei nn. 14-18 di *Eucaristia* (l'Eucaristia come invocazione dello Spirito); nel n. 3 di *Ministeri* (l'aspetto pneumatologico di tutta la Chiesa).

Quanto ai *dialoghi ecumenici ufficiali*, quasi tutti i loro documenti di un certo rilievo hanno dato un po' di spazio anche allo Spirito Santo.³⁶ Ci si può chiedere, tuttavia, se non si poteva darne di più. Anche se rinviano a *forum*

³⁴ *Evento e rinnovamento*, in: *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Uppsala*, 257.

³⁵ K. RAISER, *Spirito Santo e riflessione ecumenica*, in: *Dizionario del movimento ecumenico*, 1033.

³⁶ Si veda intorno a ciò per es. la Nota di R. SGARBOSSA, *Lo Spirito Santo, protagonista dimenticato nei dialoghi ecumenici?*, in "Studi ecumenici" 15 (1997) 451-460.

particolari di riflessione teologica non ufficialmente sponsorizzati dalle Chiese, ci sembra bene menzionare qui gli apporti ecumenici circa lo Spirito Santo del dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti, del dialogo luterano-cattolico attivato nella Repubblica Federale Tedesca, del lavoro del Groupe des Dombes (Francia), e di incontri del Segretariato Attività Ecumeniche (= SAE) (Italia).

Non va infine dimenticato l'apporto di riflessione circa lo Spirito Santo offerto in pubblicazioni importanti di singoli *teologi*. Limitandoci alla letteratura piuttosto recente, fra gli orientali ricordiamo S.N. Bulgakov,³⁷ V. Lossky,³⁸ N. Nissiotis, J. Zizioulas, O. Clément, D. Staniloae, G. Khodr. Fra i protestanti vanno menzionati H. Berkhof, O.A. Dilschneider, G.W. Lampe, W. Pannenberg (in sezioni della sua *Teologia sistematica*), J. Moltmann,³⁹ P. Gisel, M. Welcher.

È presuntuoso offrire in poche righe una linea contenutistica dello sviluppo della recente riflessione di teologi sullo Spirito Santo. Schematicamente si può forse dire: i teologi ortodossi aprono con Bulgakov una pista, anche se per alcuni aspetti problematica, certo innovativa: si sforzano di superare la interpretazione ripetitiva rigida e tradizionale circa il *Filioque*; configurano sempre meglio, rispetto alla dottrina sulla vita intratrinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, l'azione trinitaria di salvezza del mondo, cioè la categoria «economia»; approfondiscono la tensione fra dottrina sul Cristo, dottrina sullo Spirito Santo e dottrina sulla Chiesa, dando rilievo al cristocentrismo (Staniloae) e riprendendo elementi del pensiero teologico di Bulgakov. In occidente, presso i teologi delle Chiese uscite dalla Riforma, vanno segnalate una riflessione su Cristo decisamente pneumatologica, un approccio alla dottrina sulla SS.ma Trinità che dà spazio anche alle attese sociali dell'uomo, uno sforzo per approfondire la distinzione del Figlio e dello Spirito Santo dal Padre, una decisa sottolineatura del rapporto fra lo Spirito Santo l'uomo e la creazione e una interpretazione, «concreta» e «plurale», della presenza ed azione dello Spirito nel cammino messianico di liberazione e salvezza dei popoli.

Questi sviluppi di riflessione teologica sullo Spirito Santo costituiscono un apporto significativo. Essi fanno pensare che i testi biblici sullo Spirito Santo possiedano dei contenuti ed abbiano una ricchezza non ancora del tutto esplicitata. Ci pare inoltre che presso gli orientali, presso gli occidentali cattolici e presso i protestanti, ci sia una attenzione diversa, uno sviluppo ed

³⁷ Morto a Parigi nel 1944. Sua opera fondamentale *Il Paraclito*, Bologna, Dehoniane, 1987; ediz. originale russa 1936.

³⁸ Decisiva è la sua opera: *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Parigi, 1994.

³⁹ *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1976; *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia, Queriniana, 1983.

un modo differenti nel formulare l'intelligenza della fede sullo Spirito Santo. Non è chi non veda la differenza di accentuazione di aspetti nell'agire dello Spirito Santo ad es. nell'opera di Y. Congar che legge i testi biblici secondo una certa metafisica occidentale; nell'opera di J. Moltmann che, staccandosi dalla interpretazione tradizionale occidentale, in continuità piuttosto con percorsi teologici di M. Buber e di W. Pannenberg, accentua, dello Spirito Santo, la presenza efficace nella storia in vista della promozione della vita; in quella di J. Zizioulas attento al momento della «deificazione» e della dimensione eucaristica della comunione nello Spirito secondo una tensione escatologica.⁴⁰

Concludiamo questa sezione affermando che lo Spirito Santo è, al livello invisibile, il principio fondamentale del progresso dell'ecumenismo. Nota anzi W. Kasper: «Il movimento ecumenico è ai nostri giorni il segno più visibile dell'azione dello Spirito Santo».⁴¹ La prospettiva ecumenica perciò dovrà risultare, per i teologi, una valida occasione per un arricchimento vicendevole nella conoscenza dello Spirito.

4.2. Lo Spirito Santo e la Teologia delle religioni

Molti sono gli interrogativi che dal punto di vista teologico si possono porre in questo campo di riflessione. Non è nostro compito qui farne l'inventario. Ciò che ci interessa propriamente e *soprattutto* sono due problemi: 1) se lo Spirito Santo operi nelle religioni non cristiane; 2) se queste siano vie per la salvezza dell'uomo. Questi due problemi ne comportano certamente altri, come quello del valore del Cristianesimo (che non è riducibile a semplice «religione») e quello del rapporto fra la presenza e l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa di Cristo e nelle religioni non cristiane. Ai fini di precisare il nostro argomento, diciamo che ci occupiamo delle religioni in quanto *espressioni socioculturali* del cammino religioso della famiglia umana e non del cammino religioso delle singole persone; delle religioni in quanto vie e mediazioni per la salvezza definitiva e totale di coloro che vi appartengono. Si danno posizioni differenziate circa la Teologia delle religioni. C'è uno schema che ne distingue tre: quella ecclesio-centrica (superata), quella teologica (che a noi, almeno nella sua formula radicale, appare insostenibile) e quella cristo-centrica (che, correttamente intesa, condividiamo). Notiamo che il nostro discorso su Spirito Santo e religioni si muove all'interno del quadro

⁴⁰ Si vedano intorno a questa pagina di storia della teologia per es. i seguenti due volumi piuttosto complementari: B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Brescia, Morcelliana, 1996; Associazione Teologica Italiana, *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia-Teologia-Movimenti*, a cura di G. Colzani, Padova, Messaggero, 1997.

⁴¹ *La successione apostolica nel ministero episcopale come problema ecumenico*, in "Salesianum" 59 (1997) 397.

teologico trinitario cristologico ed ecclesiologico; che si dà un unico piano di salvezza, e che pertanto la salvezza definitiva è unica ed universale; e che pure la mediazione salvifica di Cristo è unica ed universale. Ciò posto, affermiamo che lo Spirito Santo è presente anche presso le religioni non cristiane e nelle altre autentiche forme della storia umana, e che queste religioni sono vie alla salvezza: ciò, però, non in modo parallelo e tanto meno alternativo alla mediazione salvifica di Cristo, e ontologicamente in rapporto alla Chiesa sacramento universale di salvezza. Ci spieghiamo sinteticamente.

Primo, esiste una presenza ed una azione salvifica universale dello Spirito Santo. Essa appare nella azione creatrice di Dio: per la presenza dello Spirito, l'uomo creato a immagine e a somiglianza di Dio è amico di Dio.⁴² La distanza da Dio operata dal rifiuto del progetto di Dio è stata come annullata gradualmente dalle alleanze successive di Dio con l'uomo: l'alleanza nuova, a differenza di quella della «lettera» dell'Antico Testamento, è stata una alleanza dello Spirito, non esteriore ma interiore all'uomo e con decise prospettive messianiche, escatologiche e universali.

Secondo, quest'azione salvifica universale dello Spirito si concentra, come «unzione», nel Cristo. C'è una connessione essenziale tra Spirito Santo e Cristo. Questa connessione più precisamente non riguarda il solo Cristo Capo, ma il Cristo totale: dunque, Cristo e le membra di Cristo, i cristiani; anzi, Cristo e ogni uomo.

Terzo, volendo precisare il rapporto dello Spirito con la Chiesa, bisogna dire che la Chiesa risulta il luogo *privilegiato* dell'azione salvifica dello Spirito; ciò dunque non esclude, anzi importa che lo Spirito possa operare in un certo modo anche fuori dei confini visibili della Chiesa.

Quarto, se è il Cristo glorioso che invia lo Spirito *dal Padre*, è lo Spirito che conduce a Gesù e in lui al Padre. Se Cristo è la via al Padre, lo Spirito Santo guida lungo la via che conduce al Padre. Ciò secondo vie che sono note solo a Dio. Tali vie possono essere anche delle strutture sociali. Riportiamo il seguente importante testo: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talora si ipotizza esserci, tra Cristo e il *Logos*. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e *nella storia dei popoli, nelle culture e religioni* (corrispondente nostro), assume un valore di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo».

Quinto, ci si può chiedere quale sia il ruolo della Chiesa al livello sacramentale rispetto a queste vie che per la forza dello Spirito possono condurre a Dio. Si tratta di una questione importante e impegnativa. Due punti da tenere presente nella risposta sono: la Chiesa è per volontà di Cristo sacramento, cioè segno e strumento universale di salvezza; per la salvezza sono assolu-

⁴² Cfr. *DeV* nn. 12 e 34.

tamente necessari, per tutti gli uomini, compresi dunque i cristiani, la fede e l'amore. Ciò detto, è necessario distinguere due testi del Concilio Vaticano II che a nostro parere sono da trattare in modo complementare: uno si trova nel n. 16 della *LG*; l'altro nel n. 22 della *GS*.

Anzitutto, il par. 16 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *LG*. In questo testo si parla di «quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo e in vari modi sono ordinati al Popolo di Dio»: ciò che evidentemente include la chiamata alla Chiesa. Il Concilio distingue quattro gruppi: primo, gli Ebrei; secondo, i Musulmani; terzo, le persone che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la Chiesa e si sforzano di fare la volontà di Dio conosciuta attraverso la coscienza: anche essi possono salvarsi; quarto, coloro che non conoscono ancora Dio. Riguardo a quest'ultimo gruppo recita esattamente il testo: «Né la Divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita». Il testo aggiunge però che, dato che c'è anche il male e l'errore, la Chiesa deve essere missionaria. Si notino: la prospettiva positiva del Concilio circa la salvezza, la necessità della grazia di Dio, il significato di preparazione al Vangelo (al Cristo, pertanto alla Chiesa) di tutto ciò che di buono e di vero si dà preso queste persone, la necessità della missione. Nessun dubbio che in tutto ciò sia presente ed operante lo Spirito Santo. Questi è il primo evangelizzatore.

Nel n. 22 della Costituzione pastorale *GS* si legge: «Il cristiano certamente è assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il male attraverso molte tribolazioni, e di subire la morte; ma associato al mistero pasquale, come si assimila alla morte di Cristo, così anche andrà incontro alla risurrezione confortato dalla speranza. E ciò non vale solo per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che *lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale*». In questo testo sembra esserci un approfondimento teologico delle affermazioni presenti nel n. 16 di *LG*. Si parla, infatti, della associazione di tutti gli uomini al mistero pasquale di Cristo. Non si esclude certo la Chiesa, ma senz'altro si approfondisce la riflessione circa gli aspetti cristologico e pneumatologico della salvezza. Si distinguono, da una parte, il piano universale di salvezza del Padre, la mediazione salvifica universale del Cristo e dello Spirito Santo, dall'altra, i mezzi con cui si realizza tutto ciò nella storia effettiva dell'uomo. Il mezzo storico ordinario è la Chiesa nella sua struttura visibile e invisibile; il mezzo straordinario è noto solo a Dio. Questa interpretazione da parte della *GS* è nella linea della tradizione teolo-

gica secondo la quale i non-cristiani giustificati, benché non appartenenti alla Chiesa visibile, sono «inclusi» nella Chiesa «Corpo mistico di Cristo», nella Chiesa come «comunità spirituale», nella cosiddetta «*Ecclesia ab Abel*» («*La Chiesa fin da Abele*»), nella Chiesa universale che si realizzerà nella Casa del Padre.

Proprio queste ultime espressioni come «Chiesa invisibile», «Chiesa ab Abel» ci danno l'occasione per porre nuovamente l'attenzione sul fatto che neppure nella formula di non-cristiani che si salvano perché «associati» al mistero pasquale di Cristo si cade fuori dalla Chiesa. Si parla sempre di Chiesa; si tratta sempre di una salvezza che, come dice rapporto al Cristo ed al suo Spirito, dice rapporto anche alla Chiesa sacramento universale di salvezza: per l'unità del mistero Cristo-Chiesa, non si dà salvezza cristiana che non sia anche salvezza ecclesiale. Se è vero che si può distinguere fra azione dello Spirito Santo nella Chiesa e fuori dei confini visibili della Chiesa, è anche vero che nell'uno e nell'altro caso si tratta sempre dell'unico Spirito di Cristo, e che l'azione fuori dei confini visibili della Chiesa dice rapporto all'azione dello Spirito entro i confini visibili della Chiesa. Come c'è un solo piano di salvezza, un solo Cristo, un solo Spirito di Cristo, così si dà, al livello invisibile, una sola Chiesa dei salvati. La salvezza dell'uomo può avvenire senza i mezzi salvifici visibili della Chiesa (cioè senza aver ascoltato di fatto la Parola di Dio, senza aver ricevuto di fatto per es. il battesimo, senza la guida concreta del ministero episcopale); non può avvenire senza alcun legame ontologico con la Chiesa, in Cristo e per la potenza dello Spirito Santo sacramento universale di salvezza. Giustamente si legge nel n. 72 del documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni*: «Quando i non cristiani, giustificati mediante la grazia di Dio, sono associati al mistero pasquale di Cristo, lo sono pure al mistero del suo corpo, che è la Chiesa. Il mistero della Chiesa di Cristo è una realtà dinamica nello Spirito Santo. Anche se a questa unione spirituale manca l'espressione visibile dell'appartenenza alla Chiesa, i non cristiani giustificati sono inclusi nella Chiesa "corpo mistico di Cristo" e "comunità spirituale"».

Sesto, applicazione di questo discorso è quanto segue: in base ai nn. 8, 28, 29, 55 e 56 della Lettera enciclica *Redemptoris missio* non si può escludere che le religioni non cristiane in quanto tali possano essere mezzi e vie di salvezza. In questi paragrafi infatti si parla, oltre che di una presenza ed azione particolare dello Spirito nella Chiesa, anche di una presenza ed azione generale dello Spirito che riguarda la società, la storia, le culture e le religioni. Se si danno una presenza ed una azione, si dà pure una salvezza. Le religioni non cristiane mediante i loro linguaggi simbolici, la preghiera, i riti, l'attenzione ai poveri, aiutano, sempre in dipendenza da Cristo, per l'opera dello Spirito Santo e in rapporto alla Chiesa, a conseguire la salvezza. La facilitano e la operano al livello visibile di mezzi, non alternativi al Cristo ed alla sua Chiesa. Essi facilitano, mediante la grazia di Dio, l'adesione degli uomini al

Cristo tramite la fede. Ciò attraverso vie conosciute solo da Dio, sulla base dell'amore di Dio e del prossimo.

Si comprende così anche il discorso, secondo la visione cattolica, circa il dialogo interreligioso. Questo è necessario: lo esige il fatto del pluralismo religioso. Lo vuole la metodica attuale della missione della Chiesa. Lo sollecita il valore della autentica ricerca di Dio da parte dell'uomo. Lo impone la fede nell'unico Dio e nell'unico suo piano di salvezza. Soprattutto, stando al nostro tema, lo sollecita la consapevolezza della presenza dello Spirito nelle religioni non cristiane. Mediante lo stesso Spirito si realizza lo scopo proprio del dialogo interreligioso, secondo le *indicazioni di base* per es. del n. 5 della Dichiarazione conciliare «*Nostra aetate*» («*Nel nostro tempo*») (28 ottobre 1965): pregare/invocare, ciascuno secondo la propria religione/fede, per la promozione della dignità dell'uomo, della pace, della giustizia, della solidarietà e collaborazione fra i popoli e del rispetto del cosmo. E questo, contro ogni forma di razzismo, intolleranza e violenza, di consumismo e materialismo, di egoismo di individui e di gruppi, al fine di costruire una città terrena più vivibile per l'uomo e più aperta ai valori di Dio.

Tutto ciò comporta che la Chiesa in quanto sacramento universale di salvezza sia realmente una *Chiesa missionaria*. Fa parte veramente della Chiesa sacramento di salvezza che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, o nei riti e culture propri dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato. Comporta pure una visione cristiana dinamica e responsabile circa la propria salvezza.

Lo Spirito dei Figli di Dio Padre è:

- lo Spirito dell'amore per la vita;
- lo Spirito dell'accoglienza della Croce di Cristo;
- lo Spirito della conversione e della gioia nel Risorto;
- lo Spirito del silenzio e dell'ascolto;
- lo Spirito della libertà e della fraternità;
- lo Spirito della unità e della comunione;
- lo Spirito della profezia e della pazienza;
- lo Spirito dell'attenzione alla ferialità della santità;
- lo Spirito del rispetto e della responsabilità verso tutto il creato;
- lo Spirito della preghiera per il compimento del Regno.

DISCERNERE LA PRESENZA DELLO SPIRITO. PROPOSTA DI UNA CRITERIOLOGIA

Gianni COLZANI

Il titolo merita una precisazione. La merita perché riconoscere la presenza dello Spirito non è una cosa semplice; per definizione lo Spirito è *ruah*, vento inafferrabile, così che ogni pretesa di rinchiuderlo entro precisi criteri corre il rischio di strumentalizzarlo in vista di sistemi che di spirituale hanno poco o niente. Il vangelo stesso ricorda che *il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va* (Gv 3,8). Queste e altre simili osservazioni non dovrebbero, però, portarci a concludere troppo alla svelta che dello Spirito non possiamo sapere nulla; quello che vogliono affermare è la libertà dello Spirito e non, propriamente, la nostra ignoranza: intesa positivamente e non solo formalmente, la libertà dello Spirito è l'intensità personale con cui lo Spirito ci mette a conoscenza di quell'evento-Gesù da cui è profondamente marcato. Rimane comunque fermo che dovremo evitare il pericolo di strumentalizzarlo, di metterlo al servizio delle nostre istituzioni, di renderlo funzionale alle nostre conoscenze.

A questo scopo vorrei richiamare la multiformità del linguaggio e delle esperienze a cui le Scritture fanno riferimento quando parlano della manifestazione e della adesione allo Spirito. Da una parte tratteggiano il cammino di fede del discepolo come un cammino contraddistinto da «segni» che la fede sa riconoscere e valorizzare, dall'altra presentano il cammino ecclesiale come un cammino che deve esaminare ogni cosa per ritenere solo ciò che è buono e, da ultimo, insistono molto sulla necessità dell'ascolto e della conversione. Questi differenti orizzonti semantici meritano una veloce analisi per illuminare integralmente l'orizzonte di questa ricerca.

Innanzitutto vi sono i «segni» che, secondo l'evangelista Giovanni, connotano il cammino del discepolo.¹ Il termine ritorna ben 17 volte nel quarto vangelo dove indica dei fatti che hanno il valore di una parola di rivelazione. I «segni» non sono simboli che nascondono un messaggio profondo, acces-

¹ R. SCHNACKENBURG, *I «segni» giovannei*, in: ID., *Il vangelo di Giovanni*. I, Brescia, Paideia, 1973, 476-493.

sibile solo ad alcune élites, ma sono avvenimenti che orientano lo sguardo e rivelano la gloria di Gesù, gloria già attuale nella sua *kénosis* terrena. Sono perciò colti fino in fondo solo da colui che crede. La nozione di «segno» ha poi trovato uno sviluppo particolare nei tempi moderni che, a partire da Mt 16,1-4, ha elaborato la nozione di «segni dei tempi».² Il dibattito ha illustrato il carattere cristologico del testo biblico ed il rischio di una indebita assolutizzazione della storia; per questo il Concilio – *Gaudium et Spes* 4,1; 11,1; 44,2; *Presbyterorum Ordinis* 9,2; *Unitatis Redintegratio* 4,1; *Apostolicam Actuositatem* 14,3 – ha calibrato con attenzione le espressioni fino ad insegnare che è *dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta.*³

Bisogna poi richiamare il verbo «discernere»; il discernimento nasce dalla complessità della vita cristiana e rappresenta una particolare modalità di ricerca della sua autenticità che, attraverso una concentrazione dell'attenzione, mira a favorire un più consapevole impegno per Dio. Si tratta di *discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto* (Rm 12,2). Questo discernimento comporta tanto un momento attivo quanto un momento passivo: si tratta di cercare ed esaminare e si tratta di lasciarsi guidare dalla volontà così recuperata. Il nostro tema ci invita a fermare l'attenzione sul momento attivo e sugli eventuali criteri che lo orientano. Stando alle Scritture, però, è per lo più Dio ad esaminare ed a mettere alla prova i nostri cuori (1Ts 2,4; 2Cor 10,18): il senso della affermazione è quello di sottrarre l'agire cristiano ad ogni arbitrio soggettivo per sottoporlo, invece, all'esame del volere di Dio. Per questo il discernimento ha un carattere tanto escatologico (*Fil* 1,10) quanto etico (*Ef* 5,10-12). Oltre che opera di Dio, il discernimento è dimensione fondamentale di ogni vita cristiana⁴ ed ecclesiale: *non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono* (1Ts 5,10-12). Questa ampia dottrina ha trovato eco in una tradizione spirituale che ha sviluppato il «discernimento degli spiriti» attraverso le contrapposte esperienze della consolazione e della desolazione.⁵ Purtroppo la teologia ha ridotto di molto queste prospettive e collocando in ecclesiologia il «discernimento degli spiriti» ha lasciato l'impressione che l'intento perseguito fosse quello del controllo degli spirituali, quello della lo-

² C. BOFF, *Segni dei tempi*, Roma, Borla, 1983.

³ GS 44, 2.

⁴ *Esaminate voi stessi, mettetevi alla prova* (2Cor 13,5).

⁵ Al riguardo sono fondamentali le pagine stese da Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali*: S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di G.F. ROOTHAAN - A. DIONISI, Milano/Brescia, Ancora/Cenacolo, 1967, 286-294. Vi si ispira il lavoro di S. FAUSTI, *Occasione o tentazione? Arte di discernere e decidere*, Milano, Ancora, 1997.

ro riconduzione nell'alveo istituzionale. Aprirsi al soffio dello Spirito significa oggi un pressante invito alla conversione: alla inerzia della autoconservazione deve subentrare la docilità alle energie che lo Spirito semina nei cuori delle persone.

Le Scritture insistono infine sulla necessità dell'ascolto. In effetti il credente è l'uomo dell'ascolto per eccellenza dato che la rivelazione di Cristo è strettamente connessa all'ascolto (*Mc* 9,7) e che la stessa fede *dipende dall'ascolto*;⁶ certo vi è ascolto e ascolto e non a caso *Mt* 13,18-23 descrive quattro diverse modalità di ascolto. L'ascolto contraddistingue anche l'atteggiamento della chiesa: per ben sette volte il testo dell'Apocalisse ricorda il suo monito: *chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese* (*Ap* 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.). Queste parole sono una esortazione sul modello vetero-testamentario: mentre chiama a conversione, promette benedizioni a chi ascolta e obbedisce alla Parola. L'ascolto dovuto alla Parola è un ascolto del tutto particolare: lungi dal ridursi a fatto intellettuale o passivo, impegna profondamente la persona (*Es* 24,7; *Mt* 7,24-27). Il cuore è il luogo dell'ascolto: legata al cuore, la Parola va ascoltata e custodita, va interiorizzata fino a produrre il suo compimento. Ora lo Spirito che dobbiamo ascoltare è lo Spirito profetico, è lo Spirito che opera nei credenti e nella chiesa: questo ascolto, mirato a stabilire una sintonia di mente e di cuore, è il vero contenuto di ogni discernimento spirituale. Per questo, per mantenere una certa coerenza a tutto il discorso, cercherò innanzitutto di precisare questo ascolto/discernimento per passare poi ad indicare vuoi i criteri di questo comportamento vuoi il suo risultato.

1. L'ascolto/discernimento dello Spirito

La spiritualità dell'ascolto che emerge dal mondo biblico è una spiritualità lontana dall'uomo odierno. Più volte si è denunciata l'odierna incapacità ad ascoltare: l'uomo d'oggi – si è osservato – è una appendice del rumore. Certo vi è qui più di una ragione: il venir meno del silenzio ha atrofizzato la capacità di ascoltare. L'uomo d'oggi è un professionista della parola, ma è un analfabeta dell'ascolto.⁷

Dietro a tutto questo sta un impressionante sbilanciamento dei rapporti sociali: sta il primato dell'«io», sta il primato del soggetto e l'incapacità di apertura all'altro. La cultura dominante il nostro mondo, proprio perché è

⁶ *Rm* 10,17. La traduzione CEI dice: *la fede dipende dalla predicazione*; ma è una traduzione non letterale, volta a rendere il significato del testo greco che ha, invece, *ascolto*.

⁷ M. BALDINI (Ed.), *Le dimensioni del silenzio*, Roma, Città Nuova, 1988; M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Milano, Ed. di Comunità, 1951; M. BALDINI (Ed.), *Educare all'ascolto*, Brescia, La Scuola, 1988; G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Milano, Jaca Book, 1985.

chiusa sull'«io», è cultura incapace di ascolto: *se fossimo artigiani dell'ascolto anziché maestri del dire, potremmo forse promuovere una diversa convivenza degli umani*.⁸ Per questo solo una profonda modificazione del modo di essere e di pensare può restituirci all'ascolto. Uscire dalla solitudine solipsistica e ritrovare una autentica capacità comunicativa significa spingersi fino a quella esperienza originaria in cui l'«io» non solo è, ma è in relazione. *Chi mi suggerisce una risposta tale che mi impedisca di stare in ascolto, è per me un impedimento chiunque egli sia*.⁹ Le affermazioni di E. Lévinas sulla sottile violenza insita in ogni comunicazione, in ogni prendersi cura dell'altro,¹⁰ non fanno che rinforzare maggiormente la riscoperta della alterità oggi in atto. Da qui la convinzione che la comunicazione implica anche un decentramento affettivo: l'accoglienza dell'altro non è mai solo intellettuale, ma investe pure la sfera affettiva, dato che è un accettare anche emotivamente *che l'altro sia diverso da me, agisca e pensi in conformità a principi diversi dai miei*.¹¹ Posto in un quadro religioso, l'ascolto è la scoperta di essere accolti e amati da Dio: la rottura della solitudine lascia spazio alla sorpresa di chi si sa raggiunto da un atto gratuito, di chi si sente amato.

Per questo l'ascolto è il modo umano di stare in questo incontro: è incontro e dimora nel mistero altrimenti insondabile di Dio, è attenzione alla propria interezza e impegno per riunificare attorno ad essa la propria coscienza, è ascesi e sforzo per superare ogni ripiegamento egoistico. Sintesi dell'atteggiamento umano davanti a Dio, l'ascolto è fede: è cioè un atteggiamento sintetico dove la docilità del cuore (1Sam 3,1-10) si unisce all'impegno perenne di conversione (Dt 6,4-12), dove l'adesione sincera della vita (Lc 1,38) ha la meglio sulla sempre possibile chiusura del cuore (Lv 26,14). Orbene il punto decisivo per noi è lo stretto rapporto che esiste tra lo Spirito e l'ascolto: il testo di At 10,44 riprende la narrazione della Pentecoste riassumendo però nell'ascolto della Parola le condizioni umane richiamate in At 1,14; 2,1. La cosa non dovrebbe stupirci più di tanto: proprio i particolari caratteri dell'ascolto esigono che l'ascoltatore *sia da Dio* (Gv 8,47), altrimenti *la Parola non trova posto in lui* (Gv 8,37). È quanto Gesù denuncia quando parla di coloro che, *pur udendo, non odono e non comprendono* (Mt 13,13-16). Lo Spirito è quindi il principio dell'ascolto/discernimento: lo è perché solo lo Spirito proporziona la persona umana alle cose divine. Certo tra Dio e l'uomo permane una insuperabile distanza: *i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie, oracolo del Signore. Quanto il cielo*

⁸ CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, 84.

⁹ M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano, Ed. di Comunità, 1959, 187.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.

¹¹ M. MIZZAU, *Prospettive della comunicazione interpersonale*, Bologna, Il Mulino, 1974, 76.

sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre, i miei pensieri sovrastano i vostri (Is 55,8-9). Ciononostante la attiva presenza dello Spirito ci rende possibile, per grazia, entrare nel mondo di Dio: queste cose, infatti, a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. (...) I segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo Spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali (1Cor 2,10-13).

Legato allo Spirito, l'ascolto/discernimento assume caratteri del tutto particolari. Innanzitutto si tratta di un ascolto/discernimento universale, possibile a tutti e non solo ad alcuni carismatici. È quanto afferma il bel testo di *Gl 3,1-5* di cui riporto qui solo i primi versetti: *io effonderò il mio Spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni effonderò il mio Spirito.* Il testo promette lo Spirito «sopra ogni uomo»; lungi dall'essere una affermazione generica, la promessa assume forme concrete dove i deboli ed i privi di speranza sono i destinatari della nuova vita che Dio dona: le differenze sociali e quelle di natura, passibili di stravolgimento, saranno definitivamente sottomesse alla misericordia ed alla giustizia divina, saranno il luogo del suo operare. In realtà le differenti esperienze rinforzeranno la comune certezza di un Dio salvatore mentre il dono divino incontrerà la ricerca dell'uomo che gli si rivolge nella preghiera e nella lode. Aperto a tutti, il dono dello Spirito fa di tuttata la chiesa un popolo profetico: è quanto ricorda il Concilio. *L'universalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo (...). Infatti, per quel senso della fede che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, quale è in realtà, la parola di Dio, aderisce indefettibilmente alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi, con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita.*¹²

Oltre che universale, l'ascolto/discernimento è esistenzialmente impegnativo: implica, infatti, una grande libertà interiore ed una *parrhesía*, una franchezza capace di resistere alle pressioni del potere e della società. Il grande capitolo di *1Re 22* lo chiarirà attraverso il contrasto tra Michea ed i quattrocento profeti di corte di Acab, re di Israele. Il profeta rende questa differenza in forma di visione: *io ho visto il Signore seduto sul trono; tutto l'esercito del cielo gli stava intorno, a destra e a sinistra. Il Signore ha domandato: Chi*

¹² LG 12.

ingannerà Acab perché muova contro Ramot di Galaad e vi perisca? Chi ha risposto in un modo e chi in un altro. Si è fatto avanti uno spirito che – postosi davanti al Signore – ha detto: Lo ingannerò io. Il Signore gli ha domandato: Come? Ha risposto: Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti. Quegli ha detto: Lo ingannerai senz'altro; ci riuscirai; va' e fa' così. Ecco, dunque, il Signore ha posto uno spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi tuoi profeti. La fedeltà allo Spirito, secondo questo testo, esige il non adeguarsi automaticamente al consenso degli esperti o alle convinzioni correnti: bisogna avere il coraggio di confrontare ogni opinione con la Parola di Dio. Il Nuovo Testamento svilupperà questi pensieri presentandoli all'origine di una complessa scelta tra Dio e il mondo, tra lo spirito e la carne. Non confondere la verità con il consenso implica il non ricercare a tutti i costi l'approvazione altrui, implica il mantenere una libertà di cuore che non cerca, ma nemmeno teme, l'isolamento sospettoso e lo scontro di opinioni.

Questo non significa essere liberi da ogni legame, ma vuol dire che il primo legame è con la verità di Dio e quella comunità, ventura, che saprà riconoscerla e praticarla. In questa direzione si dovrebbe pure ricordare le precise responsabilità che ci sono nel determinare l'opinione pubblica: più che di menzogna, forse, si può parlare di mancanza di senso critico e di povertà culturale nell'atteggiamento servile e approfittatore con cui troppi operatori di comunicazione sociale si accodano alla opinione prevalente. In troppi è venuta meno la *parrhesía* (At 4,13), in troppi è venuto meno il coraggio di smascherare la menzogna, di non adeguarsi alle pressioni dei potenti o dell'opinione pubblica. La consapevolezza della differenza tra lo Spirito di Dio e lo spirito del mondo implica la consapevolezza che l'ascolto/discernimento coinvolge la propria vita ed il proprio destino: è impegnativo sotto il profilo esistenziale.

2. I criteri dell'ascolto/discernimento

I criteri dell'ascolto/discernimento intendono controllare e verificare il passaggio dalla verità enunciata alla sua attuazione pratica: si tratta di far sì che il vissuto sia realmente corrispondente alla obiettività della fede. Nel passato questo passaggio dalla verità al vissuto non era mai stato approfondito: una volta fondata la moralità sulla legge divina, la coscienza aveva il compito, tutto sommato passivo, di recepire e di interiorizzare la norma. Il suo compito consisteva nell'applicare la norma alla situazione concreta, introducendovi quelle variabili che una situazione concreta porta sempre con sé. Ad imporre un cambiamento è stata la svolta moderna verso il soggetto. Questa ha introdotto il tema della autocoscienza, un tema che, pur avendo valenze gnoseologiche e metafisiche, ha pure aiutato a capire come non ci possa essere atto morale senza una previa autoconsapevolezza, senza un atto

di presa di coscienza di sé. La coscienza morale, cioè, comprende ed esige la autocoscienza; non c'è moralità là dove una persona non ha chiara coscienza di sé e, quindi, del rapporto tra ciò che fa e se stessa: di conseguenza le condizioni dell'autocoscienza sono entrate a determinare la moralità dell'atto. Vi è qui un nodo fondamentale ed, al riguardo, si può dire che una piena chiarificazione dei rapporti tra coscienza morale ed autocoscienza non è del tutto pacifica nemmeno oggi. Da una parte la autocoscienza va chiarita come coscienza aperta, comprendente un rimando oltre sé stessa, un rimando cioè ad un autotrascendimento e ad un valore ultimo in ordine al quale soltanto si comprende e si determina concretamente; per noi è il rimando all'ascolto dello Spirito ed al discernimento filiale della volontà del Padre. Dall'altra la autocoscienza vive questo rimando all'Assoluto solo in un contesto sociale, solo nel quadro di un «ethos» con il quale è in continua simbiosi o in continua dialettica. In questo contesto i criteri che cercherò di sviluppare delineano il concreto cammino del credente al seguito di Cristo, il concreto sorgere del vissuto di un discepolo.

Per sviluppare questa criteriologia mi atterrò ai principali modi di intendere lo Spirito e proverò a tradurli in criteri pratici, in grado di orientare la coscienza. Già il prof. Valentini ha enunciato un triplice modo di intendere l'azione dello Spirito: la ek-stasis, la kénosis e la pienezza/compimento; io mi rifarò alle molte immagini che le Scritture e la tradizione hanno sviluppato per parlare dello Spirito e proverò ad illustrarne le principali, quelle cioè che presentano lo Spirito come Spirito di vita, di verità e di amore. Il punto da cogliere sta nel fatto che, mentre lo Spirito pone liberamente sé stesso con la sua ricchezza personale e trinitaria, con lo stesso atto si espone alla relazione con il mondo e l'umanità. Poiché lo Spirito è presso di noi ciò che da sempre è presso il Padre e il Figlio, ci colloca nella densità delle relazioni trinitarie: Spirito dell'amore del Padre, inviato dal Figlio, lo Spirito ci introduce nella ricchezza dei misteri salvifici di Gesù e ci abilita alla vita filiale. In questo senso, e non solo in senso antropologico,¹³ parlerò dello Spirito di vita, di verità e di amore.

2.1. Primo criterio: dallo Spirito di vita all'amore per la vita

La nozione di «vita» è sicuramente una delle prime a caratterizzare l'opera dello Spirito. La dizione «spirito vivificante» compare in *1Cor* 15,45 dove designa la signoria del Risorto nella sua opera di trasformazione della

¹³ Lo Spirito di cui parliamo è una realtà divina: è lo Spirito del Dio di Gesù. Uno Spirito che sia costruzione della intelligenza e della progettualità umana non sarebbe che la punta più alta della incredulità; centro della confessione di fede, lo Spirito è invece il dono di quel Dio che ci afferra per realizzare in noi una personalità corrispondente alla situazione definitivamente stabilita con Gesù.

umanità; il concilio Costantinopolitano I, del 381, sarà il primo ad insegnare autorevolmente che lo Spirito è *Signore e dà vita, che procede dal Padre, che insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti*. Da quel momento il termine entrerà pacificamente nella tradizione ecclesiale e soprattutto la mistica ne farà grande uso. Ildegarda di Bingen, una grande mistica medioevale, così si esprime in uno dei suoi «Lieder»: *o fuoco dello Spirito Paraclito, o vita della vita di ogni creatura, tu sei santo plasmando la vita di quanto esiste*.

Nonostante questa insistenza, non è sempre chiaro quello che si intende quando si parla di Spirito datore di vita. Da una parte la tradizione platonico-cristiana – con Agostino in prima fila – ha messo l'accento sull'anima e sull'interiorità, a scapito evidente della dimensione sociale e concreta della vita; dall'altra il moderno vitalismo non solo ha insistito sulla vita naturale come fine, ma, separando la vita dall'intenzionalità cosciente, ha finito per esaltare una forza vitale cieca e per scadere in un salutismo avvilito. In questo modo l'amore per la vita rischia di perdersi nella contrapposizione tra una evasione interioristica ed una riduzione fisicista. In realtà l'amore per la vita e per le sue forme, oggi così diffuso, pone con forza l'interrogativo sulla stessa vita e su come la incontriamo. Affrontare in questo contesto il tema dello *Spirito vivificante* è misurarsi con uno dei problemi cruciali del nostro tempo.

La base del pensiero biblico sulla vita è la concezione semitica. Questa cultura ha una concezione globale della vita e la ritiene irriducibile al solo dato biologico: la vita è qualità, non solo quantità; la vita è gioia, amicizia, amore e calore oltre che salute e benessere. Proprio per questi aspetti, la vita svilupperà da subito un contenuto religioso: da una parte il Dio della vita è il custode ed il garante della vita dei suoi fedeli, dall'altra la vita è comunione con Dio. *Il mio bene è stare vicino a Dio (Sal 73,28)*. Non stupisce, di conseguenza, che Giovanni concluda semplicemente che la vita è vita eterna; è questa vita ad appartenere al Verbo e a rappresentare il destino ultimo degli uomini: *in Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini*.¹⁴ Del resto, lo stesso evangelista riassumerà tutta l'economia salvifica nella affermazione che Cristo è venuto perché gli uomini *abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv 10,10)*. Paolo, da parte sua, richiamerà il carattere drammatico della vita e lo farà utilizzando il conflitto tra spirito – che qui ha un valore antropologico – e carne: la carne di cui parla Paolo non è, però, il corpo ma è l'uomo

¹⁴ Gv 1,4. Vale la pena di richiamare, a conferma, lo splendido testo di Sap 11,24-12,1 che raccoglie il rapporto tra Dio e il mondo proprio attorno alla vita. *Tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita, perché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose.*

nella concretezza e nella totalità delle sue relazioni, è l'uomo come componente di questo mondo capace di opporsi a Dio.

Su questo sfondo di idee va pensato lo Spirito datore di vita. Da una parte la persona umana è opera di quello Spirito che la raggiunge così nella sua identità più profonda (*Gen 2,7*); dall'altra lo stesso mondo sta attorno alla azione dello Spirito. Descrivendo la creazione del mondo, infatti, *Gen 1,2* parla dello Spirito di Dio che *aleggiava sulle acque* utilizzando un termine ebraico che ritorna in *Dt 32,11* assimilando, però, l'agire dello Spirito a quello di un'aquila *che veglia la sua nidiata e vola sopra i suoi nati*. Il compito dello Spirito, che aleggia maternamente sulla creazione, è quindi tanto il creare quanto il prendersi cura della creazione; la padronanza dello Spirito sulla vita esige sia la recettività delle creature sia la loro vulnerabilità.¹⁵ Lo Spirito rimanda così alla dimensione comunionale e relazionale di una vita che, senza di lui, è vuota. *Solo un soffio è ogni uomo che vive, come ombra è l'uomo che passa; solo un soffio che si agita, accumula ricchezze e non sa chi le raccolga* (*Sal 39,6-7*).

Legato profondamente alla vita, non solo lo Spirito vivificante non spegne la gioia di vivere ma piuttosto la favorisce. Lo Spirito di vita si contrappone ad una esistenza dominata da quelle pulsioni di morte che non vanno indicate, agostinianamente, nei beni corporei e materiali ma, piuttosto, nella volontà moderna di assolutizzare l'individuo con la sua volontà di dominio sugli altri e di sfruttamento del mondo. La *hybris* e la *acedia* sono due, diversi risultati di quest'unico atteggiamento già ben noto alla tradizione: la prima sviluppa l'orgoglio di chi non pone limiti a sé, la seconda indica la apatia di chi si è rassegnato a soccombere. Probabilmente a queste situazioni esistenziali se ne possono aggiungere altre, dalla distruttività allo spreco, dalla indifferenza alla noia mortale. Nello Spirito, il Dio amante della vita si lega a ciò che è effimero e caduco, a ciò che è destinato alla morte; in questo senso il dono dello Spirito non è solo presenza di qualcosa di trascendente e di estraneo ma è fondamento di una esistenza autenticamente umana, rinnovata e libera: l'azione creatrice e salvifica di Dio, proprio là dove esige un abbandono fiducioso ed obbediente dell'uomo a Dio, genera profondità e responsabilità di vita.¹⁶

¹⁵ *Se toglie loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere* (*Sal 104,29*). Questa fragilità è continuamente ribadita nelle Scritture: *l'uomo breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta e avvizzisce* (*Gb 14,1-2*). *Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio nelle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera* (*Sap 2,2-3*).

¹⁶ Soprattutto la letteratura sapienziale descriverà l'orgoglio, la stoltezza, la rivolta dell'uomo che si separa da Dio e la sapienza umile e intelligente di chi si rivolge a lui. Se la *ruah* umana diventa impermeabilità al dialogo e orgoglio di autonomia, la vita umana termina nella stoltezza e nella menzogna; se, al contrario, l'uomo si fa disponibile al dialogo, attento al-

Per questo la fede nello Spirito della vita esige un *amore per la vita*: esige un rispetto ed un amore per la vita, un farle spazio ed un costruirla pazientemente, un servirla ed un viverla intensamente in tutta la sua ricchezza. L'amore per la vita restituisce la persona ad un contatto nativo e fecondo con il fondamento del proprio esistere. Scattano da qui delle conseguenze etiche, culturali e pratiche di assoluto rilievo: l'interiorità appare capace di restituire l'originaria relazione con Dio e la attenzione agli altri e al mondo si carica di solidarietà e di condivisione. Qualora poi, come nel nostro caso, la vita fosse aperta alle sue dinamiche soprannaturali, allora la cura per la vita si fonderebbe sul bisogno di silenzio e sulla necessità della preghiera, sulla meditazione e sulla forza dei sacramenti. Solo così, solo condividendo profondamente questa cultura della vita, ci si stacca decisamente da ogni cultura di morte e si rende effettiva testimonianza a quel Signore che ha vinto la morte.

2.2. Secondo criterio: dallo Spirito di verità alla passione per la verità

Il termine «Spirito di verità» è caro a Giovanni che lo usa più volte nei discorsi dell'ultima cena come, ad esempio, in *Gv* 14,16; 15,26; 16,13. Va detto subito che il campo della verità è un campo cruciale nell'incontro tra il pensiero credente e la libertà odierna. Più volte, in effetti, Giovanni Paolo II ha deplorato che *in alcune correnti del pensiero moderno si è giunti a esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori*;¹⁷ cercandone le ragioni, il pontefice ricorda che queste tendenze *si ritrovano nel fatto di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà dalla verità*.¹⁸ Giovanni Paolo II non manca di mettere continuamente in guardia da questo pericolo. *La libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità: in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e dei condizionamenti aperti od occulti. Il cristiano vive la libertà (cfr. Gv 8,31-32) e la serve proponendo continuamente, secondo la natura missionaria della sua vocazione, la verità che ha conosciuto. Nel dialogo con gli altri uomini egli, attento ad ogni frammento di verità che incontra nell'esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle Nazioni, non rinuncerà ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede ed il corretto esercizio della ragione*.¹⁹ La questione della verità è, quindi, assolutamente centrale e decisiva.

l'ascolto, pronto a lasciarsi trovare da Dio, non solo Dio lo sostiene nella sua debolezza ma, nella sua umanità, prende corpo la primizia del mondo voluto da Dio. Per questo il rinnovamento operato da Dio non è segnato da dualismo, non riguarda un preteso *spirito* indipendente dal corpo ma avvolge la totalità della esistenza umana: a tutto l'uomo ricorda che tutta la vita viene da lui e va vissuta per lui.

¹⁷ VS 32.

¹⁸ VS 34.

¹⁹ CA 46. Insieme a questi due documenti si può richiamare la seconda istruzione sulla

L'impegno cristiano per la verità dipende dalla maniera di intenderla e, per il mondo biblico a cui il credente si ispira, la verità ha caratteristiche particolari.²⁰ L'originalità della concezione biblica della verità rispetto a quella greca è stata ampiamente illustrata da H. von Soden²¹ ed è stata poi ribadita da W. Pannenberg. Indicando la verità come *emeth*, un termine che indica tanto la stabilità e la indistruttibilità di una cosa quanto la fedeltà di una persona, le Scritture la presentano come una realtà che non è data una volta per tutte ma che deve, piuttosto, dare continuamente prova di sé; in altre parole, la verità comprende la storia e rimanda ultimamente al libero comportamento di una persona che, proprio attraverso il suo agire, dimostra di meritare la fiducia di un'altra. *La verità* – scrive H. von Soden – *non è qualcosa che sta sotto o dietro le cose e potrebbe essere ritrovata penetrando nel loro intimo; la verità è invece qualcosa che risulterà in futuro*. Questa prospettiva è particolarmente adatta ad illuminare i rapporti tra Dio e l'uomo: Dio è la verità perché è la roccia su cui l'uomo può poggiarsi senza timore; *il contrario della verità* – afferma von Soden parlando della *emeth* biblica – *non è la menzogna ma la delusione*. Questa impostazione è del tutto diversa da quella greca. Per i greci *alétheia* è ciò che non si nasconde ma si mostra, è il far vedere le cose così come sono; nel quadro di una comunicazione, di conseguenza, la verità che non si nasconde deve tener lontano sia la menzogna sia l'apparenza. Rimangono così fissati – per i greci – i rispettivi compiti della ragione e della verità: la ragione deve penetrare la realtà e cercare l'essenza delle cose superando il loro opaco velo mentre la verità si presenta alla ragione proprio collegata a quella realtà che, mentre la offre, al tempo stesso la vela. La *alétheia* greca si svela alla conoscenza intellettuale; la *emeth* ebraica si manifesta solo nella fiducia di chi si affida a Dio.

teologia della liberazione, edita a cura della S. Congregazione per la dottrina della fede e totalmente dedicata alla libertà – *Libertatis Conscientia* – dove la verità è indicata come *la radice e la regola della libertà, il fondamento e la misura di ogni azione liberatrice* (n. 3).

²⁰ W. PANNENBERG, *Che cos'è la verità*, in: ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1975, 228-250; G. QUELL - G. KITTEL - R. BULTMANN, *Alétheia*, in: AA.VV., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. I, Brescia, Paideia, 1965, coll. 625-674; I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica e verità cristiana*, in: ID., *Gesù Verità*, Casale Monferrato, Marietti, 1973, 9-24; V. BORTOLIN (Ed.), *Simposio: Verità e fede*, «Studia Patavina» 41(1994) 1, 3-61; C. GRECO, *Rivelazione e verità*, «Filosofia e Teologia» 4 (1990) 3-12; H.U. VON BALTHASAR, *Verità e Vita*, in: ID., *Spiritus Creator. Saggi teologici*. III, Brescia, Morcelliana, 1972, 227-234; A. MILANO, *Alétheia. La «concentrazione cristologica» della verità*, «Filosofia e Teologia» 4 (1990) 13-45; C. GEFFRÉ, *Postface. La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in: AA.VV., *La théologie à l'épreuve de la vérité*. Travaux du C.E.R.I.T. dirigés par M. MICHEL, Paris, Cerf, 1984, 281-291; W. KASPER, *La Chiesa come luogo di verità*, in: ID., *Teologia e Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1989, 266-283; H. VOGEL, *Wann ist ein theologischer Satz wahr?*, «Kerygma und Dogma» 8 (1958) 176-190; M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, a cura di U. GALIMBERTI, Brescia, La Scuola, 1973; J.P. RESWEBER, *Déplacements récents de la problématique de la vérité et leurs incidences en théologie*, in: AA.VV., *La théologie à l'épreuve*, 121-141.

²¹ Il rimando è al discorso da lui tenuto, nel 1927, in occasione della sua nomina a rettore dell'università di Marburgo: *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*.

Su questo sfondo biblico, la concezione cristiana della rivelazione affermerà che Gesù stesso è la verità (*Gv* 14,6). I passi neotestamentari non lasciano dubbi al riguardo: in Gesù abbiamo contemplato la gloria divina, una gloria non informe ma piena di grazia e verità (*Gv* 1,14); la comunione con lui ci mantiene nella verità (*1Gv* 1,6; 2,4; 2,21; 3,18; 4,6; *2Gv* 1,1-4; *3Gv* 1,3-4) e ci restituisce a libertà (*Gv* 8,32). La stabile fedeltà del Dio vero acquista così un carattere assolutamente personale:²² è dimensione della alleanza pasquale, è qualifica di quel vangelo che è Gesù. In quanto libera autocomunicazione di Dio, in quanto inviato e rivelatore del Padre, Gesù dona la verità – cioè la stabile fedeltà dell'amore divino – mostrandola e costituendola dentro lo spazio umano: l'«in-sé» di Dio si attua come un «per noi» ed un «in mezzo a noi». La sua umana trasparenza all'amore fedele del Padre è tale che, in mezzo a noi, Gesù impersona la verità, esiste come verità; in forza di lui diventa possibile «fare la verità» (*2Cron* 31,20), «camminare nella verità» (*Sal* 26,3), essere «un uomo di verità» (*Es* 18,21; *Neb* 7,2). Gesù impersona la verità divina tanto in senso soggettivo quanto in senso oggettivo: in senso soggettivo perché è l'amore fedele e vivificante del Padre che esce dal nascondimento, si rivolge all'umanità ed in senso oggettivo perché, sempre in Gesù, la verità divina è proclamata e sostenuta davanti ad un mondo non ancora credente. Con Gesù-Verità l'amore fedele e potente di Dio è posto dentro la storia come libertà imprevedibile che non solo non nasconde ma addirittura rivela e comunica il senso ultimo di ogni cosa.

Ora il punto decisivo è che Gesù-Verità non è realmente comprensibile che nello Spirito di verità che Lui stesso ci dona; solo per mezzo dello Spirito di verità i credenti sono introdotti nella possibilità di vivere della verità stessa. Lo Spirito, infatti, ci mostra l'amore di Dio come il senso ultimo e definitivo della storia; anticipato in Gesù, nel quale assume la figura di un amore che si dona e che serve, il senso definitivo della vita è ripresentato dallo Spirito in modo perennemente fecondo. Là dove questa verità è colta come la «mia» verità, essa suscita la libera adesione di una libertà che la fa propria. Più grande della sua intelligente comprensione, questa libera adesione non la esclude ma la coglie come la base di una decisione pratica che impegna la vita.

Sta qui il secondo criterio per l'ascolto/discernimento dello Spirito: la *passione per la verità*. Lo Spirito di verità esige di tradursi in una ricerca indefessa della verità, in un dialogo paziente che non minimizza nulla; occorre confrontarsi con la ragione e con il sentimento, con il successo e con i dolori, con le scelte personali e con quelle ereditate senza riduzionismi ingenui. Occorre rigore intellettuale e radicalità per smascherare gli idoli e non accontentarsi di atteggiamenti di comodo; occorre libertà e serietà per aderire

²² I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*; ID., *La vérité dans Saint Jean*, Rome, Biblical Institute Press, 1977.

al proprio fondamento e cogliere in Dio la propria verità; occorre sincerità e franchezza per saper riconoscere ogni germe di verità, dovunque sia. Occorre, in una parola, una ferma scelta di campo contro la menzogna.

2.3. Terzo criterio: dallo Spirito di amore al coraggio della dedizione

Lo Spirito è Spirito di amore. Il passo che, nelle Scritture, lo indica forse con più chiarezza è *Gv* 19,30; mentre i sinottici parlano della morte di Gesù dicendo semplicemente che «apéthanen», che morì, Giovanni usa un linguaggio più elaborato e dice che Gesù «parédoken tó pnéuma», che consegnò lo spirito. Anche se non vi è un accordo universale, non pare del tutto fuori luogo intendere questo linguaggio come se la morte di Gesù inaugurasse il tempo dello Spirito; la morte di Gesù è infatti il dono di quell'amore del Padre che abbandona e del Figlio che si consegna che proprio nello Spirito trova la sua espressione personale. La tradizione agostiniana ribadirà con forza questa identificazione dello Spirito con l'amore trinitario: lo Spirito è lo Spirito dell'amore del Padre e del Figlio, è il loro mutuo bacio, è la loro vita donata all'umanità. Nella sua enciclica sullo Spirito Santo, Giovanni Paolo II ribadirà questi concetti: *si può dire che nello Spirito santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito santo Dio «esiste» a modo di dono. È lo Spirito santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere-amore. È persona-amore. È Persona-dono.*²³

Legando l'amore alla vita trinitaria ed alla sua rivelazione storico-salvifica, questa prospettiva ne mette a fuoco l'originalità: Nygren²⁴ l'ha raccolta attorno al tema dell'agape. L'agape è l'amore con cui Dio ama ciò che è lontano da ogni bontà e da ogni bellezza: *a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto, forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi.*²⁵ Originario e immotivato vincolo d'amore, l'agape può rivolgersi al giusto e al peccatore perché è creatrice di valori in sé stessa. Bernardo sintetizzerà questi pensieri osservando che Dio non ama ciò che è amabile ma rende amabile ciò che ama. Agostino integrerà in questo amore anche le dinamiche umane. Partendo dal fatto semplice che Dio ha il suo bene in sé stesso mentre l'uomo, proprio per la sua creaturalità, deve cercarlo fuori di sé, Agostino valorizzerà i desideri ed i movimenti del cuore umano cercando, però, di orientarli a Dio, unico e

²³ *DeV* 10.

²⁴ A. NYGREN, *Eros e agape*, Bologna, Il Mulino, 1971.

²⁵ *Rm* 5,7-8. Si veda anche J. NAVONE, *L'amore evangelico*, Roma, Borla, 1986.

sommo Bene.²⁶ In realtà l'eros si apre all'agape solo attraverso una crisi radicale che lo trasforma profondamente; abbandonando il proprio orgoglio e la propria pretesa di autosufficienza e sottoponendosi al cammino della *humilitas* e cioè alla logica della incarnazione, il credente non distrugge l'eros ma lo piega a un significato del tutto nuovo. Questa prospettiva rimarrà stabile nel cattolicesimo.

Ciò che importa annotare è che questo impegno di amore si riassume totalmente nello Spirito. Lo Spirito, infatti, non è solo un aiuto ma è la ragione stessa di questa vita: noi amiamo dell'amore che Dio infonde in noi. Nello Spirito, donatore e dono, Dio sostiene e ammaestra la nostra creaturalità: la sua presenza trasformante – *infusio* – ci spinge a manifestarlo agli altri – *efusio* – guadagnandoli al suo amore. Attorno a questa presenza nascono i frutti dello Spirito: la *laetitia cordis*, la esultanza del cuore ne è il primo risultato. In questo modo il monito evangelico di *Gv 15,9* – *rimanete nel mio amore* – trova la sua più vera realizzazione. Senza lo Spirito i nostri tentativi di amare Dio sono inutili: *lingua amoris ei, qui non amat, barbara est.*²⁷ Lungi dal rimanere fine a sé stessa, questa vita conforme allo Spirito d'amore spinge il cristiano alla testimonianza (*1Cor 13,1-7*) e lo guida verso una consapevole edificazione della chiesa (*1Cor 12,7*). Attraverso i suoi doni, infatti, lo Spirito unifica e diversifica: riconduce a unità la ricchezza dei doni e articola la comunione in una testimonianza multiforme.

Per questo la adesione allo Spirito di amore genera quello che possiamo considerare come il terzo criterio per l'ascolto/discernimento dello Spirito, cioè il *coraggio della dedizione*: questa esprime una vita che, nello Spirito, è capace di portare frutti, di vivere d'amore. La dedizione di sé, che Dio ci rivela come verità ultima dell'esistenza, appare come il vino nuovo attorno a cui riunificare la vita. Questo amore si fa pazienza con i piccoli e speranza nelle prove, gioia di riscoprire la vita e lievito di novità nella trama delle relazioni. L'amore dello spirituale non teme di spingersi misericordiosamente verso le forme più negative della vita; a immagine del crocifisso che trasforma l'ambito del peccato in luogo di amore, anche lo spirituale dimora presso il negativo non per sbarazzarsene ma per trasformarlo. Attorno all'amore si riconosce la testimonianza del vero Dio e nasce la profezia del mondo nuovo.

²⁶ E. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983; G. BESCHIN, *S. Agostino. Il significato dell'amore*, Roma, Città Nuova, 1983; S. CUESTA, *La concepción agustiniana del mundo a través del amor*, in AA.VV., *Augustinus Magister*. I, Paris, Études Augustiniennes, 1955, 347-356. Per una generale inquadratura risulterà utile anche D. BARSOTTI, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Milano, Vita e Pensiero, 1963.

²⁷ BERNARDO, *Sermo 79,1* in Cant.

3. Il risultato dell'ascolto/discernimento

Il risultato di questo ascolto/discernimento dello Spirito è una obiettiva soggettivizzazione delle persone: attorno all'opera dello Spirito, nascono persone mature e cristiani autentici, attorno allo Spirito prende vita la realtà della chiesa. *Infinitamente nello Spirito, non avremo mai finito di mettere al mondo l'amore che pure è definitivo.*²⁸ Quello Spirito che opera per la nuova creazione salda in profondità, dentro di noi, la comunione con Dio e le relazioni con gli uomini nostri fratelli: opera, infatti, *per l'utilità comune*; attorno ai doni dello Spirito nasce una prassi rinnovata, nasce la capacità di *fare la verità nell'amore* (Ef 4,15). Non per questo i credenti che camminano sulle orme dello Spirito sono dei superuomini. Basta pensare ai Giudici, basta pensare a Sansone (Gdc 13-16) per imbattersi in un personaggio che, nonostante il nazireato, frequenta prostitute filistei e passa volentieri la vita in gozzoviglie; in effetti i carismatici non sono né Ercole né Robin Hood: sono persone che, di fronte a obiettive situazioni che minano la coesione del popolo e ne sminuiscono le energie di vita, trovano il coraggio di rispondere positivamente alle suggestioni dello Spirito.

Presente nelle circostanze della vita, lo Spirito è il dinamismo interiore della vita del credente, è la forza che rende possibile ogni cosa: *il tuo Spirito buono mi guidi in terra piana* (Sal 143,10). Attorno a questa presenza cresce l'antropologia cristiana. Dolce ospite dell'anima, lo Spirito la modella su di sé inabitando in essa; tutta la vita personale nei suoi molteplici aspetti di conoscenza e sentimento, di scelta e di sofferenza, viene così rinnovata e trasformata. Alcuni testi mistici sono, probabilmente, più adatti ad esprimere questa comunione delle parole dei teologi; qui vorrei indicarne alcuni. Il primo, preso da *Le odi di Salomone*, descrive simbolicamente la presenza dello Spirito: *come la mano si muove sulla cetra e le corde parlano, così parla nelle mie membra lo Spirito del Signore ed io parlo nel suo amore.*²⁹ Simeone il Nuovo Teologo lo fa chiamando in gioco le esperienze contrapposte del cieco e della donna incinta: il primo conosce le cose solo per sentito dire: luce e colori sono per lui solo parole e idee. Al contrario la donna incinta è profondamente trasformata nella sua identità da qualcuno che ancora non vede: *come una donna ha chiara consapevolezza, quando è incinta, che il bambino si muove nel suo grembo né può ignorare di portarlo in se stessa, così chi ha la «forma» di Cristo in sé conosce i suoi movimenti, cioè le sue illuminazioni, (...) ed è consapevole del suo formarsi in lui.*³⁰ La forma di Cristo è lo Spirito che stampa in noi le sue fattezze ed arricchisce la nostra natura umana dello

²⁸ R. PARENT, *Lo Spirito santo e la libertà cristiana*, Bologna, Dehoniane, 1979, 88.

²⁹ *Le Odi di Salomone*, in: M. ERBETTA (Ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Marietti, 1975, 622.

³⁰ SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Trattati etici*, X, 880-885.

splendore della divinità.³¹ Con il suo linguaggio più austero Giovanni della Croce dirà: *l'anima ama il Signore servendosi della di Lui volontà, che è anche la propria, e lo amerà tanto quanto è amata da Lui, poiché lo ama con la stessa sua volontà e con lo stesso amore con cui Egli ama lei, cioè nello Spirito Santo. (...) Ella ama Dio nello Spirito Santo insieme con lo Spirito Santo, il quale però non è un mezzo, ma insieme con lui...*³² Non vi è qui alcuna indulgenza allo psicologismo: vi è, invece, il privilegiare un vissuto il cui senso è quello di realizzare una piena corrispondenza delle dinamiche spirituali alle norme obiettive della vita secondo lo Spirito. Solo allora la vita sarà quel culto in spirito e verità che Gv 4,24 non smette di chiedere nemmeno ai credenti.

Questa vita secondo lo Spirito, questo nascere dall'alto (Gv 3,3.5), si configura quindi come un nuovo trascendente inizio. Dire questo significa dire che la vita secondo lo Spirito non presuppone altro che la misericordia generosa della paternità divina; rispetto ai presupposti psichici di ricerca o di disponibilità, l'effettivo cambiamento di vita è sempre dono di Dio che sorpassa ogni possibile preparazione. Spetta ad un educatore registrare i segni della presenza di Dio nel disagio, nella inquietudine e nel nervosismo che permea la nostra società, nella moltiplicazione insoddisfatta di esperienze; spetta però al teologo ricordare che questi segni rinviano al di sopra di sé, come una scala che si elevi dal suolo e termini bruscamente restando enigmaticamente protesa nell'aria libera.³³ Questo singolare inizio non annulla il valore di una azione pedagogica ma invita da una parte a ricordare che nulla può sostituire l'obbligo di un «sì» personale e rischiosamente libero ed, al tempo stesso, a mantenere reale fiducia nella capacità di Dio – prima che nella nostra – di seguire ogni vita. Da qui una valorizzazione della educazione ma senza automatismi, nella consapevolezza che l'educare non equivale ad «ottenere» ma a favorire una decisione veramente libera e personale; da qui una fiducia grande nell'amore di Dio. Sono i criteri che debbono guidare il nostro agire.

³¹ CIRILLO ALESSANDRINO, *Lettere contro Nestorio*, IV, 2; PG 76, 177.

³² S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* A, 37, 3, in: ID., *Opere*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1963, 957.

³³ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1974, 105.

Seconda parte

**PER UN ACCOMPAGNAMENTO
DEI GIOVANI**

ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE DEI GIOVANI: QUADRO DI RIFERIMENTO

Jesús Manuel GARCÍA

La relazione intende costruire un mosaico, il più completo possibile, sul tema dell'accompagnamento spirituale giovanile. Alcune di queste tessere saranno arricchite in seguito e composte in modo più ampio e articolato. Prima di entrare in merito e soffermarci sulla natura, sugli obiettivi, sui contenuti, sui criteri e i mezzi di un cammino di accompagnamento, è indispensabile chiarire alcuni punti riguardanti la terminologia e le condizioni essenziali per avviare un cammino di accompagnamento giovanile.

1. Una prima approssimazione del concetto di accompagnamento

La realtà dell'accompagnamento certamente non è nuova. Si tratta di una prassi radicata nella Bibbia,¹ presente nell'antichità classica,² e coltivata co-

¹ Nell'AT Dio viene all'incontro dell'uomo (*Sal* 42,3); è presente in mezzo al suo popolo (*Is* 7,14); parla e capisce gli uomini (*Sal* 135.115,3-7); si presenta come padre (*Dt* 1,31-33) e pastore (*Sal* 80,2; *Is* 40,11). L'azione di Dio arriva tramite i suoi messaggeri (*Gen* 17,7; 28,15; *Es* 3,2; 2*Sam* 7,9; *Ger* 1,8.19; *Is* 6,6). La letteratura sacra parla di cammino, sentiero, via (*Dt* 30,15-16); della necessità di scegliere una strada per la salvezza. Dio guida il suo popolo, come dice il Cantico di Mosè: «Egli lo trovò in terra deserta, in una landa di ululati solitari. Lo circondò, lo allevò, lo custodì come pupilla del suo occhio. Come un'aquila che veglia la sua nidia, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le sue ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali. Il Signore lo guidò da solo, non c'era con lui alcun dio straniero» (*Dt* 32,10-12; cfr. 8,5).

Nel NT Gesù appare come cammino, verità e vita (*Gv* 14,16); il nuovo mediatore (*Mc* 3,14); la definitiva rivelazione di Dio (*Eb* 1,1-3; *Gv* 17,22); la pedagogia di Gesù unisce la fedeltà al progetto di salvezza con la pazienza con gli apostoli nel capire la novità del Vangelo (*Mc* 6,52; 7,18; *Lc* 24,25-27). Nel Vangelo, il progetto del Regno è il centro dell'esistenza dell'uomo (*Mc* 10,21; *Lc* 9,57-62; *Gv* 1,43; 15,16).

Gli apostoli adoperano la stessa pedagogia di Gesù. Paolo, ad esempio, sottolinea la cura che ha avuto per ciascun cristiano. Egli è stato amorevole in mezzo a loro come una madre che cura le proprie creature (cfr. *1Ts* 2,7.11-12).

² «Riguardo all'antichità classica, si è soliti nominare un certo numero di tali maestri, come Socrate, che svolse un ruolo determinante nei confronti di Platone, o come Virgilio, che

stantemente nella storia della spiritualità sia orientale come occidentale.³ Oggi si preferisce parlare non tanto di “direzione spirituale”,⁴ ma di accompagnamento spirituale,⁵ inteso come servizio di ascolto, di misericordia e di speranza, ovvero – usando le parole di Giovanni Paolo II – come “scuola sistematica di vita interiore”.⁶ Sembra che la preferenza accordata da alcuni al termine “accompagnamento” invece di “direzione spirituale” risponda meglio alla concezione odierna dell’autorità e del servizio che si intende offrire. Inoltre, nel rapporto tra teologia e scienze umane, soprattutto con la psicologia, si preferisce una terminologia il più possibile neutra, non compromessa dalla tradizione.⁷

Etimologicamente l’accompagnamento indica il fatto che qualcuno accompagni un altro o altri per arrivare ad una meta, per ottenere qualcosa. Quindi quando parliamo di accompagnamento facciamo riferimento ad una relazione interpersonale. L’accompagnatore accompagna, cioè cammina al fianco, su una medesima strada. Egli indica gli ostacoli e li evita. Non deve

dopo molti secoli fu ritenuto da Dante uno dei suoi principali ispiratori. Questi uomini saggi ancor oggi appaiono come fonte di risposte alle grandi domande e ai grandi problemi che l’umanità si rivolge da sempre e hanno ormai schiere di discepoli ideali, che si possono rintracciare distribuiti nell’arco di molti secoli: oltre ai due maestri nominati, possiamo ricordare Parmenide, Pitagora, Archimede, Epicuro, Seneca»: G. ARLEDLER, *La direzione spirituale. Origine, natura, prospettive*, Milano, Paoline, 1997, 6. Si veda anche A. MERCATALI, *Padre spirituale*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (Edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1994, 1117.

³ Ricordiamo alcuni esempi significativi come Basilio, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Anselmo, Bernardo, Benedetto, Tommaso, Domenico, Francesco d’Assisi, Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Ignazio di Loyola, Francesco di Sales, Giovanni Bosco, Teresa di Lisieux, ecc.

Per avere una breve sintesi sull’accompagnamento spirituale nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa si può vedere la monografia di J. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, Madrid, San Pablo, 1993, 17-27; oppure MERCATALI, *Padre spirituale*, 1116-1126.

⁴ Per una trattazione ampia sulla direzione spirituale si veda la voce «Direction spirituelle», in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III, coll. 1002-1014; oppure i manuali di: L.M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bologna, Dehoniane, 1990, con bibliografia a pp. 375-380; M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma, Apostolato della preghiera, 1993 (contiene una bibliografia essenziale); R. FRATTALLONE, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, Torino, SEI, 1996, con bibliografia a pp. 333-348.

⁵ Secondo André Louf l’espressione *accompagnamento spirituale* «pare sia nata negli ambienti protestanti per designare il servizio di ascolto e di accompagnamento dei malati in fase terminale. Si tratta di un momento estremamente importante nella vita di un uomo, quando questi si trova ad affrontare l’ignoto della morte e la prospettiva dell’altra vita. Situazione più che mai disagiata per lui, ma altrettanto per coloro che hanno il compito di assisterlo in quell’ora. L’uno e gli altri si trovano di fronte al medesimo ignoto, un ignoto che, in un certo senso, lo è doppiamente per colui che assiste dall’esterno e può comprendere solamente “per sentito dire”»: A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Magnano (Vercelli), Qiqai/Comunità di Bose, 1994, 52.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera con motivo dell’Anno Internazionale della Gioventù*, in AAS 77 (1985) 603.

⁷ ARLEDLER, *La direzione spirituale*, 17.

precedere, neppure seguire. La sua via sovente non è paragonabile a quella di colui che egli accompagna. Ogni via è strettamente unica.⁸

Se al sostantivo “accompagnamento” aggiungiamo i destinatari, nel nostro caso i giovani, e la qualifica di “spirituale”, intendendo per spirituale “lo Spirito di Gesù Cristo”, accompagnare spiritualmente i giovani vorrà dire aiutarli a scoprire e a vivere Gesù come centro unificatore della loro esistenza e come opzione fondamentale che orienta la loro scelta vocazionale. Questa accordatura della propria vita con Gesù-Verità⁹ richiederà tempo e gradualità nell'integrazione di quei fattori che influiscono e determinano il cammino di crescita umana.¹⁰

Evidentemente non si tratta qui di soffermarci a lungo sul termine da scegliere. Infatti il lessico varia nelle denominazioni, di volta in volta. Termini come “padre”,¹¹ “maestro”,¹² “direttore”,¹³ e i loro corrispettivi, “figlio”, “discepolo” e “diretto” possono suonare un po' desueti agli orecchi di oggi. Tuttavia «ciascuno di questi termini comporta una sua parte di verità, ma nessuno esaurisce completamente il contenuto di quest'esperienza».¹⁴ In realtà ciascun titolo possiede in sé ben più di una sfumatura che ci aiuta a comprendere aspetti complementari.¹⁵ Forse questa difficoltà terminologica ci rimanda all'essenziale: «Non chiamate nessuno padre, poiché avete un solo Padre. Non chiamate nessuno maestro, poiché avete un solo Maestro: il Cristo» (cfr. *Mt* 23,9-10).

Dall'altra parte, vediamo, stando alla realtà odierna, che le figure di tali maestri vanno mutando assai vistosamente nel corso dei tempi. Oggi, ad esempio, osserviamo con sorpresa come accanto a sacerdoti, religiosi e religiose, c'è un numero significativo di laici che si propongono come maestri di spiritualità e di vita cristiana.¹⁶ Si potrebbe risalire indietro nella storia per cogliere come queste figure di laici sono stati sempre presenti, a cominciare

⁸ LOUF, *Generati dallo Spirito*, 53.

⁹ Cfr. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano, Glossa, 1992, 11-67.

¹⁰ Cfr. B.J. GROESCHEL, *Passaggi dello Spirito. La psicologia dello sviluppo spirituale*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1997, specialmente pp. 45-84.

¹¹ Con il termine “padre” si indica una persona, non necessariamente un sacerdote, in grado di aiutare a progredire nella vita spirituale. Con questo appellativo, si sottolinea inoltre l'aspetto del generare alla consapevolezza di essere figli di Dio. Cfr. ARLEDLER, *La direzione spirituale*, 16.

¹² La designazione “maestro” ci ricorda che questo genere di compito può sorgere anche in un ambito non strettamente religioso, cioè nella scienza, nell'arte, nella filosofia. Cfr. *Ibidem*, 16.

¹³ Il termine “direttore” dà l'idea di qualcuno che addita con una certa autorità un cammino pressoché obbligato da seguire. Cfr. *Ibidem*, 16.

¹⁴ LOUF, *Generati dallo Spirito*, 53.

¹⁵ Cfr. C.M. MARTINI, *La dimensione contemplativa della vita*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1990, 32.

¹⁶ Sono noti a tutti i nomi di Giorgio La Pira, Carlo Carretto, Giuseppe Lazzati.

dal ruolo determinante e insostituibile che svolgono tutti i genitori cristiani soprattutto nella trasmissione della fede.¹⁷ Inoltre, nulla nell'accompagnamento spirituale presuppone che sia riservato unicamente agli uomini. «È un ministero che affonda le radici nel sacerdozio battesimale e non richiede, di per sé, il sacerdozio ministeriale. [...] Una migliore conoscenza della storia della vita religiosa ci mostrerebbe, se ce ne fosse ancora bisogno, quanto largamente sia stato esercitato questo ministero, nel corso dei secoli, da laici, sia uomini che donne».¹⁸

1.1. *Punto di partenza dell'accompagnamento*

Qualunque processo formativo che intenda accompagnare i giovani nella loro crescita umano-cristiana dovrà partire dalla conoscenza di ciò che il giovane è. Quindi il formatore dovrà addentrarsi nella complessa realtà giovanile. In queste pagine, e senza la pretesa di essere esaustivi, segnaliamo alcuni aspetti rilevanti della mappa giovanile. Grazie alle indagini e alle ricerche scientifiche recenti possiamo dire di avere, nonostante la varietà di situazioni, un'immagine del giovane degli anni '90 assai nitida e precisa.¹⁹

Da una parte, si tratta di un giovane soddisfatto,²⁰ conformista, pragmatico e tante volte indifferente.²¹ Non ha fiducia nelle istituzioni e quindi ha un basso livello associativo e scarsa partecipazione nella vita politica. Vive in un contesto socio-culturale pluralistico, divergente, sottoposto a cambiamenti

¹⁷ «Nella vita della comunità ecclesiale il laico che eserciti il servizio della direzione spirituale non è una novità, bensì una prova della ricchezza con cui il Signore dispensa il dono del consiglio, la capacità di discernimento, i suoi carismi e la vocazione ai ministeri profetici nei diversi gradi e modalità. Il dato è suffragato ampiamente dal ruolo che la direzione spirituale e il relativo discernimento degli spiriti avevano assunto nella pratica e nella vita dei padri del deserto»: MERCATALI, *Padre spirituale*, 1129.

¹⁸ LOUF, *Generati dallo Spirito*, 39.

¹⁹ Si può consultare la recente indagine sociologica sui giovani italiani fatta da P. DONATI - I. COLOZZI (Edd.), *Giovani e generazione. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino, 1997 (con bibliografia scelta a pp. 321-329). Per conoscere alcuni tratti che descrivono la realtà giovanile nel mondo, nei diversi contesti geografici e culturali, può essere utile la lettura della prima parte degli Atti del CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, in ACG 71 (1990) 333, 29-62. Per ulteriori integrazioni si può vedere la pubblicazione dell'Istituto di Teologia Pastorale dell'UPS: M. MIDALI - R. TONELLI (Edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani*, 3 voll., Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1996. Sul mondo degli adolescenti vedere la pubblicazione curata dal COSPES, *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, coordinamento di G. TONOLO - S. DE PIERI, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1995.

²⁰ Si veda la riflessione sulla dinamica della "soddisfazione e desiderio" nella pubblicazione di S. PAGANI, *L'accompagnamento spirituale dei giovani. Verso una regola di vita*, Cinesello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1997, 27-87.

²¹ Cfr. G. DE ROSA, *I giovani degli anni Novanta. I. La famiglia «lunga». Il lavoro. L'uso del tempo libero*, in «La Civiltà Cattolica» 3 (1993) 3435-3436, 288-297.

continui. Di fatto, il giovane rischia di passare di esperienza in esperienza senza mettere radici, senza prendere decisioni stabili, senza definire le proprie appartenenze fondamentali. Il risultato è un giovane indeciso, timoroso, incerto di fronte al futuro e incapace di decisioni autonome, chiare e di lunga durata. Insomma un giovane frammentato e quindi soggetto ad un facile relativismo morale.

D'altra parte, molti giovani ricercano la propria identità. Si richiamano a nuovi valori come la centralità della persona; un modo nuovo di costruire relazioni, basate sull'amicizia, sulla libertà e sulla giustizia; un insieme di valori aperti alla diversità (la tolleranza, l'ecumenismo, il rispetto del diverso) e alla solidarietà (la nuova visione della pace e dello sviluppo, la totalità e la globalità dell'esistenza); una rinnovata attenzione alle realtà culturali e religiose, oltre il progresso tecnologico. Inoltre in un certo numero di giovani cresce la domanda di interiorità e di spiritualità – nel senso ampio della parola – come l'impegno nell'ambito sociale attraverso diverse forme di volontariato.

Accanto agli aspetti positivi e critici della mappa giovanile non possiamo ignorare oggi altri elementi che, nella loro ambivalenza, hanno una forte rilevanza nella formazione dell'identità personale dei giovani. Tra questi dobbiamo sottolineare l'incidenza del tempo libero,²² l'influsso della strada²³ e l'uso dei mass-media.²⁴

La conoscenza degli aspetti problematici e la valorizzazione degli elementi positivi è quindi il passo necessario per un cammino di accompagnamento.

1.2. Una condizione indispensabile dell'accompagnamento

Se è vero che i giovani «sono di fatto, e devono venire incoraggiati ad esserlo, soggetti attivi, protagonisti dell'evangelizzazione e artefici del rinno-

²² Cfr. E. BUTTURINI - G. COSTA, *Tempo libero*, in: M. MIDALI - R. TONELLI (Edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1989, 1033-1048.

²³ «La strada e gli altri spazi di aggregazione aiutano a vincere la solitudine, caratteristico prodotto dell'attuale società; suppliscono a carenze affettive di tipo familiare; danno sicurezza personale e offrono possibilità di incontro e di amicizia. Ma nella strada – e negli altri ambienti di spontanea aggregazione – è facile lasciarsi catturare da messaggi carichi di sollecitazioni ambigue, che stimolano al godimento dell'immediato, alla massificazione, all'evasione mediante l'alcool, la droga ed altre forme di comportamenti devianti»: CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, 50.

²⁴ «I giovani comunicano con facilità attraverso quei linguaggi nuovi (musica, TV, video-clips) che creano una nuova cultura, spesso sconosciuta e incomprensibile agli adulti, ma all'interno della quale essi si muovono con naturalezza. Questi linguaggi diffondono modelli di vita e producono continue e abbondanti informazioni sul mondo e i suoi problemi»: *Ibidem*, 50.

vamento sociale»,²⁵ dobbiamo pensare che non è possibile nessuna azione pastorale con i giovani che non parta dall'interno della loro realtà. Alla conoscenza della condizione giovanile si dovrà aggiungere l'empatia con i giovani. Non si tratta semplicemente di conoscere ma di vivere, di abbattere le distanze fisiche, psicologiche e culturali tra noi e loro, farci prossimi, accostarci a loro, metterci in ascolto delle loro domande per comprenderle, consapevoli che troppo spesso siamo noi adulti a chiedere qualcosa ai giovani, piuttosto che renderci disponibili alle loro domande, mentre invece la nostra preoccupazione deve essere quella di aiutare i giovani a formulare le loro domande in modo autentico e promozionale.²⁶ Un vero cammino di educazione alla fede inizia col valorizzare il patrimonio che ogni giovane ha in sé e che un vero educatore con intelligenza e pazienza saprà scoprire. Egli utilizzerà opportunamente la ragione e la sua sensibilità pastorale per scoprire il desiderio di Dio a volte sepolto, ma non del tutto scomparso dal cuore del giovane. Metterà in gioco, accanto alla fermezza nello svolgimento del compito affidato, la sua carica di comprensione e di affetto, studiando di «farsi amare» e ricordando che per farsi amare non c'è altra scelta che amare.²⁷

L'accoglienza genera, poi, una circolazione di reciproca amicizia, stima e responsabilità, condivisione esistenziale e vitale, al punto da suscitare nel giovane la consapevolezza che la sua persona ha un valore ed un significato che oltrepassa quanto egli stesso aveva immaginato. E questo mette in azione ogni migliore energia. Infatti il sentirsi amati dovrebbe tradursi poi in amore per gli altri.²⁸ L'accoglienza sarà più profonda poi quando a coinvolgere il giovane non sarà solo una persona, ma tutto un ambiente carico di vita e ricco di proposte. Nello stretto rapporto fra l'incontro personale con ogni giovane da parte dell'educatore e la ricca sollecitazione dell'ambiente, maturarono nella storia esperienze ricche di vita ed anche di santità giovanile.

2. Natura e obiettivo principale dell'accompagnamento

Ogni processo di accompagnamento deve essere definito dalla meta che si vuole raggiungere. Dobbiamo avere chiaro che tipo di uomo vogliamo co-

²⁵ *CbL* 46.

²⁶ Cfr. I. CASTELLANI, *Nuova cultura giovanile e proposta vocazionale*, in «Consacrazione e Servizio» 33 (1984) 5, 17.

²⁷ «È necessario più che mai quell'amore particolarissimo che è immanente all'ascolto e al ruolo dell'accompagnatore, che ne costituisce addirittura il fondamento segreto, e senza il quale l'ascolto resterebbe senza frutto. È di tale amore che l'ascolto si nutre per passare all'altra riva, verso la quale la vita, finora bloccata in lui, lo chiama»: LOUF, *Generati dallo Spirito*, 94.

²⁸ Cfr. H.J.M. NOUWEN, *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia, Queriniana, 1993, 38-40.

struire nelle concrete circostanze della nostra vita e della società. Diciamo subito che il dare unità alla vita del giovane intorno ad un valore fondamentale che tutto armonizza è la meta costante e ultima di ogni processo di accompagnamento. L'unità di vita è una esigenza che scaturisce proprio dalla convergenza nel giovane della vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze, e della vita cosiddetta "secolare", ossia la vita di famiglia, i rapporti di amicizia, la scuola, il lavoro, l'impegno sociale, il mondo della cultura, ecc. Proprio per salvaguardare l'equilibrio nella crescita integrale ed armonica non si può trascurare questa unità di vita. Sarà questa caratteristica trasversale nel processo di crescita della personalità ad evitare dualismi e false dicotomie.

Il Concilio Vaticano II esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di «sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno [...]. Il distacco, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo».²⁹ Se poi parliamo di accompagnamento spirituale dobbiamo esplicitare che la meta del cammino non può essere altra che quella di costruire la propria personalità, avendo Cristo come riferimento sul piano della mentalità e della vita. Quindi la fede diventa l'elemento unificante e illuminante della personalità del giovane.³⁰ Si tratterà pertanto di stabilire una profonda esperienza di comunione-comunicazione tra l'educatore e l'educando per aiutarlo a corrispondere alla grazia e a esprimere la potenzialità di quel progetto che Dio ha su di lui, nella trasparente consapevolezza di un comune apprendistato di fronte all'unico vero Maestro: lo Spirito.³¹

Questo impegno non è facile: richiede, da una parte, aiutare il giovane a riflettere criticamente sul proprio vissuto per rielaborare il presente e progettare in modo diverso il futuro,³² dall'altra, approfondire la visione del mistero di Cristo «uomo perfetto» in modo tale da scoprire in Lui la pienezza e il senso della totalità della sua vita, cercando sempre una più piena identificazione con Lui e assumendo tutte le sue implicanze. Conviene tuttavia sottolineare che la proposta esplicita di Cristo non significa attentare alla liber-

²⁹ GS 43; cfr. AG 21; EN 20.

³⁰ «Il segreto sta nel non dimenticare mai la funzione "unificante e illuminante" della fede e nel farla accettare come fermento per la maturazione di tutta la persona»: E. VIGANÒ, *Convocazione del Capitolo Generale 23°*, in ACG 69 (1988) 327, 11.

³¹Cfr. E. MASSERONI, *La guida spirituale nel servizio di accompagnamento vocazionale*, in: *Direzione spirituale e orientamento vocazionale*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1992, 71.

³² Cfr. C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, Paidós, 1989.

tà del giovane: Cristo ha rispettato la libertà dei suoi seguaci, precisando con estrema chiarezza le condizioni della sequela, pur presentandosi come modello da imitare e offrendo consigli e insegnamenti.³³ Si tratta, invece, di un riferimento che, facendosi progressivamente esplicito e interiorizzato, aiuterà il giovane ad avere «una visione limpida e illuminata della sua interiorità e delle motivazioni che determinano il suo comportamento, così da affinare apertura d'animo, lealtà e docilità che consentano l'incontro con l'iniziativa e la parola di Dio su di lui».³⁴ Per conseguenza maturano e diventano connaturali quegli atteggiamenti umani che portano ad aprirsi sinceramente alla verità, a rispettare ed amare le persone, ad esprimere la propria libertà nella donazione e nel servizio in un mondo in cui predomina un diffuso clima materialistico di vita, che mira all'appagamento immediato dei bisogni primari.³⁵

Questo equilibrio tra interiorità ed exteriorità dovrebbe permettere al giovane di superare la frammentarietà della propria vita e arrivare all'uomo "unificato": l'uomo saggio e pacificato, che vive il senso della propria vocazione, ha un tranquillo rapporto con Dio e conosce il proprio destino eterno.³⁶ Si tratta in definitiva dell'esercizio della fede, della speranza e della carità come stile di vita.

3. Contenuti fondamentali di un cammino di accompagnamento

Entro questa visione unitaria della vita privilegiamo alcuni settori della formazione integrale del giovane, affinché possa realizzare pienamente la sua vocazione.

3.1. La maturazione della personalità

In un cammino di accompagnamento si tratterà di creare le condizioni favorevoli perché i giovani si aprano a ricercare e ad accogliere la verità e il gusto di quegli autentici valori che li conducono alla piena maturità umana e li rendono protagonisti della loro vita. Intendendo per uomo maturo la persona che ascolta con attenzione gli interrogativi che la propria vita e il mondo propongono e riesce a cogliere il mistero che li avvolge e ne ricerca il significato mediante la riflessione e l'impegno, proponiamo alcune mete da raggiungere.

³³ Cfr. MERCATALI, *Padre spirituale*, 1129.

³⁴ *Ibidem*, 1124.

³⁵ Cfr. E. MASSERONI, *Guida spirituale: sì o no?*, in «Se vuoi» 27 (1986) 3-6.

³⁶ Cfr. ARLEDLER, *La direzione spirituale*, 16. Lo stesso autore cita il libro di M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Bose, Qiqajon, 1990, per completare l'idea sulla perfezione [«stato di uomo perfetto» (Ef 4,13)] vista in prospettiva dell'uomo «unificato».

3.1.1. *L'accettazione di se stessi*

Per alcuni giovani questo avviene in maniera spontanea. Il trovarsi in un mondo di persone che li amano, che dialogano con loro e lavorano nel costruire la storia, piccola o grande, è per essi di grande aiuto. Per altri, invece, è questa la prima e grande scommessa. Pensano – e lo soffrono internamente – che la loro vita non meriti di essere vissuta. Esperienze negative o carenze fondamentali li portano a lasciarla correre o a cederla a basso prezzo. L'educatore dovrà allora accompagnarli con intelligenza e con cuore, affinché riconoscano il valore inestimabile della vita. Essi ne scoprono così il duplice carattere di dono e di compito. È un passo indispensabile perché divengano «soggetto» della propria storia e responsabili della propria crescita. Il giovane, con l'aiuto dell'accompagnatore, può maturare questa convinzione: «sono come Dio mi ha pensato ed ho tutto quanto mi serve per svolgere il compito che mi è stato assegnato, di qualunque cosa si tratti».³⁷ L'idea positiva di sé porta verso una progressiva apertura alle relazioni interpersonali e dà la capacità di comunicarsi agli altri, riconoscendo il loro valore, accogliendo la loro diversità e accettando i loro limiti. Predisporre anche a mettersi in rapporto positivo con l'ambiente, con la realtà e il mondo.

3.1.2. *Leggere la vita con realismo*

Un altro fantasma che si aggira nella coscienza e nella cultura contemporanea dei giovani è il fascino dell'irreale. Si dà molto credito a ciò che si desidererebbe come vero, ma che in realtà non lo è. Si tratta della sofferenza delle potenzialità. Questo accesso facile all'irrealtà indica una problematica lontananza dal proprio corpo, dalla propria storia e dal proprio io. L'immagine di sé è così distante dalla realtà che diventa improponibile e inefficace ogni tentativo di raffronto tra i due orizzonti della realtà e dell'immaginario.

Il giovane dovrà essere aiutato ad ascoltare la sua voce interiore e guidato nella lettura realistica della vita riordinando gli aspetti e i momenti essenziali della propria esistenza. Sarà compito dell'educatore mettersi al fianco dei giovani e aiutarli a fare una lettura critica della realtà.³⁸ Per questo sarà utile vivere con loro esperienze significative. Esperienze di donazione, di rinuncia al proprio comodo per servire i più bisognosi,³⁹ contemplazione della natura

³⁷ J. POWELL, *Esercizi di felicità*, Cantalupa, Effatà, 1995, 17. Il primo esercizio, ricco di aneddoti e di umorismo, che propone l'autore per migliorare la propria vita è: «accettiamoci come siamo» (pp. 17-33).

³⁸ Cfr. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 84.

³⁹ «Per questo un'autentica pastorale vocazionale non si stancherà mai di educare i ragazzi, gli adolescenti e i giovani al gusto dell'impegno, al senso del servizio gratuito, al valore del sacrificio, alla donazione incondizionata di sé. Si fa allora particolarmente utile l'esperienza

o della verità, di fatica quotidiana, di povertà e di dolore, di vita comune aprono al mistero di Dio e fanno crescere e maturare interiormente. La lettura critica della realtà deve portare il giovane alla conversione personale, al desiderio di trasformare la realtà. Per questo, il giovane, seguito dall'educatore, si apre alla dimensione etica e matura in due direzioni: coglie l'incidenza dei suoi atteggiamenti e delle sue azioni sulla propria vita, e comprende la sua responsabilità verso gli altri, con i quali condivide di fatto i beni principali. Separare questi due aspetti o subordinarli l'uno all'altro è far nascere e dar forza alla radice dell'individualismo.

3.1.3. *Uscire da sé verso l'altro / l'Altro*

Dire che la generazione giovanile è una generazione soddisfatta significa affermare che tendenzialmente si esprime accontentandosi in tutti i suoi bisogni. Nel moto della soddisfazione tutto ciò che non è me stesso viene diviso in due categorie: da un lato ciò che riesco ad assimilare a me e dall'altro ciò che lascio cadere e che abbandono, perché non mi interessa. Se il giovane soddisfatto si pensa e si gestisce concretamente nella vita come una totalità, è evidente che in lui e per lui non ci sarà più spazio per qualcosa d'altro che non sia se stesso o per Qualcuno che non decida di diventare sua proprietà. Si comprende allora come all'interno di questo generale movimento di soddisfazione sia molto improbabile, umanamente parlando, che si aprano spazi per eventuali alterità e per nessuna chiamata.

La soddisfazione conduce allora il soggetto soddisfatto alla più radicale solitudine. Quindi riconoscere di essere di fronte a una generazione giovanile soddisfatta è un dato che conserva tutta la sua ambiguità, perché se la soddisfazione è uno stato di momentaneo benessere, a uno sguardo più lungimirante diventa un movimento di solitudine, di angoscia e di morte. Se ai giovani sta a cuore il loro futuro, essi devono rinunciare a molta parte di questo movimento di soddisfazione per aprirsi alle dinamiche del desiderio. Forse proprio per questo la generazione giovanile rimane così povera di grandi desideri. Il bisogno che immediatamente viene soddisfatto riconduce all'egoismo della totalità di se stessi. Il desiderio, invece, apre decisamente oltre se stessi ed è in grado di raccogliere i messaggi dell'infinito.⁴⁰

Quando l'uomo e la donna si aprono alle dinamiche del desiderio, essi si predispongono a incontrare qualcosa o Qualcuno più grande di loro, di fronte al quale depositare il proprio presente e il proprio futuro. Il desiderio viene alimentato e reso vivo da ciò che è desiderato, non da colui che desidera.⁴¹ Il desiderio rimane vivo soltanto se tra chi desidera e ciò che è desi-

del volontariato, verso cui sta crescendo la sensibilità di tanti giovani»: *PdV*, 40.

⁴⁰ Cfr. PAGANI, *L'accompagnamento*, 36-47.

⁴¹ Sulla dinamica del desiderio si veda il contributo di D. BOTTINO, *La guida e l'itinerario*

derato si stabilisce una distanza sempre aggiornabile ma mai appagata. Proprio questa distanza permette che nasca ciò che possiamo chiamare una relazione di accompagnamento.

Rispetto alle cose, al proprio corpo e a Dio c'è una distanza che va mantenuta: è la distanza in cui si costruisce il desiderio, il quale nelle esperienze storiche concrete rimane sempre inappagato, ma proprio per questo permette le relazioni umane e la trascendenza, alimentando sempre il respiro alla vita. La solitudine e il materialismo sono sconfitti; il desiderio, pur mantenendo sempre la forma dell'alterità, è l'unico vissuto che è sempre in grado di sostenere l'amore.

3.2. L'esperienza di Dio

Si tratta di scavare il desiderio, saper individuare l'insoddisfazione e riconoscere i travestimenti per scoprire alla radice di essa la vocazione trascendente dell'uomo, il seme del divino, la memoria incancellabile che sta all'origine della vita dell'uomo; arrivare alla profondità dell'essere umano in cui si trova il luogo di Dio. Far capire che non esiste soltanto la logica del bisogno, del vuoto da riempire, ma c'è nell'uomo un'aspirazione molto più forte che spinge ad andare oltre, a superare la piccolezza dell'io.⁴² Raggiungere questo desiderio di Dio non è purtroppo facile. Come conseguenza della prima caduta, l'unità del desiderio di Dio, fonte di ogni desiderio,⁴³ è andata in pezzi e si è dispersa in una moltitudine di piccoli desideri frammentati che, a volte, impediscono all'uomo di prendere coscienza del vero desiderio di Dio. Solo nell'uomo che rinuncia alla dispersione dei propri desideri sussiste e diventa riconoscibile la volontà di Dio, cioè il disegno di amore di Dio a suo riguardo.⁴⁴

Il servizio dell'accompagnatore sarà proprio quello di educare il desiderio. Per questo non dovrà certo arrestarsi al livello della crescita umana, anche se cristianamente ispirata, ma arrivare anche alla scoperta di un senso globale e ultimo dell'esistenza che solo la fede può offrire.⁴⁵ È difficile cogliere la totalità della vita al di fuori del riferimento esistenziale a Dio. La fede consente di dare senso al proprio vissuto, anche a ciò che umanamente ne sembra privo. Nell'ambito della fede, tutta la vita, con tutto il suo carico

spirituale: come far crescere nel chiamato il desiderio di Dio, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1996, 102-151.

⁴² Cfr. A. MANENTI, *Affettività e vocazione*, in «Vocazioni» 2 (1992) 14-18.

⁴³ «Tutti i desideri si riducono un giorno a quella che è la loro fonte permanente: questo desiderio più profondo in ogni uomo, che è il bisogno di essere pienamente e incondizionatamente accolti nell'amore»: LOUF, *Generati dallo Spirito*, 99.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 167-186.

⁴⁵ Cfr. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 57-64.

di contraddizioni e asimmetrie, si capisce dentro la totalità d'Amore: «il tutto nel frammento, il frammento verso il tutto».⁴⁶

L'educazione alla fede chiede quindi di proseguire verso il confronto non con un Dio generico ma con una persona, il Signore Gesù, volto di Dio Padre. Questo rapporto personale di appartenenza, di confidenza, di comunione amicale con Gesù si presenta come fonte e culmine di tutta la vita cristiana, come scelta di fondo che sostiene tutto il resto e che vale di più di tutto il resto. Si tratterà quindi di saper comunicare ai giovani che anche loro sono stati raggiunti da questa misteriosa e inspiegabile predilezione: chiamati a questa comunione amicale con Lui.

Accompagnare spiritualmente i giovani allora non è un modo qualunque di far maturare l'uomo. In questo rapporto di amicizia con Cristo sono coinvolte in modo inseparabile la sua umanità, le sue eccezionali qualità umane, il suo amore misericordioso che lo ha spinto a dare per noi la sua vita nell'umiliazione della croce, ma anche la sua divinità. In lui Dio è diventato in qualche modo visibile e perciò amabile di una amabilità anche umana. Accompagnare i giovani vorrà dire far conoscere, con una chiarezza concettuale che non è data a tutti, l'unico modo di essere pienamente umani. Chi segue Cristo, l'uomo perfetto, sarà lui pure più uomo. D'altro canto ogni esperienza umana, se è veramente umana, deve essere piattaforma adeguata per incontrare Dio. Una simile comunione amicale ha bisogno di una sua consapevolezza e intenzionalità esplicita. Cristo non può essere il senso e la motivazione ultima della nostra esistenza se non occupa in essa un tempo e uno spazio adeguato. Quindi è importante che l'educatore sappia preparare i giovani ad un incontro personale con Gesù a partire dalle mediazioni che rendono viva la fede. Eccone alcune tra le più significative.

3.2.1. *L'ascolto fedele della Parola di Dio*

L'ascolto di Dio da parte del cristiano, significa concretamente l'ascolto della Parola contenuta nella Bibbia. Diceva san Girolamo: «L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo».⁴⁷ Il contatto con questa Parola scritta porta, infatti, a una ricchezza di vita inaspettata. Sarà la stessa Parola ad ap-

⁴⁶ Cfr. A. CENCINI, *Teologia spirituale e scienze umane a servizio del chiamato nella direzione spirituale*, 36. Lo stesso autore per completare queste idee cita la pubblicazione di B. FORTE, *Sull'amore*, Napoli, D'Auria, 1990, 10-14.

⁴⁷ S. HYERONIMUS, *Comm. in Is.*, in: *PL*, 24,17. Si tratta di un testo citato anche nella Costituzione dogmatica DV 25 dove si insiste perché tutti i fedeli si «accostino volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra Liturgia ricca di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi, che con l'approvazione e a cura dei Pastori della Chiesa lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo».

parire sempre nuova, a destare stupore e a creare quello shock dell'intelligenza e dell'emozione che suscita il senso dei valori umani e che mette a contatto con i valori stessi di Dio. L'ascolto della Parola di Dio va praticato nella fatica e anche nella gioia di un metodo costante, che consenta effettivamente l'assunzione, la masticazione e l'assimilazione della Parola che tocca il cuore. Tale è il metodo, ad esempio, della *lectio divina* nelle sue articolazioni di *lectio*, *meditatio*, *oratio* e *contemplatio*, con eventuali varianti o aggiunte di *consolatio*, *discretio*, *deliberatio* e *actio*.⁴⁸ L'accompagnatore dei giovani, con la sua saggezza ed esperienza spirituale, dovrà aiutare i giovani a lasciarsi leggere dalla Parola, a interpretare gli eventi della vita nell'ottica della fede.⁴⁹

3.2.2. La celebrazioni dei sacramenti

La Parola conduce al sacramento, che è esperienza globale di Dio attraverso i segni di Cristo. Si tratta di una vita, quella del cristiano, che viene celebrata nella fede. In questo modo, i sacramenti conducono al mistero di Dio, al mistero della Vita. L'accompagnatore dei giovani dovrà saper coniugare sia il cammino della Parola sia il cammino del mistero celebrato.⁵⁰

Tra i sacramenti, alla luce del rinnovamento conciliare e in riferimento all'accompagnamento dei giovani, sono da valorizzare i sacramenti dell'iniziazione.⁵¹ Così il Battesimo, inizio del cammino di educazione alla fede, impegna gli stessi giovani in una catechesi rinnovata e in una testimonianza di vita coerente con la configurazione a Cristo Signore. Così la Confermazione, sacramento che porta a realizzare la maturità della fede attraverso i doni dello Spirito, assume particolare importanza nell'età giovanile.

Il sacramento della Riconciliazione, che celebra l'amore di Dio più forte del peccato, costituisce una delle colonne fondamentali dell'edificio educativo. Si dovrà curare, innanzitutto, la preparazione attraverso un ambiente accogliente, ricco di amicizia e di fraternità. Ciò aiuterà i giovani a superare la naturale riluttanza a manifestare i segreti del proprio cuore. Dovrà essere, poi, orientato alla vita: dovrà, cioè, migliorare i rapporti interpersonali; creare le condizioni per un impegno più manifesto nel compimento dei propri doveri; sostenere la conversione e il rinnovamento del cuore.⁵²

⁴⁸ Tra la numerosa bibliografia sulla *lectio* si può vedere la sintesi che C.M. MARTINI presenta nel libro *Ritrovare se stessi. C'è un momento nell'anno per fermarsi e cercare*, Milano, Centro Ambrosiano/Piemme, 21996, 55-70.

⁴⁹ Sul rapporto *lectio divina* e accompagnamento si veda D. BOTTINO, *La guida e l'itinerario spirituale*, 125-127.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, 127.

⁵¹ In questo punto ci serviamo degli Atti del CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, nn. 173-175.

⁵² Per il rapporto sacramento della riconciliazione-accompagnamento spirituale si vedano

Infine, il sacramento della riconciliazione si può prolungare nella direzione spirituale, per rinforzare l'adesione al Signore, e nell'incontro fraterno con l'educatore attraverso la condivisione gioiosa della vita. I frutti educativi del sacramento della Riconciliazione sono molti. I giovani sostenuti dall'amore che comprende e perdona trovano la forza per riconoscere il proprio peccato e la propria debolezza, bisognosa di sostegno e di accompagnamento, imparano a resistere alla tentazione dell'autosufficienza, offrono il perdono come ricambio della riconciliazione ricevuta, si educano al rispetto delle persone, si formano una coscienza retta e coerente. Il regolare ricorso al sacramento della Riconciliazione dà efficacia al processo di conversione e di rinnovamento.

La celebrazione dell'Eucaristia preparata attraverso un clima di solidarietà e di amicizia è vissuta come un incontro festivo, pieno di simboli ed espressioni giovanili. È celebrazione gioiosa della vita. Diventa così per i giovani un significativo momento di crescita religiosa. Nell'Eucaristia il giovane gusta e riconosce che il tipo di uomo/donna pensato dall'amore di Gesù, è un uomo/donna che dà la vita nel duplice senso del morire come lui e dunque trasmettere come lui la vita stessa.⁵³

Dall'Eucaristia, infatti, il giovane apprende a riorganizzare la sua vita alla luce del mistero di Cristo che si dona per amore. Impara a sottometterla, prima di tutto, alle esigenze della comunione, vincendo egoismi e chiusure. È portato a ricercare, poi, la donazione generosa di sé, aprendosi alle necessità dei compagni e impegnandosi nelle attività apostoliche, adeguate alla sua età e maturazione cristiana. «L'educazione al vero amore passa attraverso l'Eucaristia».⁵⁴

3.2.3. *La preghiera filiale e costante*

Il respiro del cammino sacramentale è la preghiera. Il passaggio dall'esteriore verso l'interiore, in molti casi, ha luogo al momento della preghiera. La preghiera, in intimo rapporto con la Parola ascoltata, offre risposte personalizzate a Dio, riporta consapevolmente a Lui la propria esistenza, discerne la sua volontà con la grazia dello Spirito Santo, ad imitazione di Cristo l'orante, il maestro e modello della preghiera. Pregare è dare la parola a Dio: permettere che Dio ci dica quello che egli sa che ci conviene, quello che egli desidera dirci. Egli è la Parola. E la parola va sempre accolta nel silenzio.

le pagine di R. MARTINELLI, «*Concedi al tuo servo un cuore docile... che sappia discernere*» (1Re 3,9). *Accompagnamento personale e purificazione del cuore*, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, 154-170 (con l'elenco di alcuni testi utili a p. 170).

⁵³ Cfr. R. MARTINELLI, *Ama il Signore con tutta l'intensità e con tutte le forze*, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, 142-144.

⁵⁴ E. VIGANÒ, *Convocazione del Capitolo Generale 23°*, in: ACG 69 (1988) 327, 13.

Per questo, l'accompagnatore dovrà saper attirare l'attenzione dell'orante sul silenzio interiore, sui segnali misteriosi che Dio non cessa di inviargli, sulle prove che può trovare sulla strada.⁵⁵ Di fatto siamo soliti parlare troppo nella nostra preghiera, non lasciamo che Dio ci dica la sua Parola, la sua Verità. Dobbiamo dunque impegnarci seriamente al silenzio se vogliamo che la nostra preghiera sia un fare da sentinella per cogliere il passaggio di Dio nella nostra vita.

Il tempo che dedichiamo a ridurre al silenzio il nostro sistema nervoso, la nostra vita sensitiva, il nostro psichismo, non è affatto tempo perso; diverrà anzi il ricupero di uno spazio aperto alla visita di Dio. Coltivare e usare come si deve un metodo per creare il silenzio, ogni qualvolta i rumori fuori e dentro di noi (questi ultimi sono i più insidiosi) vogliono far da padroni impedendoci di penetrare nel santuario in cui risuona la voce dell'Altissimo, sarà espressione di quell'impegno – obbligo di coscienza – senza il quale nessuno potrà far maturare i frutti più squisiti della preghiera. Quando saremo giunti ad amare il silenzio fino a farne la nostra migliore e più eloquente maniera di esprimerci, non solo davanti a Dio, ma anche davanti ai fratelli; quando sapremo mantenere il silenzio interiore in mezzo all'inevitabile viavai della vita moderna e nel cuore stesso della necessità di parlare e comunicare, allora l'impegno che abbiamo preso con la preghiera avrà prodotto in noi uno dei suoi frutti più eccellenti: saremo persone maturate dal silenzio, concentrate, non dissipate, padrone della nostra dimensione di interiorità. Capaci quindi di riflettere la presenza di Dio che ci viene incontro in ogni occasione; trasparenti a quella profondità di vita che molto spesso ci sfugge in mezzo ai rumori e agli assilli che bersagliano i lati più sensibili dell'uomo contemporaneo.⁵⁶ Pregare è ricavare dal silenzio le energie migliori per la vita. I rumori mi fanno smarrire la coscienza di me stesso. Il silenzio mi riconduce alla Presenza che mi fa essere presente.⁵⁷

⁵⁵ Cfr. LOUF, *Generati dallo Spirito*, 191-195.

⁵⁶ Cfr. A. LÓPEZ BAEZA, *La preghiera del mandorlo. Esperienze di preghiera nella vita quotidiana*, Padova, Editrice Messaggero di S. Antonio, 1996, 18.

⁵⁷ Tra la numerosissima bibliografia sulla preghiera presentiamo questi titoli rivolti non tanto ai religiosi e religiose ma soprattutto alle persone «che vivono nel mondo»: L. BOASE, *Pregiera di fede*, Roma, Edizioni Comunità di Vita Cristiana, 1996; M. ESTRADÉ, *Parlare con Dio. Desiderio di preghiera*, Roma, Città Nuova, 1996; H. HALBFAS, *Tuffarsi in profondità. Una scuola di preghiera*, Brescia, Queriniana, 1996; A. LÓPEZ BAEZA, *La preghiera del mandorlo. Esperienze di preghiera nella vita quotidiana*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 1996; C.M. MARTINI, *Ritrovare se stessi. C'è un momento nell'anno per fermarsi e cercare*, Milano, Centro Ambrosiano/Piemme, ²1996; S. MUTO - A. van KAAM, *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Milano, Gribaudo, 1996; H.J.M. NOUWEN, *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale*, Brescia, Queriniana, ⁶1996; M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Sotto il Monte (Bergamo), Servitium Editrice, 1996.

3.2.4. *Il vissuto comunitario ecclesiale*

La vita trasformata in Cristo si apre alla vita celebrata nella Chiesa. La vita di fede del giovane prende forma nella comunità dei credenti, corpo mistico di Cristo e sacramento universale di salvezza, contribuendo alla testimonianza viva dell'esistenza nuova in Cristo.

Oltre all'incontro con Cristo, se si vuole promuovere il cammino spirituale dei giovani è necessario favorire il costituirsi di solidi gruppi di vita comune.⁵⁸ Il punto di partenza è la ricerca di relazioni con le persone, perché da soli non ci si muove, anzi ci si sente smarriti: il senso della vita è alimentato dall'altro da sé. Se un giovane non è capace di rapporti, rivela una struttura umana immatura che ha bisogno di solidi sostegni, di processi di identificazione, di vittoria sulle sue insicurezze. Per questo è importante che nelle comunità cristiane si curi molto la relazione di aggancio, cioè il linguaggio con cui si accoglie il giovane e con cui si sostiene la sua presenza. Occorre quindi che le nostre comunità cristiane si rendano conto delle esigenze dei giovani oggi: essi vogliono essere aiutati a dare un senso alla loro vita, a scoprire la presenza di Dio nella loro storia, ad accogliere la vita come dono da valorizzare, a scoprire la propria vocazione attraverso cui rispondere al Signore.⁵⁹

3.3. *La formazione dottrinale ed educazione della coscienza morale*

Contenuto dell'accompagnamento dovrà essere anche la formazione dottrinale come esigenza dell'approfondimento delle ragioni della propria fede e della testimonianza che i giovani sono chiamati a dare con convinzioni chiare e mature. Questa formazione dottrinale dovrà includere la componente etica, cioè la formazione della coscienza morale,⁶⁰ e l'attenzione a due settori specifici: quello della catechesi per approfondire i contenuti della fede e della esistenza cristiana e quello della cultura per trasfondere il messaggio della fede nel dialogo con gli uomini e la società del nostro tempo, nelle diverse aree geografiche e culturali.

La coscienza rappresenta il luogo dell'incontro personale tra l'uomo e Dio. È sacrario di Dio, nella cui inviolabile interiorità l'uomo sente la parola-chiamata di Dio, e le risponde.⁶¹ Ogni uomo, nel suo interiore, è indivi-

⁵⁸ Cfr. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 81-83.

⁵⁹ Cfr. O. CANTONI, *La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità*, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, 308-313.

⁶⁰ Per una trattazione più ampia del binomio accompagnamento-formazione della coscienza morale si veda SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 89-105.

⁶¹ Cfr. GS 16.

dualmente «mosso dallo Spirito di Dio» e sotto questo impulso e questa guida deve «obbedire alla voce del Padre». ⁶² È l'uomo stesso che «sotto lo sguardo di Dio decide del suo destino». ⁶³ Per questo, una coscienza distorta è nello stesso tempo causa ed effetto di una visione falsata di Dio, della sua Parola e della Salvezza. Preclude, per conseguenza, ogni progetto di fede che voglia impostarsi su Dio Padre, sul Cristo Salvatore, sulla costruzione del suo Regno, sulla spiritualità. D'altra parte, non è sempre agevole, soprattutto per i giovani, passare dai principi evangelici alla concretezza della vita quotidiana. È necessaria una catechesi per valutare la moralità dei gesti e dei comportamenti, ⁶⁴ per motivare la coscienza che è l'ultimo criterio soggettivo dell'agire, e per cogliere il rapporto tra norma e fede, tra cultura e fede. L'ambiente e la testimonianza ne saranno elementi determinanti. ⁶⁵

3.4. *Attenzione alla dimensione sociale*

Nel cammino di accompagnamento bisogna entrare nella costellazione di nuovi valori sociali. Educare alla solidarietà è far comprendere che la carità deve essere espressione del proprio incontro con Cristo. La dimensione sociale della carità si presenta quindi come la manifestazione di una fede credibile. Essa è infatti una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, una componente essenziale dell'etica cristiana. Si tratta di educare al valore della solidarietà e della condivisione, vincendo la tentazione di rifugiarsi nel privato, in una gestione consumistica della vita. ⁶⁶ Educare il valore assoluto della persona e la sua inviolabilità: essa è al di sopra dei beni materiali e di ogni organizzazione. Aiutare il giovane a comprendere che nella vita il suo destino si compie insieme con altre persone e nella capacità di donarsi ad esse. Quando questa prospettiva viene interiorizzata con profonde motivazioni cristiane, allora essa diventa criterio di rapporti con gli altri e fonte di tenace impegno storico.

Una prima attenzione va posta nell'accompagnare i giovani alla conoscenza adeguata della complessa realtà sociopolitica. L'impatto personale con i problemi e gli appelli del mondo esige che si impari da giovani ad elaborare precisi e concreti progetti di solidarietà, e a maturare forme di inter-

⁶² LG 41.

⁶³ GS 14.

⁶⁴ Sul rapporto accompagnamento e catechesi si veda SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 29-38.

⁶⁵ Si veda O. REBOUL, *I valori dell'educazione*, Milano, Ancora, 1995.

⁶⁶ Ci ricorda la *CbL*: «la sensibilità dei giovani percepisce profondamente i valori della giustizia, della non violenza e della pace. Il loro cuore è aperto alla fraternità, all'amicizia e alla solidarietà. Sono mobilitati al massimo per le cause che riguardano la qualità della vita e la conservazione della natura. Ma essi sono anche carichi di inquietudini, di delusioni, di angosce e paure del mondo, oltre che delle tentazioni proprie del loro stato» (*CbL* 46).

vento sociale. L'educazione sociopolitica non tollera ingenuità e richiede alcune attenzioni di fondo: il superamento, nei giovani, di atteggiamenti superficiali, carenti di quella coscienza sociale su cui tanto insiste l'insegnamento della Chiesa; il giusto rapporto tra «opere caritative» e «obblighi di giustizia»; l'analisi paziente per trasformare le strutture che hanno e mantengono il loro peso sulle situazioni; l'elaborazione di progetti fatti non solo «per» i poveri, ma «con» essi perché, assumendoli, diventino capaci di gestire la propria vita.⁶⁷

3.5. *L'educazione dell'affettività e della sessualità*

L'amore è la molla che fa scattare la vita. È certamente una dimensione fondamentale nella costruzione della personalità e nella maturazione della vita cristiana. Quando l'amore è vissuto in maniera conflittuale e il contenuto sessuale viene ad occupare il posto preminente, frena la crescita globale. Realizzato egoisticamente, il gesto dell'amore non apre al futuro, perché concentra solo sul sentimento presente e tende a prescindere dall'evoluzione delle persone.⁶⁸ L'amore non può essere abbandonato alla sfera del profano e del peccaminoso. L'autentica comprensione dell'amore non può avvenire, per il cristiano, che nell'orizzonte di Dio. È Dio che ha voluto la persona nella reciprocità uomo-donna, chiamandoli ad una profonda comunione, capace di significare la realtà stessa di Dio.

L'accompagnatore dei giovani, attento nella sua azione educativa a favorire e a promuovere la maturazione dei giovani, dovrà sentire oggi uno speciale impegno nell'educare all'amore.⁶⁹ Quindi si dovrà creare intorno ai giovani un clima educativo ricco di scambi comunicativo-affettivi. Un'adeguata educazione, quindi, fa cogliere la sessualità come valore che matura la persona e come dono da scambiarsi in un rapporto definitivo, esclusivo e totale, aperto alla procreazione responsabile. Il confronto con persone che vivono questo amore ha la forza della testimonianza. Certi atteggiamenti legati alla donazione e alla gratuità vengono fortemente intuiti ed assimilati. La gioia di una vocazione vissuta con convinzione si riverbera nei giovani e facilita in loro un'apertura all'amore seria e serena, che sa accettare le esigenze che essa comporta.

La testimonianza dell'educatore che vive in modo limpido e lieto la sua donazione nella castità fa percepire al giovane la possibilità di vivere una si-

⁶⁷ Cfr. CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, nn. 203-214.

⁶⁸ Su questo argomento si può vedere la monografia di X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Bologna, Dehoniane, 1996 (con accurata e ampia rassegna bibliografica a pp. 313-329).

⁶⁹ Cfr. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 78-81.

mile esperienza d'amore. Anche qui un'attenta catechesi farà comprendere al giovane la realtà e le dimensioni di questo amore; lo guiderà all'accettazione del progetto di Dio, Amore fonte di ogni amore; e lo preparerà a realizzarlo nel matrimonio cristiano.⁷⁰

3.6. *Il discernimento spirituale*

Punto forte di un cammino di accompagnamento dovrà essere il "discernimento spirituale". Si tratta di trasformare la scienza in sapienza, la vita in opere, il sapere in agire, la volontà di Dio conosciuta in volontà di Dio vissuta.⁷¹ La sapienza dell'agire comporta la capacità crescente del saper fare e del voler operare. Si è più capaci quando si rende la propria vita più disponibile. Questa è del resto la grande dottrina spirituale dei mistici cristiani. Essere disponibili per servire di più e servire di più per essere sempre più disponibili. Dio chiede di più a chi più dona. E la gloria del servitore fedele, che poi si sente anche inutile, è quella di aver potuto servire.

Ecco quindi una profonda lezione di spiritualità cristiana che imposta la formazione non in maniera astratta o teorica, ma con realismo e concretezza. La vita è anche così il luogo della formazione e del discernimento spirituale, destinata a scatenare in tutte le direzioni l'impegno ecclesiale dei giovani, per portare a maturazione i semi della fede e della vita battesimale: «Ecco il compito meraviglioso e impegnativo che attende tutti i fedeli laici, tutti i cristiani, senza sosta alcuna: conoscere sempre più le ricchezze della fede e del Battesimo e viverle in crescente pienezza».⁷²

3.7. *Scoprire il proprio posto nella costruzione del Regno*

La scelta vocazionale è l'esito maturo e indispensabile di ogni crescita umana e cristiana. La fede non può essere ridotta a un puro assenso intellettuale. Il credente confessa la verità impegnando la propria vita per la causa di Dio, Salvatore dell'uomo. La vocazione cristiana si comprende soltanto facendo riferimento al Regno, che è insieme dono di Dio e fatica dell'uomo.

⁷⁰ Cfr. CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, nn. 192-202.

⁷¹ Per una trattazione più ampia si può vedere: M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997. Sul rapporto "discernimento spirituale/accompagnamento spirituale" si veda: M. COSTA, *Sentire, giudicare, scegliere, nello Spirito*, Roma, CVX, 1995; A. CENCINI, *Il discernimento delle motivazioni vocazionali all'interno della direzione spirituale*, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, 174-190.

⁷² ChL 58.

Dio ne è il protagonista, vuole la vita e la felicità dell'uomo e realizza questa sua volontà in molti modi differenti. L'uomo è invitato ad accogliere questo dono con disponibilità totale e a scommettere la propria vita per il progetto di Dio. Il cristiano, allora, vive la sua vocazione riconoscendo la signoria e l'amore di Dio e impegnando le proprie forze fino alla radicalità. L'accompagnatore dei giovani dovrà, quindi, aiutarli a scoprire il proprio posto nella costruzione del Regno e ad assumerlo con gioia e decisione.

4. Alcuni criteri per l'accompagnamento spirituale dei giovani

Il processo educativo per arrivare alla formazione integrale della persona dovrà muoversi secondo alcuni criteri. È stato più volte accennato che il cammino di accompagnamento deve essere tracciato tenendo ben presenti due riferimenti fondamentali: da una parte, la vita dei giovani come punto obbligato da cui partire per un cammino di fede, continuo riferimento nel suo svilupparsi e punto di arrivo del cammino stesso; dall'altra, la centralità di Gesù Cristo,⁷³ come elemento determinante dell'identità personale, come esperienza personale ed ecclesiale, dotata di una sua struttura veritativa, che riorganizza i processi cognitivi, interpretativi e operativi.⁷⁴ La persona di Gesù Cristo non rimane qualcosa di estraneo, di giustapposto all'esperienza del giovane ma diviene in essa via, verità e pienezza di vita. Si ha allora un vero cammino «verso» la fede e un preciso cammino «di» fede che parte da questo riconoscimento: Gesù Cristo si è manifestato come il vero uomo e solo in Lui l'uomo entra totalmente nella vita. Il cammino tende definitivamente ad assicurare e a consolidare l'incontro con Lui, vissuto nella comunità ecclesiale e in una intensa vita cristiana.⁷⁵

Occorre tenere presente che il cammino di accompagnamento spirituale prende i giovani nella situazione in cui si trovano e li sostiene e li orienta a compiere i passi verso la maturità della loro personalità. È dunque percorribile anche in quelle situazioni in cui non c'è un esplicito riferimento alla persona di Cristo. In simile stato il riferimento al Vangelo fa da ispiratore, indicando valori umani autentici e offrendo credibilità alla testimonianza degli educatori. Proprio in forza di questa logica il cammino pone al centro dell'attenzione alcuni criteri.

⁷³ Si veda Z. TRENTI, *Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1985, 97-112; R. TONELLI, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1991, 117-142.

⁷⁴ Cfr. R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Roma, LAS, 1996, 110-112.

⁷⁵ Cfr. CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, nn. 130-139.

4.1. *La testimonianza è l'unico linguaggio capace di convincere i giovani che «Dio esiste e può colmare una vita»*

In un mondo privo di autentici testimoni gli accompagnatori stentano a trasmettere le grandi ragioni della vita, tanto meno le ragioni minute delle vicende quotidiane. In una Chiesa, ricca forse di dottori, sono venuti a mancare i maestri di vita, coloro che sanno cogliere la richiesta da parte dei giovani, a volte nascosta e contraddittoria, di nuovi valori, coloro che sanno mediare tra la loro realtà e il soffio sempre nuovo dello Spirito. Non si può comunicare la fede se non la si vive come la grande risorsa della propria esistenza. Infatti per operare il discernimento e rinnovamento necessari, non bastano gli storici, né i teologi, né i politici, né gli organizzatori; sono necessari gli uomini chiamati "spirituali", i testimoni, uomini di fede, sensibili alle cose di Dio e pronti all'obbedienza coraggiosa. Non si può dunque parlare di educazione alla fede senza coinvolgere la vita dell'educatore. Egli deve dare a Dio e ai giovani il meglio del suo tempo e delle sue risorse. In questo senso, formazione religiosa e professionale, pur nella diversità, si devono fondere nella «grazia di unità».

4.2. *Parlare lo stesso linguaggio dei giovani*

La dinamica dell'accompagnamento non può ignorare il ruolo della comunicazione. Tutto è possibile quando c'è dialogo, quando si stabilisce un rapporto interpersonale. Il messaggio che l'accompagnatore tenta di trasmettere deve essere capito, afferrato, gustato dal giovane. Per questo si vorrà parlare non già la stessa lingua ma lo stesso "dialetto" dei giovani. Tra l'accompagnatore e l'accompagnato, tra chi emette e chi riceve, si richiederà intelligibilità e sintonia di parole, sintonia di gesti e segni, sintonia di rituali e di codici. Entrambi devono trovare un repertorio comune di significati e segni, un comune lessico, coordinati da regole comuni e rispettando sempre la norma che la comunicazione cresca nello spazio culturale del giovane, non in quello dell'educatore. Quindi l'educatore farà bene ad imparare la lingua dei giovani se vuole essere capito da loro.

La capacità di comunicare e di entrare in sintonia con le persone e gli avvenimenti caratterizza lo sviluppo della persona umana e soprattutto la crescita dei giovani. La comunicazione diventa spesso un fattore determinante di sopravvivenza e di sviluppo.⁷⁶ Infatti tocca tutti gli ambiti della vita sociale e tutte le dimensioni della vita personale. Essa non dà solo informazio-

⁷⁶ Cfr. H. FRANTA, *Comunicazione*, in: J.M. PRELLEZO (Coord.) - C. NANNI - G. MALIZIA (Edd.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann (Torino)/[Roma]/Torino, Elle Di Ci/LAS/SEI, 1997, 205-209.

ni, ma comunica idee, crea facilmente consensi e propone modelli di vita e di comportamento. Il giovane vive in questa società della comunicazione-relazione. È aperto a recepire ogni messaggio e forma di comunicazione ed è egli stesso capace di produrre e fornire nuovi messaggi. Impara a mantenersi informato e sente l'esigenza di saper controllare, selezionare e valutare i messaggi che riceve. Non si accontenta dell'informazione verbale e culturale: ricerca pure quella simbolica, gestuale e corporale. Tutto ciò sfida gli educatori: da una parte, nella loro capacità di parlare e di farsi capire in un mondo che adopera abitualmente linguaggi molteplici; dall'altra, nell'uso dei mezzi della comunicazione sociale come strumento imprescindibile anche per l'annuncio della Parola di salvezza.

4.3. Il cammino richiede di rispettare i ritmi diversi di ogni giovane

È necessario prendere atto che ogni giovane ha un suo passo, diverso dal passo degli altri, che gli esiti delle tappe non sono uguali per tutti e che, quindi, il percorso va adeguato ad ogni singolo caso. Se la fede è dialogo d'amore di Dio e con Dio, se è un'alleanza da Dio proposta nella concretezza della vita, allora non esistono "clichés" che si possano ripetere.

Dal cammino di accompagnamento non possiamo tagliar fuori i giovani che vivono ai margini dell'esperienza esplicita di fede. Con questi giovani l'intervento dovrà essere rivolto a farli uscire dall'isolamento, attraverso le mille risorse che l'arte e la passione educativa sanno inventare. L'impegno dell'educatore sarà quello di restituire alla gioia responsabile della solidarietà chi vive nello sbando dell'isolamento e dell'anonimato.⁷⁷ Anche i fallimenti educativi possono essere esperienza di ogni cammino. Da tutto questo risulta evidente che l'esperienza deve essere pensata come unica, perché unica è la meta a cui il giovane è orientato, uniche sono le indicazioni legate alla natura della fede, e costanti sono alcune caratteristiche dell'esperienza giovanile. Ma non è difficile comprendere che il cammino deve progressivamente determinarsi in itinerari particolari, commisurati sui giovani che lo percorrono.

4.4. Il cammino si deve adeguare a coloro che devono incominciare

Privilegiando i più poveri si dialoga con tutti, anche con quelli che sono meno informati sull'«evento» cristiano. Il linguaggio facile e immediato, l'ambiente accogliente e lo stile di rapporto familiare rendono accessibile il mistero salvifico e si trasformano in buona notizia e invito per quanti sono lontani. Il collocarsi dalla parte degli ultimi e dei più poveri determinerà non

⁷⁷ Cfr. TONELLI, *Itinerari*, 159.

solo l'inizio del cammino, ma ogni ulteriore tappa, fino a quelle conclusive. A colui che ha già percorso un tratto di strada non si può certamente chiedere di partire da capo, ma lo si può invitare a ritornare sempre alle realtà, alle parole e ai segni più semplici e fondamentali, per sostenere con la propria testimonianza ed azione il passo di quanti stanno iniziando.

4.5. *Il cammino procede sempre verso ulteriori traguardi*

I grandi ideali devono essere presenti sin dall'inizio nel processo di accompagnamento, almeno nella mente della guida. Si tratta non tanto di offrire ideali a portata di mano, a "buon mercato", ma di sostenere e guidare i giovani ad aprirsi fino a quegli orizzonti di donazione e di santità che lo Spirito sa svelare a loro.

4.6. *Sentirsi educatori-educandi, accompagnatori-accompagnati*

Non si possono fare distinzioni del tipo: i giovani sono i destinatari della proposta, mentre gli adulti sono da ritenere solo elaboratori tecnici e autorevoli della medesima. Nella comunità educativo-pastorale tutte le persone, rispettando i propri ruoli, sono da considerarsi educatori ed educandi. Evidentemente chi fa da guida e chi accompagna non stanno sullo stesso piano, però non è efficace mantenere eccessive distanze.⁷⁸ Nell'esercizio dell'accompagnamento la guida imparerà a dosare autorità e pazienza; svilupperà la capacità di sintesi e chiarezza di pareri; testimonierà di essere discepolo gioioso del Vangelo e strumento docile allo Spirito.

5. **Mediazioni nell'accompagnamento spirituale**

La relazione di accompagnamento avviene in vari modi, a seconda dei casi. Ne segnaliamo alcuni.

5.1. *Il progetto personale*

Esso raccoglie i fondamenti della nostra vita nel mistero di Dio, gli ambiti dell'esistenza, i mezzi con cui vogliamo lavorare, gli ideali verso i quali si tende. Periodicamente si utilizzerà il colloquio proprio per rivedere il progetto di vita.

⁷⁸ Sul profilo dell'accompagnatore vedere SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 107-114.

5.2. *L'incontro personale con il giovane*

L'educazione alla fede trova uno spazio privilegiato nel dialogo personale. Non sempre i nostri dialoghi di accompagnamento devono avvenire ad un livello di profondità. Avviene di frequente che i nostri giovani vengano a trovarci per confidarci una preoccupazione, una tensione, una tentazione. Si tratta di confidenze che non sono mai facili da fare e che essi non farebbero al primo venuto. All'accompagnatore il compito dell'ascolto e dell'accoglienza come Dio li accoglie. «Dio non dice mai: "Ti amo perché sei bello", ma: "Ti amo perché sei tu, chiunque tu sia e quali che siano i tuoi peccati e i tuoi torti". Ecco l'unico atteggiamento, al di là di ogni parola, che possa pacificare l'altro e riconciliarlo con le zone più oscure della sua personalità, che gli fanno vergogna o paura: un'accoglienza incondizionata, sinonimo di amore».⁷⁹

Le principali espressioni dell'incontro personale sono la ricerca del singolo giovane nel suo ambiente, il colloquio educativo, la direzione spirituale, l'incontro sacramentale. Oggi la loro necessità è molto avvertita, per la complessità dei problemi che i giovani affrontano e per l'attenzione personale che richiedono. Non sempre, però, la nuova domanda ha trovato educatori preparati. D'altra parte, coloro che si sono assunti questo compito si stanno interrogando sul modo di svolgerlo con il maggior profitto possibile.

Tra le qualità fondamentali richieste alla guida nel colloquio spirituale il p. Mendizábal, nel suo manuale sulla *direzione spirituale*, elenca: preparazione dottrinale solida e aggiornata; conoscenza e qualità psicologiche; cultura sufficiente e aggiornata; senso realistico ed equilibrato delle cose; profondo spirito di fede; capacità di comunicare; comprendere molto e parlare poco; capacità di accattivarsi la fiducia dell'altro; adeguamento alla condizione reale e attuale del discepolo; tatto nei propri interventi e misura nei consigli; riserva totale sulle confidenze che si ricevono.⁸⁰

Il colloquio personale è il mezzo psicopedagogico della relazione di aiuto. L'educatore potrà aiutare l'educando solo se accetta l'altro così come è e comprende la sua situazione. Il colloquio deve essere fatto periodicamente secondo una programmazione che includa la priorità della persona del giovane.⁸¹ Parlando esplicitamente sul colloquio spirituale diciamo che è non solo un momento classico nella direzione spirituale, sempre privilegiato dalla tradizione e dall'esperienza, ma è anche un approccio celebrato dalle discipline interpersonali che godono di un prestigio non immeritato.⁸²

⁷⁹ LOUF, *Generati dallo Spirito*, 91.

⁸⁰ MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale*, 75-76.

⁸¹ Per una visione di insieme sull'argomento "accompagnamento e relazione di aiuto" si può vedere il cap. 3, «el cauce psicopedagógico de la relación de ayuda», in: SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 51-56.

⁸² Il colloquio spirituale può ispirarsi ad alcuni modelli evangelici, come il dialogo di Ge-

5.3. La direzione spirituale

Si tratta di una mediazione di confronto e dialogo nella Chiesa nella quale agisce lo Spirito del Signore attraverso guide esemplari, amorevoli, sagge e prudenti che spingono verso la perfezione ed aiutano a cogliere concretamente le esigenze vocazionali. Si tratta di creare tra i giovani la convinzione che la direzione spirituale è scelta ineludibile per fare un salto qualitativo nella fede e vivere il progetto di radicalità cristiana secondo la vocazione specifica. «Senza la direzione spirituale è difficile arrivare a conoscere la volontà di Dio su di sé e a scoprire i luoghi e le modalità per rispondere alla propria personale chiamata».⁸³

Tra le qualità che devono essere privilegiate nel “direttore spirituale” citiamo la carità, il discernimento e la discrezione, la pazienza e la mansuetudine, l’austerità e il dono della Parola.⁸⁴ La direzione spirituale ha come scopo quello di portare i giovani a un atteggiamento costante di discernimento, a sviluppare le proprie “orecchie del cuore”; a riscoprire l’esperienza vera della luce del Vangelo; a mantenere vivo il contatto con lo Spirito di Cristo e lasciarsi muovere e guidare, con prontezza totale e incondizionata, in ogni direzione voluta dallo Spirito.⁸⁵ Per questo sarà necessario che nella persona guidata proceda di pari passo la purificazione del cuore e l’ordinamento della ragione per essere illuminata dalla fede.⁸⁶

5.4. La direzione spirituale per corrispondenza

L’esperienza conferma anche la direzione spirituale per corrispondenza, quando sussiste la difficoltà di incontri di presenza, oppure quando il soggetto si sente più libero e sicuro nel confidare per scritto i suoi stati d’animo e le speciali difficoltà derivanti da timidezza o da pudore nell’aprirsi. Questa forma si deve ritenere una mediazione d’eccezione. Tuttavia nella storia gli

sù con Nicodemo (*Gv* 3,1-17); con la Samaritana (*Gv* 4,6-21); con i discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-33).

⁸³ O. CANTONI, *La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità*, in: D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, 310-311.

⁸⁴ Cfr. A. MERCATALI, *Padre spirituale*, 1120-1121. Per un approfondimento del tema si veda: A. GODIN, *La relazione umana nel dialogo pastorale*, Torino, Borla, 1984; B. GIORDANI - A. MERCATALI, *La direzione spirituale come incontro d’aiuto*, Brescia/Roma, La Scuola, 1984; B. GIORDANI, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale. Il metodo di R. Carkhuff*, Roma, Rogate, 1985; Roma, Antonianum, 21987; J. EVOY, *A psychological handbook for spiritual directors*, Kansas City, Sheed and Ward, 1988; W. BARRY, *Spiritual direction and the encounter with God. A theological inquiry*, New York, Paulist Press, 1992.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, 1121.

⁸⁶ Cfr. ARLEDLER, *La direzione spirituale*, 20-21. Per una trattazione ampia sulla direzione spirituale rimandiamo ai manuali specifici sul tema che offriamo alla fine del presente volume.

epistolari concernenti la direzione spirituale offrono una documentazione positiva.⁸⁷

5.5. *L'esperienza del gruppo*

L'appartenenza ad un gruppo invita ad assumere uno stile di presenza e di comportamento più attento alle esigenze degli altri; richiama costantemente a reciproche responsabilità; favorisce i momenti di preghiera comune e di studio. La vita comune umilia e consola, insegna a convivere nella differenza, permette lo scontro quotidiano e il perdono, favorisce l'amicizia e la progettualità, aiuta a interpretare i vissuti e la storia. A contatto con i coetanei, il giovane ritrova criteri di vita e orientamenti pratici, legge i fatti dell'esperienza e li confronta con il passato, si esprime con protagonismo gratificante. Il gruppo rappresenta per molti giovani l'unica via per ricomporre la frammentarietà che insidia continuamente la loro vita. E così la solitudine, che è parte integrante del processo di sviluppo personale, viene più facilmente superata. A volte l'adesione agli ideali del gruppo è parziale e il gruppo stesso diventa piuttosto rifugio o evasione dalle difficoltà che la vita presenta. Il fenomeno associativo-comunitario quindi è un avvenimento che non può lasciare indifferente la stessa pastorale.⁸⁸

5.6. *La comunità come luogo di riferimento*

È difficile una relazione spirituale di accompagnamento se non è possibile un rimando a una comunità. A volte la voce del Signore parla attraverso comunità credibili ed esistenze adulte intelligenti ed esemplari.⁸⁹ L'accompagnamento individuale, personalizzato in una sapiente opera di discernimento e di direzione spirituale, l'accompagnamento di gruppo e la condivisione di un graduale cammino di fede comunitario sono oggi complementari per una scelta vocazione.

5.7. *La vita quotidiana*

È proprio il mistero dell'incarnazione che ci situa in questa prospettiva. In Gesù di Nazareth la storia è diventata storia di salvezza. Lui ci insegna che il luogo per incontrare Dio è la realtà umana. Quindi la vita di ogni giorno è la piattaforma fondamentale nell'accompagnamento spirituale. È

⁸⁷ MERCATALI, *Padre spirituale*, 1130-1131.

⁸⁸ *Ibidem*, 1127.

⁸⁹ Cfr. PAGANI, *L'accompagnamento spirituale dei giovani*, 6.

proprio la vita che ha bisogno di essere illuminata e trasformata. È nella vita dove si gioca l'incontro tra la grazia di Dio e la volontà umana.⁹⁰ La sfida fondamentale per un credente e per una comunità è trasformare l'esperienza di vita, in forza della fede, in esperienza evangelica.

6. Verso una conclusione

Da ciò che è stato detto finora scaturisce la conclusione del nostro discorso e punto fondamentale di ogni esperienza di accompagnamento: imparare ad agire d'accordo con l'azione dello Spirito Santo in noi. Dio è incessantemente all'opera nei giovani. L'accompagnatore dei giovani sarà un buon strumento se riuscirà a captare la sintonia di cui si serve Dio per agire nella loro vita. Non si tratta quindi di darci da fare per prendere l'iniziativa, cadendo facilmente in un febbrile attivismo, ma piuttosto di fermarci ogni tanto perché la nostra lunghezza d'onda, il nostro registro si sviluppi sulla stessa lunghezza d'onda di Dio. Non è una cosa facile. «Avere incessantemente l'orecchio del cuore attento all'azione di Dio, mettersi continuamente in sintonia con essa, restare accordati, combaciare, per così dire, con essa, esige sovente una vera e propria crocifissione, una pasqua, e i più cercano inconsciamente di allontanarne il calice quanto più a lungo possibile. [...] Fortunatamente a Dio non mancano i mezzi per far loro deporre le armi e condurli, a poco a poco, a una resa senza condizioni».⁹¹

Nel cammino di accompagnamento ci sono due fedeltà: Dio e la persona concreta dell'educando.⁹² Nell'incontro tra queste due fedeltà non bisogna dimenticare che il vero maestro della vita interiore è lo Spirito. La fede si basa nella potenza di Dio e non tanto nella sapienza degli uomini (cfr. 1Cor 2,1-5). L'accompagnatore dovrebbe essere esperto nei piani di Dio, ma altrettanto esperto nella propria debolezza. «Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. Ora né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma Dio che fa crescere. Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio» (1Cor 3,6-7.9).

⁹⁰ Cfr. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, 61-63.

⁹¹ LOUF, *Generati dallo Spirito*, 198.

⁹² Cfr. ARLEDLER, *La direzione spirituale*, 23.

LA LEGGE DELLO SPIRITO CHE DÀ LA VITA

Guido GATTI

1. Lo Spirito che dà la vita

Cercando la voce “Spirito Santo” nell’indice analitico di uno dei classici manuali preconciliari di teologia morale, ho avuto la sorpresa di trovare che l’unico lemma che, almeno foneticamente, le assomigliasse era la voce “spiritismo”.

Era perciò più che comprensibile che gli organizzatori di questo convegno si fossero in un primo momento dimenticati di inserire nel progetto una relazione dedicata al rapporto tra lo Spirito Santo e la morale.

Eppure un nesso essenziale e cruciale tra lo Spirito Santo e l’esperienza morale cristiana esiste ed è così ampiamente presente nel NT da dare l’impressione che questo rapporto costituisca uno degli argomenti principali del suo insegnamento sullo Spirito Santo.

Non raramente questo nesso viene identificato soprattutto a livello di quella realtà (piuttosto oscura) cui si dà il nome di ispirazione: una specie di illuminazione interiore, attraverso cui lo Spirito Santo insegna al singolo credente che cosa deve fare o evitare in una data situazione.

Naturalmente si pone in questo caso il non facile problema del discernimento: in base a quali criteri discernere la presenza dello Spirito da quelli che potrebbero essere i nostri capricci o comunque le nostre vedute personali, all’interno della nostra ricerca di ciò che dobbiamo fare, dei nostri progetti di lungo respiro e delle strategie per attuarli?

Ora bisogna dire che, per quanto riguarda questo discernimento, il nostro contatto con lo Spirito e quindi la garanzia di averlo dalla nostra parte, non passa attraverso nessun espediente di tipo magico, nessuna forma di scienza infusa: non abbiamo più, come gli antichi ebrei, i nostri *urim* e i nostri *tummim*, non abbiamo al telefono nessuna sibilla cumana.

Dio ha affidato l’uomo al proprio consiglio (*Sir* 15,14); abbiamo quindi come strumento di ricerca in ultima istanza solo la nostra coscienza morale, illuminata da tutto ciò che può illuminarla: parola di Dio, insegnamento della Chiesa, direzione spirituale, conoscenza accurata della realtà; ma alla fine

toccherà solo a lei emettere il suo verdetto, che resterà l'ultima norma per l'azione, ma insieme una norma normata dalla verità morale oggettiva, che essa è chiamata a cercare, riconoscere, ubbidire.

Questo verdetto non ha nessuna garanzia di infallibilità materiale (anche i santi sono soggetti all'errore), ma ha una garanzia di infallibilità morale, al solo patto che sia libero da qualsiasi interesse anche solo occulto e da qualsiasi forma di orgoglio intellettuale, e sia invece mosso da un vero, sincero, disinteressato, umile amore della verità del bene, cioè se esso può contare sulla presenza dello Spirito che è infonde in noi, sia pure non senza di noi, questo amore.

Qui si verifica qualcosa di simile a quell'*admirabile commercium* di cui parla la liturgia del Natale, a proposito dell'incarnazione: lo Spirito assume la nostra insuperabile fallibilità, si fa carico, senza paura di sporcarsi le ali, dei nostri eventuali errori fatti in buona fede, e in compenso ci dà la "sua" infallibilità, l'infalibilità dell'amore.

L'unico criterio della presenza dello Spirito è la qualità di questo amore, una qualità nei confronti della quale siamo chiamati ad alimentare per tutta la vita una sana inquietudine, una verifica incessante.

Ogni volta che diciamo: ma la mia coscienza mi dice (e spesso intendiamo: mi autorizza)..., dovremmo tremare dentro: noi stiamo allora scommettendo sulla sincerità del nostro amore per il bene, e proprio così stiamo anche decidendo se stare o meno dalla parte dello Spirito.

Personalmente ritengo quindi che il vero nesso tra l'esperienza morale cristiana e lo Spirito Santo vada cercato più che nel concetto problematico di ispirazione in quello, ben più solido, della grazia.

Ho cercato di cogliere questo nesso, facendo una breve analisi della notissima espressione di S. Paolo che figura nel titolo di questa relazione: «La legge dello Spirito della vita ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (*Rm* 8,2).

L'espressione di S. Paolo ne fa venire alla mente un'altra, non meno celebre, del profeta Ezechiele: «Così dice il Signore: ... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (*Ez* 36,25-27).

Il profeta enuncia una promessa; S. Paolo ne annuncia l'avvenuta realizzazione, con un'espressione che racchiude in due righe l'essenza della vita cristiana.

La frase di Ezechiele contrapponeva il vecchio cuore di pietra, insensibile e pesante, al cuore nuovo donato da Dio, un cuore di carne, abitato dallo Spirito di Dio e perciò capace di vivere secondo Dio.

Anche S. Paolo instaura, come è facile vedere, una specie di parallelismo antitetico: la contrapposizione, in questo caso, è tra due leggi, la legge dello Spirito e la legge del peccato: si tratta evidentemente di due realtà opposte

ed inconciliabili, dato che la prima libera dalla seconda, e dato che esse conducono a due realtà tra le più opposte e inconciliabili che si possano pensare: rispettivamente la vita e la morte.

Questi termini hanno bisogno di qualche delucidazione.

Il termine “vita” è infatti abbastanza generico, e lo si usa in contesti e con significati anche molto diversi. Ma la vita di cui si tratta in questo testo è, come appare chiaramente dal contesto, il nucleo centrale della buona notizia annunciata da Cristo: è la «pienezza della vita» (*Gv* 10,10), la «vita eterna» (*Gv* 3,15-16; *1Gv* 5,20; e inoltre: *Mt* 19,16; *Tt* 3,7; *1Pt* 3,22), quella vita di cui Gesù ha detto: «io vivo e anche voi vivrete» (*Gv* 14,19).

Questa vita è posta qui in intima connessione con il dono dello Spirito. L'idea che lo Spirito promesso e donato in Cristo sia operatore di vita è contenuta, oltre che negli scritti paolini, anche nel vangelo di Giovanni: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (*Gv* 6,64). Dallo Spirito e dall'acqua si rinasce per poter entrare nel regno di Dio (*Gv* 3,5). È quindi un'eredità comune del pensiero cristiano.

Ma anche la morte di cui si parla qui non è soltanto il comune destino di ogni uomo: è la «morte eterna», la «seconda morte» (*Ap* 2,11; 20,6; 20,14), quella morte che è stata distrutta (*2Tm* 1,10), inghiottita da Cristo (*1Pt* 3,22), così che vi si può incorrere soltanto rifiutando colpevolmente la sua redenzione.

Protagonista e antagonista della liberazione da ciò che conduce alla morte sono rispettivamente la legge dello Spirito e la legge del peccato.

Anche il termine “legge” è estremamente ambiguo: la legge di Gay-Lussac non ha evidentemente nulla a che fare con la legge finanziaria; le leggi morali non hanno nulla in comune con le leggi dei grandi numeri. La parola “legge” per acquisire un significato univoco ha bisogno di un qualificativo o di un genitivo: nel nostro caso essa riceve il suo senso rispettivamente dai genitivi “Spirito” e “peccato”.

2. Legge dello Spirito e legge del peccato

Cosa possono significare “legge dello Spirito” e “legge del peccato”?

Né l'una né l'altra specificazione fanno pensare a una legge in senso giuridico, cioè a una norma vincolante.

Per quello che riguarda il peccato e il suo rapporto con la morte viene alla mente l'espressione parallela della prima ai Corinzi, che definisce il peccato come “pungolo” della morte (*1Cor* 15,56), cioè come quella realtà che incita, stimola alla sua azione di sterminio la morte, quasi personalizzata.

Il peccato quindi è legge nel senso di un dinamismo che abita nel cuore dell'uomo (“il peccato inabitante”) e vi esercita una sua specifica efficacia di morte. Potremmo dire che il peccato è morte: la morte non è soltanto il suo

esito ultimo: è la sua vera logica interna; essa rivela alla fine quello che il peccato è già da sempre.

Se restiamo all'interno del parallelismo, anche lo Spirito va dunque inteso come un dinamismo operante nel cuore dell'uomo per produrre vita: la sua presenza è già da sempre vita, anche se solo l'esito finale rivela la sua vera natura.

Peccato e Spirito non sono quindi realtà astratte, non sono il peccato in sé o lo Spirito Santo in sé, ma la loro presenza attiva ed efficace nel cuore dell'uomo.

La presenza del peccato produce un orientamento stabile al male, che esclude dalla partecipazione alla vita di Dio.

Lo Spirito è presente invece nel cuore di chi si apre al suo influsso di vita come una specie di pilota interiore, che ci orienta stabilmente al bene e ci incammina verso il possesso pieno della vita divina.

Dunque, la legge del peccato è lo stesso peccato in quanto dinamismo di morte; la legge dello Spirito è lo stesso Spirito in quanto dinamismo di vita: il genitivo che specifica la parola "legge" è in realtà un genitivo epesegetico: esso significa: quella legge (cioè quel dinamismo interiore) che è il peccato, quella legge che è lo Spirito.

S. Tommaso ha colto bene questo significato della parola "legge" quando parlando della legge nuova, o legge del NT, ci dice che ciò che di essa è principale (*potissimum*) è il dono dello Spirito Santo. «La legge nuova è anzitutto questo dono; perciò si deve dire che la legge nuova in primo luogo è una legge "data dentro" (*in-dita*), e solo secondariamente una legge scritta», cioè esterna all'uomo, cioè *e-dita* (Ia IIae, 106, 1).

Le leggi umane restano esterne all'uomo; anche le leggi morali, per quanto interiorizzate nella voce della coscienza, possono restare sempre una imposizione dall'esterno, qualcosa che assomiglia al super-io freudiano. Lo Spirito invece opera nel cuore dell'uomo e ne cambia il dinamismo profondo; lo Spirito è la "legge nuova", una legge data dentro che cambia il cuore e gli conferisce la capacità di vincere il peccato e di camminare nella direzione della vita.

Solo una simile legge può giustificare e salvare, cioè dare la vita.

3. Lo Spirito e la carne

A questo punto diventa chiaro il legame che unisce lo Spirito all'esperienza morale. La vita che egli dà passa attraverso la vittoria sul peccato e l'impegno morale da essa presupposto.

Il nesso diventa ancora più evidente se lo illuminiamo con un'altra contrapposizione, ricorrente nel NT: quella tra lo Spirito e la carne. Essa ritorna nel NT ben undici volte!

Anch'essa culmina nella contrapposizione, già vista, tra un esito di vita e un esito di morte: «Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito dallo Spirito raccoglierà vita eterna» (*Gal* 6,8).

«I desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito portano alla vita» (*Rm* 8,5).

«Se vivete secondo la carne voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito, voi fate morire le opere del corpo, vivrete. Infatti tutti coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio» (*Rm* 8,13-14).

Anch'essa ha una chiara connotazione morale: è chiaro che il termine "carne" non va qui inteso nel senso di un generico riferimento alla corporeità o alla finitudine dell'uomo: la sua connotazione negativa ha un chiaro significato morale.

S. Paolo distingue espressamente tra il «vivere-nella-carne» e il «militare secondo la carne» (*2Cor* 4,11). È questa militanza che si oppone allo Spirito e lo esclude: il semplice essere nella carne è una condizione eticamente e salvificamente neutrale: il vivere secondo la carne, l'essere carnali ha una chiara connotazione di negatività etica. «Siete ancora carnali», dice S. Paolo ai Corinzi, e spiega: «dato che c'è tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali?» (*2Cor* 3,3).

La contrapposizione viene infatti chiarita da S. Paolo col riferimento al contrasto tra i desideri della carne e dello Spirito, tra i frutti o le opere dello Spirito e i frutti e le opere della carne, tra il camminare, cioè il vivere, secondo lo Spirito e il camminare secondo la carne.

Eccone alcuni esempi: «Camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne. La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne» (*Gal* 5,16-17). «... Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità,... idolatria, ... discordie, ... invidia, ... ubriachezza, orge, ... chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (*Gal* 5,19-22).

La carne, anche quando non espressamente opposta allo Spirito, include normalmente l'idea di una autoesclusione dalla logica della salvezza che ci è offerta da Dio in Cristo: «La carne e il sangue non possono possedere il regno di Dio» (*1Cor* 15,50); «Facendo la volontà della carne... eravamo figli dell'ira» (*Ef* 2,3).

Nel brano della lettera ai Romani da cui è partito il nostro discorso, la carne e lo Spirito indicano quindi due forze contrapposte, che generano due orientamenti globali di vita. Si tratta di realtà operanti nell'uomo, ma come espressioni di misteri che lo superano. La carne fa riferimento al *mysterium iniquitatis*, al misterioso dominio universale del peccato nella storia e nella psicologia dell'uomo. Lo Spirito fa riferimento alla presenza e all'azione di Dio nel cuore del credente.

4. Vita nello Spirito e impegno morale

L'impegno morale assume i connotati di uno scontro drammatico di forze sovrumane, di opposti orientamenti di destino che si contendono il cuore dell'uomo: decidendosi liberamente per il bene, l'uomo accetta di camminare nello Spirito, di lasciarsi guidare e portare dallo Spirito; nel libero e altrettanto fondamentale rifiuto di una simile decisione di fondo per il bene l'uomo resta colpevolmente incarcerato nella logica del peccato. Il criterio di distinzione tra le opere della carne e i frutti dello Spirito resta di natura rigorosamente ed esclusivamente morale.

Del resto, le virtù e i vizi che S. Paolo annovera rispettivamente tra i frutti dello Spirito e le opere della carne non hanno proprio nulla di trascendentale o di direttamente teologale; sono quei comportamenti che erano ritenuti rispettivamente virtuosi o viziosi nella cultura del tempo, unendo in un fecondo sincretismo l'etica biblica con quella della migliore filosofia pagana.

Certo, con il riferimento allo Spirito, cioè a qualcosa che ci è innanzitutto donato, S. Paolo ci ricorda che la salvezza non trae la sua origine prima da una qualche autonoma iniziativa dell'uomo; essa nasce dall'iniziativa preveniente di Dio. D'altra parte viene con uguale forza affermato che essa passa inevitabilmente attraverso l'opzione globale, profonda, autoplasmatrice con cui l'uomo decide di sé nei confronti del bene morale. La libertà cui è affidata questa scelta tra la morte e la vita è liberata dall'azione dello Spirito, ma per disporre di sé in dedizione totale al bene morale e restando nello stesso tempo capace di chiudersi anche definitivamente all'influsso dello Spirito.

S. Paolo, proprio nel momento in cui afferma con più forza, nella lettera ai Galati, il primato assoluto dell'iniziativa preveniente di Dio, aggiunge un avvertimento drammatico: «Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio» (1Cor 6,10). «Nessuno vi inganni con vani ragionamenti: per queste cose infatti piomba l'ira di Dio sopra coloro che gli resistono» (Ef 5,6).

La patristica e la grande teologia hanno fatto eco a questo drammatico avvertimento: lo Spirito Santo è dato veramente soltanto a coloro che vivono secondo lo Spirito: il credente – dice S. Gregorio Nisseno – «diviene capace della gloria dello Spirito Santo attraverso una vita lontana dai vizi e improntata alla santità».¹

Lo Spirito ci è dato quindi solo nella misura in cui lo accogliamo: «Lo Spirito Santo non risiede in tutti, ma solo in quelli che vivono rettamente».² «Chiunque non abbia ricevuto lo Spirito Santo in tal misura da renderlo innamorato di Dio e del prossimo non passa dalla sinistra alla destra».³

¹ S. GREGORIO NISSENO, *Omellie sul Cantico dei cantici*, 15, in: PG 44,1118.

² TAZIANO, *Adversus graecos*, 13, in: PG 6,833.

³ S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 15,18,32.

Oggi questo richiamo alla fruttificazione etica dello Spirito come unica garanzia della sua presenza in noi è particolarmente attuale. Ai primordi del cristianesimo, la presenza dello Spirito nella Chiesa si rendeva evidente attraverso i doni delle guarigioni, della profezia e delle lingue; in questo tempo in cui le guarigioni si fanno negli ospedali e nelle cliniche, le previsioni negli istituti di statistica e le lingue si imparano nei laboratori linguistici, l'unico segno tangibile della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa è il miracolo inesausto della santità cristiana.

La spiritualità cristiana, se non vuole farsi complice di quell'illusione contro cui mette drammaticamente in guardia S. Paolo, non potrà mai perdere di vista la garanzia ineludibile della sua autenticità costituita dal solido terreno dell'esperienza morale, fondato sull'oggettività invalicabile del discriminare tra il bene e il male.

Questo radicamento nell'oggettività non esclude il carattere creativo dell'esperienza morale, che viene giustamente tanto spesso attribuito ai doni dello Spirito.

Lo Spirito affida ad ogni uomo una specifica vocazione che esige comportamenti creativi, innovativi, ispirati all'unicità e irripetibilità dell'identità personale e della situazione, in una parola, alla essenziale storicità dell'esperienza umana. Ma questa creatività non pone il chiamato in un qualche ambito di estraterritorialità rispetto alla valutazione morale: la creatività dello Spirito specifica ed arricchisce la norma morale universale, ma senza smentirla: anche per il chiamato e per l'ispirato continua a mantenere tutta la sua serietà il "non illudetevi" di S. Paolo.

La particolare vocazione di ogni credente si dà soltanto all'interno della universale vocazione del cristiano alla santità, con le esigenze di radicalità che essa fa valere nei confronti di chiunque voglia vivere secondo lo Spirito: «È chiaro dunque – dice il Concilio – che tutti i fedeli di qualsiasi stato e grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della santità» (LG 40).

Ogni credente è chiamato quindi a oltrepassare i confini minimali tra il moralmente lecito e il moralmente illecito, ma non verso una qualsiasi direzione a capriccio: soltanto nella direzione dello Spirito, e la bussola che indica questa direzione resta ultimamente di natura morale.

5. Lo Spirito e la lettera

Un qualche cenno merita anche un'altra contrapposizione presente nelle lettere di S. Paolo, quella tra «la lettera che uccide e lo Spirito che dà la vita» (2Cor 3,6).

A prima vista la contrapposizione tra lettera e spirito parrebbe soltanto voler ricordare che non sempre l'interpretazione letterale di un testo rende

al meglio il suo vero significato; di qui la necessità di andare oltre la lettera per cogliere il vero spirito del testo stesso.

In realtà, lo Spirito che dà la vita è chiaramente lo Spirito Santo, e la lettera che uccide è, nel contesto del messaggio paolino, la legge stessa in quanto lettera. Parlando di essa, S. Paolo la qualifica come un «ministero di morte, inciso in lettere su pietra» (2Cor 3,7).

Si direbbe a prima vista che S. Paolo contrapponga tra di loro due realtà non omogenee: un testo legale da una parte; un Vivente, principio di vita, dall'altra.

In realtà, ancora una volta si tratta di due regimi contrapposti, di due ordinamenti globali del rapporto tra Dio e l'uomo, o, come dice il testo, di due alleanze: la vecchia Alleanza mosaica, ormai decaduta, e la «Nuova Alleanza, non della lettera, ma dello Spirito» (2Cor 3,6).

Questa contrapposizione rimanda in realtà a uno dei punti più caldi, ma anche più insistiti del messaggio morale di S. Paolo, il discorso sulla libertà di cui Cristo ci ha liberati.

Secondo S. Paolo la libertà di cui Cristo ci ha liberati non riguarda soltanto il peccato inabitante e quindi la legge del peccato che ci rende schiavi della sua logica di morte; riguarda anche la legge mosaica in se stessa, ed è a questa legge che pensa in realtà quando contrappone lo Spirito che dà la vita alla lettera che uccide.

Si tratta indubbiamente di una legge che S. Paolo riconosce giusta e santa, ma di cui afferma l'incapacità di salvare.

Come conciliare il "non illudetevi", di cui si è detto, con questa recisa negazione della capacità della legge di salvare?

S. Paolo riconosce che la legge morale in quanto rivelazione della verità oggettiva del bene e della tremenda serietà del male è giusta e santa; su questa serietà non ammette illusioni; e tuttavia essa è incapace di salvarci, perché incapace, da sola, di cambiarci dentro, di vincere la storica schiavitù del peccato che comanda dentro l'uomo.

In una situazione di questo genere, se non fosse per l'azione vivificatrice dello Spirito che rende attuale la nostra partecipazione alla vittoria di Cristo sul peccato, la legge si risolverebbe in una vera e propria maledizione: essa ci accuserebbe, senza poterci salvare; esigerebbe da noi, col duro pungolo della minaccia di un castigo inevitabile, prestazioni che supererebbero le nostre reali capacità morali; si risolverebbe in una anticipazione della condanna eterna.

La lettera di cui parla S. Paolo è proprio la legge in questo suo carattere, vanamente costringente, che si risolverebbe, per quanto dipende da essa, in una condanna senza scampo.

Ma da questa lettera siamo stati liberati: «Ora però – egli dice scrivendo ai Romani – siamo stati liberati dalla legge... per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera» (Rm 7,6). Sia la lettera

che lo Spirito costituiscono dunque un vero e proprio regime, una diversa e contrapposta concezione della vita morale, un diverso e contrapposto ordinamento della realtà interiore dell'uomo e del suo rapporto con Dio.

6. Da un'etica della terza persona a un'etica della prima persona

La legge, così intesa, non è correlata, in linea di principio, al composito mondo dei desideri, delle passioni, delle tendenze umane, anzi, spesso a questo composito mondo si oppone frontalmente.

Per quanto renitente all'impero della legge, questo mondo deve essere piegato a sottomettersi alle esigenze impersonali della legge morale: alla libertà razionale dell'uomo spetta appunto il non facile compito di dire di sì a un bene che non tiene assolutamente conto dei desideri spontanei dell'uomo.

Questo tipo di approccio viene spesso chiamato "della terza persona"; è infatti coniugato alla terza persona il verbo che ci dice cosa si *deve fare*, che cosa è *comandato o proibito*, quale *sia* il bene in sé.

L'etica della terza persona ha il pregio di sottolineare l'oggettività e l'universalità del bene morale, la sua trascendenza rispetto alla volubile spinta delle tendenze e dei desideri spontanei dell'uomo, il ruolo decisivo della sua libertà razionale; per questo essa è ancora oggi così diffusa nella nostra cultura, anche teologica.

Ma non è sempre stato così. Per molti secoli alla morale della legge si è affiancato, e spesso del tutto sovrapposto, un altro tipo di impostazione, fondato sul paradigma delle virtù.

L'eventuale ripresa di un simile paradigma permetterebbe di superare la concezione statica e atomistica del pensiero morale "moderno" (anche teologico) e di recepire meglio il carattere evolutivo ed organico dell'esperienza morale.

Il concetto di virtù esprime bene l'idea di una crescita progressiva, attraverso la quale, facendo il bene, il soggetto plasma la sua personalità morale, rendendo sempre più stabile e connaturato il suo orientamento al bene. Essa coinvolge tutti gli spessori del vissuto umano e presuppone una educazione globale. La pluralità dei tratti e delle disposizioni che costituiscono una personalità morale si integra in un tutto vivente.

Proprio per questa attenzione a tutto il composito mondo della soggettività umana, il modello delle virtù viene spesso detto della "prima persona": è infatti alla prima persona che vengono coniugate le forme verbali con cui l'agente morale dice a sé stesso che tipo di uomo egli vuole essere.

Mentre un'etica della terza persona è inevitabilmente costretta a convogliare la sua attenzione sul confine statico tra il proibito e il permesso, ed è quindi continuamente invischiata in casi complicati e in situazioni-limite,

l'etica della prima persona è, di sua natura, molto aperta a valorizzare ed educare quelle disposizioni di fondo che consentano al soggetto virtuoso di risolvere quasi per istinto (S. Tommaso direbbe: "per connaturalità") anche le situazioni più intricate.

Oggi, dopo secoli di oblio, l'etica della prima persona è oggetto di una promettente riscoperta da parte della filosofia e anche della teologia morale cristiana.

Ma intanto si è fatta strada, nel panorama della nostra cultura, quella che potrebbe sembrare una nuova forma di approccio all'esperienza morale, diversa sia da quella della terza che da quella della prima persona e che, per una certa assonanza, potremmo chiamare della "seconda persona". È la filosofia morale di E. Lèvinas.

Questo pensatore ha costruito tutto il suo pensiero partendo dall'imperativo espresso nel Volto dell'altro, cioè del povero, del sofferente, di colui che ha bisogno, e ci interpella anche solo con il suo muto dolore.

Il manifestarsi del Volto che implora mi impone di uscire dal mio istintivo egocentrismo e mi costringe ad aprirmi anzitutto all'esperienza morale della sollecitudine e dell'aiuto e poi, al seguito di essa, all'esperienza religiosa. Dio stesso acquista significato per me solo nella luce del volto dell'altro, nell'accoglimento dell'implorazione che esso esprime.

Il Volto diventa il mio accusatore e il mio padrone; io sono il suo ostaggio. L'imperativo etico viene a me, anche in questo caso, dal di fuori della mia soggettività, che sarebbe per sé, secondo Lèvinas, irrimediabilmente votata all'egocentrismo, alla cura e all'affermazione del sé.

Ma esso non assume la dimensione impersonale di una legge, bensì quella dialogale di un appello: non ha la forma impersonale del "si deve", ma quella dialogale del Tu: è l'etica della seconda persona.

La visione che Lèvinas ci presenta dell'esperienza morale e religiosa è indubbiamente sublime; forse fin troppo sublime. Concepita in questo modo, essa ha qualcosa di disumano; sembra chiedere troppo e senza agganciarsi in qualche modo al mondo delle aspirazioni spontanee della persona.

Va detto che, dal punto di vista cristiano, questo modello sembrerebbe connaturale con l'attuale vivissima aspirazione della morale cattolica a tornare a un maggior "cristocentrismo", cioè a un modo di presentare la morale fondato sul rapporto personale del credente col Tu di Cristo, e quindi su una conformazione a Cristo, legge concreta e vivente del cristiano. Sarebbe una rivalorizzazione del carattere responsoriale della morale cristiana, del fatto che il credente non dà la scalata alla virtù, chiuso nel guscio di un'aspirazione solipsistica alla perfezione personale, ma all'interno di un dialogo vivente col Dio che si è dato a noi in Cristo.

E il Volto di Cristo non sarebbe certo quello imperante ed esigente di uno sconosciuto altro-qualunque, ma il volto misericordioso del buon pastore che ha dato la vita per le sue pecore.

E tuttavia, anche in questa versione cristica, l'etica della seconda persona non sembra superare del tutto l'alterità del bene rispetto al mondo delle aspirazioni umane.

7. "Intimior intimo meo"

E così sarebbe se non si tenesse conto del ruolo della presenza dello Spirito di Cristo nel cuore del credente.

Attraverso il dono dello Spirito, l'istanza etica rappresentata da Cristo non è più soltanto un Tu, ma è diventata in qualche modo un Io.

Lo Spirito è in noi non come un altro, magari alla maniera di un maestro che insegna o di un timoniere che guida: egli non si limita a illuminare la mente o ad orientare al bene la volontà razionale, muove al bene lo stesso mondo degli affetti; «*affectum inclinatum ad recte agendum*», dice S. Tommaso (*Ad Rm* c. 8, l. 9).

E precisa: «Così l'uomo abitato dallo Spirito è mosso ad agire non principalmente dall'iniziativa della propria volontà, ma dall'istinto dello Spirito Santo... ma tuttavia senza escludere che gli "spirituali" operino attraverso la volontà e liberamente; poiché lo Spirito Santo causa in essi lo stesso moto della volontà e del libero arbitrio» (*Ad Rm* c. 8, l. 3).

Per questo i giusti non sono sotto la legge; perché l'istinto dello Spirito Santo non è in loro un istinto altro da loro, ma è il loro stesso istinto (*Ad Gal* c. 6, l. 6).

Potremmo dire che lo Spirito Santo è in noi come anima della nostra anima. Su questa linea si muove l'enciclica "*Dominum et vivificantem*" di Giovanni Paolo II: «Così la vita umana – egli dice – viene penetrata dalla partecipazione alla vita divina... Si ha la nuova vita nella quale, partecipi del mistero dell'incarnazione, gli uomini nello Spirito Santo hanno accesso al Padre».⁴

Ricordando la celebre espressione di S. Agostino: "*intimior intimo meo*", dice che «solo lo Spirito può essere più intimo del mio intimo».⁵

E ancora: «Dio uno e trino... comunicandosi come dono all'uomo, trasforma il mondo umano dal di dentro, dall'intimo dei cuori e delle coscienze».⁶

Senza questa trasformazione interiore, il semplice incontro con il Tu di Cristo e con il suo insegnamento, non sarebbe ancora sufficiente a dare la vita; anzi come dice Agostino, ripreso da Tommaso: «La stessa lettera del vangelo ucciderebbe, se non fosse per la grazia operante dentro l'uomo» (*Ia IIae*, 106, 2).

⁴ *DeV* 52.

⁵ *Ibidem*, 54.

⁶ *Ibidem*, 59.

8. Ma la libertà viene dall'amore

Il discrimine tra la lettera che uccide e lo Spirito che vivifica è dato in concreto dalla carità: e la carità è quindi anche il vero segreto della libertà cristiana: «Voi infatti siete stati chiamati a libertà... Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Gal 5,13-14*). «Pieno compimento della legge è l'amore» (*Rm 13,10*).

E il segreto dell'amore è lo Spirito: è lui che l'infonde nel cuore del credente: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm 5,5*).

Per questo la libertà cristiana, come ci ricorda una famosa espressione della II ai Corinzi, è intimamente collegata col dono dello Spirito: Dove c'è lo Spirito del Signore ivi c'è libertà (*2Cor 3,17*).

Il superamento del regime della lettera e la tensione verso quella pienezza dell'amore che ci rende liberi della libertà di cui Cristo ci ha liberato non è un *optional* di lusso per il credente: è un dono dello Spirito, ma un dono che va accolto e sviluppato, un germe da portare a piena maturazione.

Naturalmente lungo tutto il corso di una vita, e molto più nelle sue tappe iniziali, il possesso di questa libertà che nasce dall'amore e quindi dall'azione interiore dello Spirito, accolta e fatta fruttificare attraverso l'impegno morale, è sempre solo un possesso in cammino, un fatto di crescita mai del tutto compiuta.

9. Indicazioni di carattere educativo

Queste considerazioni ci possono suggerire alcune semplici indicazioni educative.

La prima riguarda la consapevolezza che l'educatore cristiano deve avere del carattere ausiliario del suo compito: il vero educatore è lo Spirito che opera nel cuore di ogni uomo; ogni altro educatore affianca dall'esterno il maestro interiore ed è tenuto ad assecondarne l'azione ed imitarne lo stile; l'educatore che pure resterà sempre un Tu, cioè una seconda persona, rispetto all'io dell'educando, dovrà cercare di essere il meno invadente possibile.

Lo strumento di questa non-invasione è quello che D. Bosco intendeva per amorevolezza; cioè una relazione che ispira fiducia e dà fiducia, libera le energie di bene che sono latenti nell'educando e lo rende capace di amare il bene.

Una seconda indicazione riguarda il carattere necessariamente graduale di ogni educazione e quindi anche dell'educazione alla libertà resa possibile dall'amore: la libertà cristiana molto più che un possesso subito totale è una direzione di crescita indefinita e mai del tutto compiuta.

La tensione verso la perfezione dell'amore che mette al di là della paura e della costrizione deve tener conto del carattere inevitabilmente progressivo e perciò graduale di ogni esperienza morale umana.

Lo Spirito Santo opera nel cuore dell'uomo con la dolcezza e la gradualità che sono proprie della pedagogia di Dio; egli rispetta fino in fondo il carattere storico dell'esistenza umana e gli infiniti condizionamenti che la governano. Lo Spirito Santo è il pedagogo saggio e condiscendente che gradualmente e con infinita pazienza ci introduce nel regno della libertà attraverso la crescita dell'amore, e solo nella misura della corrispondenza generosa della nostra libera volontà.

L'educatore cristiano deve indubbiamente puntare alto, tener presente l'altezza della vocazione cristiana, ma senza avere più fretta di Dio.

Mi piace ricordare a questo proposito una notissima espressione di D. Bosco: «L'educazione è cosa di cuore e solo Dio ne è il padrone» (Lettera sui castighi).

Il cuore non è naturalmente la sede dei sentimenti teneri, ma il nucleo centrale della persona: «Cor meum ubi ego sum quicumque sum»;⁷ e Dio, che unico è padrone dei cuori è, per attribuzione, lo Spirito Santo. Dunque lui è il vero educatore, noi siamo al più i suoi accoliti.

Potrebbe esser che noi, anche in questi giorni (la mia è chiaramente una provocazione), abbiamo continuato a considerare, magari a livello meno conscio, noi i veri educatori, e lo Spirito Santo, non dico un espediente, ma certamente un aiuto, quasi un mezzo da adoperare.

Ed è naturale; nella società dell'efficienza in cui viviamo, la preoccupazione che ci domina è quella dei risultati, visibili, quantificabili, passibili di compiaciuta esibizione.

Non vorrei che andassimo via da questo convegno con qualche progetto educativo in più.

Non intendo rinnegare i progetti educativi, ma ne ho una qualche paura. Ho paura che vengano elaborati, passando sopra la testa dei giovani e quindi ignorando lo Spirito Santo che ha fatto quelle teste e ci sta lavorando con progetti suoi e ritmi meno ansiosi dei nostri.

Ho paura che i progetti educativi si trasformino in scadenziari educativi, rigidi come una camicia di forza, oppure finiscano per diventare, e sarebbe in questo caso una difesa inconscia, lettera morta.

Ho paura che questa ossessione dei risultati strumentalizzi i giovani alle nostre vedute, al nostro spiegabile, umanissimo, ma diseducativo desiderio di riuscita professionale.

E ho paura che, in questo caso, noi creeremo un ambiente educativo teso, artificioso, in cui i giovani non si sentano accolti per quello che sono, e noi stessi finiamo per vivere in una continua situazione di frustrazione che,

⁷ S. AGOSTINO, *Confessioni*, 10,3,4, in: *PL* 32,781.

al limite, potrebbe addirittura portarci a dubitare del senso di quello che facciamo e a trovare delle vie di fuga in altri interessi ed attività.

La riflessione sullo Spirito Santo dovrebbe aiutarci a superare questo pericolo; lasciare a lui la guida, la responsabilità principale, credere che egli è all'opera nei giovani, quali che essi siano, dovrebbe essere anzitutto tranquillizzante.

Per noi, educare dovrà essere anzitutto testimoniare la nostra fede in questa presenza, stando serenamente tra i giovani, creando un ambiente disteso, offrendo a ognuno di essi, prima di tutto, un amore accogliente, che li accetta così come sono, per quello che sono.

Non dobbiamo aver paura di sprecare la nostra vita, facendo gli accoliti di quello Spirito che rinnova la faccia della terra: non è sprecare la vita essere inseriti nella corrente principale che porta il mondo verso il Regno.

Un'ultima avvertenza: la presenza dello Spirito comporta indubbiamente una responsabilità: quella di fare spazio alla sua azione perché ci trasformi interiormente, aprendo il nostro cuore all'amore e alla libertà cristiana. Ma questa presenza resta sempre prima di tutto un dono, portatore di vita e quindi di gioia, un dono di cui godere; come dice S. Bernardo: «Dobbiamo guardare a noi stessi e dolerci dei nostri peccati in vista della salvezza. Ma dobbiamo anche guardare a Dio, respirare in Lui, per avere la gioia e la consolazione dello Spirito Santo».

È l'invito di un inno della Liturgia delle Ore: «*Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus*», abbeveriamoci gioiosamente alla sobria ebbrezza dello Spirito.

EDUCARE ALLA PREGHIERA “IN SPIRITO E VERITÀ”

Giorgio ZEVINI

Introduzione

La preghiera è una delle componenti più vive del messaggio evangelico, ma spesso bistrattata e poco compresa. Molti pensano che sia afferrare Dio per collocarlo nella propria visuale o cercare di ottenere determinate cose gradite e vantaggiose ai propri progetti e così appagare desideri e attese. La verità è ben diversa, anzi opposta. La preghiera è entrare nella prospettiva di Dio partendo dal suo amore. È contemplare il volto di un Padre che con tenerezza guarda i suoi figli. È incontrare una Persona viva e lasciarsi afferrare dal suo amore. Pregare è per tutti un'opera tra le più difficili. Anche l'uomo di Dio sa bene, per esperienza, che pregare è un "opus", cioè un lavoro esigente, non perché superiore alle proprie forze, ma perché è un'esperienza che non si esaurisce mai e un cammino dove si rimane sempre discepoli. Già i Padri del deserto dicevano con arguzia in un apoftegma che il monaco, anche tre giorni dopo morto, di fronte alla presenza di Dio, ha difficoltà a guardarlo in faccia, a chiamarlo "Padre" e a dargli del tu.

In questa prospettiva vi propongo alcune riflessioni su *"come educare alla preghiera"* per un valido accompagnamento spirituale dei giovani, senza presumere di esaurire un tema così vasto. Cercherò di portare la parola e il vissuto della grande tradizione della Chiesa, per suscitare racconti ed esperienze di preghiera nella vita degli uomini, specie del mondo giovanile.¹

¹ La bibliografia sulla preghiera è immensa. Per un ulteriore approfondimento del nostro tema si possono vedere con profitto i seguenti studi di cui ci siamo serviti per questa nostra relazione: M. AUGÉ, *Un mistero da riscoprire: la preghiera*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1992; M. AZEVEDO, *La preghiera nella vita*, Milano, Ancora, 1989; M. BALLESTER, *Iniziazione alla preghiera profonda*, Padova, Messaggero, 1987; Ch. BERNARD, *La preghiera cristiana*, Roma, LAS, 1976; E. BIANCHI, *Il corvo di Elia. Una introduzione alla preghiera*, Torino, Grubaudi, 1973; ID., *Pregiera*, in: M. MIDALI - R. TONELLI (Edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1992, 883-895; J. CERVERA CASTELLANO, *Luoghi odierni di educazione alla preghiera. Per una educazione alla autenticità della preghiera cristiana*, in:

Dando spazio al primato del vissuto, intendo sviluppare cinque punti nella mia riflessione:

1. L'attuale situazione giovanile circa la preghiera cristiana;
2. Lo specifico della preghiera cristiana;
3. Le mediazioni con cui Dio si rivela e la pedagogia orante;
4. Le nuove tecniche di preghiera e i loro limiti o rischi;
5. Indicazioni spirituali e pastorali per la preghiera cristiana.

1. La situazione giovanile e la preghiera cristiana

Quando guardiamo il mondo giovanile in rapporto al nostro tema sorgono spontanee alcune domande: Pregano i giovani? In che modo pregano? E quale idea hanno della preghiera? Come educarli all'incontro con Dio? Queste sono domande semplici, ma hanno bisogno di risposte articolate, perché il problema va inquadrato nel vasto scenario dell'esperienza religiosa, legata alla vicenda della fede e al fenomeno religioso nella storia e nella cultura, di cui la preghiera costituisce un elemento intrinseco. Parlando della religiosità delle ultime generazioni, il sociologo Franco Garelli la inquadra nella cosiddetta "*religione dello scenario*" tipica della religiosità contemporanea e scrive: «Sul palcoscenico della propria vita il soggetto recita un copione profano, ma ha bisogno nello stesso tempo di senso che gli garantisca una prospettiva di riferimento più ampio. La religione viene così confinata sullo sfondo della vita, come un faro ultimo di significato la cui certezza di presenza ha già una funzione rassicurante. Parallelamente la religione gli garantisce quei valori di integrazione sociale e comunitaria che sembrano particolarmente scoperti nel tempo presente».²

In riferimento ai giovani siamo di fronte ad alcuni dati che documentano reale interesse per la religione, come, ad esempio, l'interpretazione religiosa dei personali bisogni di significato, il consenso per l'associazionismo e per i gruppi ecclesiali, la scelta elevata dell'insegnamento religioso nella scuola, il volontariato cattolico. Tale esperienza religiosa, tuttavia, appare viziata a volte da soggettivismo e frammentarietà: basti pensare alle scelte selettive nel

AA.VV., *Liturgia e Spiritualità*, Roma, C.L.V.-Ed. Liturgiche, 1992, 71-116; A. DALBESIO, *La preghiera cristiana*, in: ID., *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1994, 161-186; M. DE FRANCESCHI, *La beatitudine della preghiera*, Bologna, EDB, 1995; A. GENȚILI - A. SCHNÖLLER, *Dio nel silenzio. La meditazione nella vita*, Milano, Ancora, 1986; A. LOUF, *Lo Spirito prega in noi*, Torino, Marietti, 1976; MATTA EL MESKIN, *Consigli per la preghiera*, Bose, Qiqajon, 1988; C. PERI, *La preghiera cristiana. Itinerari formativi*, Bologna, EDB, 1995; O.H. PESCH, *La preghiera*, Brescia, Queriniana, 1982.

² F. GARELLI, *Giovani e fede in una società differenziata. Estraneità culturale e bisogno di identità*, in: AA.VV., *Educare i giovani alla fede*, Milano, Ancora, 1990, 28-29.

campo morale di molti giovani rispetto agli insegnamenti del magistero ecclesiale e allo scollamento tra fede e vita. Circa la realtà della preghiera nel mondo giovanile non è facile fare opera di discernimento. Tenterò, tuttavia, una lettura che guarda al fenomeno della preghiera negli ultimi tre o quattro decenni per cogliere l'evoluzione e i cambiamenti avvenuti.

Gli anni '60 hanno segnato fortemente la vita cristiana e messo in crisi la preghiera. La rimozione della questione religiosa, subito dopo il Vaticano II, portò al primato della prassi e dell'azione politica rispetto ad ogni forma di contemplazione. La preghiera era considerata un elemento del passato da rimuovere, almeno nelle sue forme tradizionali, e luogo di evasione, mentre l'attenzione era rivolta all'incarnazione delle istanze evangeliche nel sociale e nel mondano. I tumultuosi anni '70, segnati dal terrorismo, videro un risveglio religioso con la "*svolta a Oriente*" e la riscoperta delle tecniche di meditazione orientale come lo yoga o lo zen, la nascita di vari gruppi biblici e spirituali, la frequentazione di centri di preghiera e di spiritualità dietro la spinta del rinnovamento liturgico conciliare; ma possiamo dire che la preghiera, ancora in crisi, si caratterizzava con elementi esteriori e comunitari, spesso sentimentali che non toccavano la conversione del cuore. Gli anni '80 operarono una nuova svolta. L'attenzione fu rivolta specie allo "straordinario", a nuove esperienze di meditazione e a movimenti di preghiera sotto l'influsso dei metodi orientali, alle "*Scuole della parola*" e alle "*Scuole di preghiera*" promosse un po' ovunque e al "movimento carismatico" della preghiera. Oggi, inoltre, si registra il bisogno di imparare di nuovo a pregare con una metodologia più adatta che valorizza il corpo, il luogo, i ritmi di preghiera e le varie risorse per l'incontro con Dio. Oggi si parla di un "movimento di preghiera" (S. Guerra) come fenomeno globale dell'ultimo decennio; spesso però tale fenomeno viene ridotto ad un aspetto della preghiera, come ad esempio, la valorizzazione del corpo, la pratica delle tecniche di meditazione o l'influsso del movimento carismatico con la rivalutazione della preghiera interiore. La preghiera, inoltre, è collocata nella sfera della vita spirituale, con finalità ecclesiali e sociali precise, dando grande spazio alla Parola di Dio da trasformare in preghiera.

Non avviene però ovunque così. Si registrano anche situazioni dove il tradizionalismo e il devozionalismo impediscono nuove espressioni di preghiera. La stessa enfasi data alla preghiera comunitaria rischia di deprezzare quella personale, a scapito dei tempi di silenzio, di ascolto, della gratuità e della disponibilità. La prassi della preghiera tra i giovani è assai varia a seconda dei diversi luoghi di estrazione sociale e dell'educazione cristiana ricevuta nei tempi di iniziazione e di catechesi in vista del sacramento. Specie nelle grandi periferie e nella campagna i giovani ignorano "*che cosa*" sia la preghiera e "*come*" pregare, anche se si dichiarano cattolici.

Le generazioni giovanili dei nostri giorni vivono così nella stragrande maggioranza un clima ideologico diverso dal precedente, che è contrasse-

gnato da una maggiore lontananza da Dio e dal problema della fede. La cultura, dunque, in cui i giovani sono immersi è quella politeista, fatta di vari miti, modelli e progetti secondo le parole alla moda, dove spesso non c'è più posto per un Dio che unifica la loro vita quotidiana, che è piena di domande circa il problema del senso e del significato della vita. Soprattutto la mancanza di maestri di spiritualità e di una "cultura di presenza" minaccia fortemente la loro fede.³

Giovanni Paolo II, nel recente messaggio in occasione della XIII Giornata Mondiale della Gioventù (domenica delle Palme 1998), parlando della situazione attuale così esprime: «Il nostro tempo appare disorientato e confuso; talora sembra addirittura non conoscere più il confine tra il bene e il male; Dio è apparentemente rifiutato, perché sconosciuto o misconosciuto. In questa situazione, è importante recarsi idealmente al Cenacolo per rivivere il mistero della Pentecoste (cfr. *At* 2,1-11) e "lasciarsi ammaestrare" dallo Spirito di Dio, mettendosi docilmente ed umilmente alla sua scuola, sì da imparare quella "sapienza del cuore" (*Sal* 90 [89],12) che sostiene e alimenta la nostra vita».⁴

2. Lo specifico della preghiera cristiana

Dopo aver dato una breve panoramica sulla situazione attuale dei giovani circa la preghiera possiamo chiederci: qual è lo *specifico della preghiera cristiana*? Lo specifico della preghiera cristiana è che essa è *preghiera trinitaria: "al Padre, per Cristo, nello Spirito"*. Il cristiano, quando prega, entra nel mistero stesso di Dio, è avvolto dal mistero della Trinità. Il cristiano, cioè, non prega un Dio, ma il cristiano prega *in Dio*. Il cuore della preghiera cristiana è entrare nel mistero della figliolanza divina: stare in Dio nello Spirito per il Figlio, come il Figlio sta nel mistero del Padre. San Paolo ce lo ricorda bene: "Dio mandò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori il quale grida *Abbà-Padre*" (*Gal* 4,6; cfr. *Rm* 8,15-17; *Ef* 3,17ss).⁵

La preghiera cristiana è accogliere tutto dal Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo. La preghiera, allora, è terreno d'avvento della Trinità, è il luogo di alleanza fra la storia eterna di Dio e l'umile storia degli uomini (cfr. *Gv* 14,23). Essa consiste non nei gesti rituali o nelle formule verbali, ma nell'apertura dell'animo a Dio nel clima dell'adorazione e della riconoscenza, per

³ Cfr. E. BIANCHI, *Preghiera*, in: M. MIDALI - R. TONELLI (Edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1992, 883-886.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, "Lo Spirito Santo vi insegnerà ogni cosa" (cfr. *Gv* 14,26), in «L'Osservatore Romano» (22-23 dicembre 1997) 8.

⁵ B. FORTE, *Aspetti teologici della preghiera*, in: A. RIBOLDI - B. FORTE - C.M. MARTINI, *Sì-gnore, insegnaci a pregare. Interventi sulla preghiera e la Lectio Divina*, Milano, Paoline, 1988, 19-36.

cui il primo intervento necessario dello Spirito è quello di suscitare nel credente questo fondamentale atteggiamento di preghiera. Lo scopo e l'effetto della presenza trinitaria nel cuore del cristiano sono qualificati dal grido dello Spirito del Figlio: "Abbà, Padre!" (Gal 4,4-6), come una prova e una conferma della filiazione divina operata dalla missione del Cristo.⁶ Alla luce di questo grande mistero trinitario, in cui la preghiera per noi è pregare in Dio, domandiamoci: che cosa comporta la preghiera in rapporto al Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo?

2.1. La preghiera in rapporto al Padre

Sappiamo che il Padre è "la sorgente di ogni dono perfetto" (Gc 1,17), è colui che prende l'iniziativa dell'amore, colui che manda il Figlio e lo Spirito. Il Padre è la prima gratuità dell'amore; tutto viene da Lui. Il Padre è l'eterno amante, colui che ama da sempre. La preghiera cristiana allora è il luogo in cui il credente sperimenta questo amore del Padre. La preghiera è accoglienza, terreno di avvento dell'amore di Dio; la preghiera non è tanto amare Dio, ma lasciarsi amare da Dio. La preghiera è attendere e ascoltare, ricevere e accogliere, è stare in silenzio davanti al mistero per lasciarsi amare da Dio. La preghiera è il mistero della femminilità della Chiesa, della pura accoglienza dell'amore, un lasciarsi inondare dal mistero della presenza divina, come Maria che sperimenta nel suo grembo la presenza di Dio.

Ma se il Padre è il *principio* di ogni dono, è anche la *fine* verso cui tutto tende e si raccoglie. Ed allora la preghiera è movimento di risposta a questo dono, un riportare tutto al cuore di Dio. La preghiera è lode, ringraziamento, offerta, intercessione, festa e liturgia della vita.⁷

2.2. La preghiera al Padre per il Figlio

Che cosa significa pregare "per il Figlio"? Significa due cose: 1) Il Figlio è colui che eternamente accoglie l'amore. Egli è l'eterno amato, è l'esistenza accolta e riempita dall'amore del Padre. 2) Ma se il Padre è l'eterna gratuità, il Figlio è anche l'eterna gratitudine, è l'eterno lasciarsi amare che riamata

⁶ In proposito afferma GUGLIELMO DI SAINT-TIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, Bose, Qiqajon, 1991, 50: «Ognuno a suo modo si forma e si pone davanti al Signore suo Dio, perché così com'è colui che prega, tale gli appare il Dio che egli prega».

⁷ Cfr. A.M. TRIACCA, *Spirito Santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento*, in: AA.VV., *Lex orandi - Lex credendi*. Miscellanea C. Vagaggini, Roma, Anselmiana, 1980, 133-164; Id., *Presenza ed azione dello Spirito Santo nell'assemblea liturgica*, in «Ephemerides Liturgicae» 99 (1985) 349-382; F. BIANCHIN, *Il culto nello Spirito alla luce del Nuovo Testamento*, in «Vita Monastica» 176 (1989) 9-32.

sua volta. Il Figlio è colui che si lascia talmente amare dal Padre da obbedire in tutto al suo progetto; viene nel mondo per fare la volontà del Padre e si consegna fino alla croce in una docilità che lo rende pienamente aperto al dono dello Spirito santo. Se questo è vero la preghiera “*per il Figlio*” significa per il credente entrare in questo mistero di accoglienza e docilità, che è imitazione del Cristo per rivivere ed aprirsi alla comunione con lui, perché egli dimori in noi: «*Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori*» (Ef 3,14).

La preghiera al Padre “*per il Figlio*” vuol dire anche imitare il Cristo nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione. Imitare il Cristo crocifisso significa saper entrare nella notte oscura della preghiera e lottare, come fece Giacobbe con l’angelo (cfr. Gn 32,23-33); significa entrare nel mistero della croce, accettarlo nella vita quotidiana e conservare il coraggio di pregare, oltre che nella gioia della pasqua, anche nel silenzio e nell’apparente assenza di Dio. La preghiera di silenzio ha una profondità e dignità simile alla preghiera con la Parola, perché il silenzio è il momento aurorale dell’ascolto: «*solo dal silenzio si può realmente udire*» scriveva Madeleine Delbrel. «*La relazione tra il silenzio e la parola è la relazione tra lo Spirito e Cristo*» (J. Lafrance). Il silenzio è il tempo che ci fa sperimentare lo stare soli davanti a Dio solo e nel quale ci si esercita a coniugare la parola con l’ascolto e si acquista quel raccoglimento vigile che è il primo requisito per impegnarsi nel cammino della preghiera sull’esempio del Cristo.

2.3. La preghiera al Padre nello Spirito santo

Chi è lo Spirito santo nel mistero della Trinità? Nella *tradizione occidentale* è il vincolo dell’amore tra l’amante e l’amato: lo Spirito è l’amore. Nella *tradizione orientale*, che contempla il Cristo morente sulla croce che dona lo Spirito (cfr. Gv 19,30), lo Spirito santo è il dono di Dio, colui nel quale Dio esce da sé, è l’estasi di Dio. Egli, per usare un’espressione di sant’Atanasio, è colui che «si è fatto sarcoforo perché l’uomo possa diventare pneumatoforo».⁸ Ora cosa significa pregare il Padre “*nello Spirito*”? Significa che lo Spi-

⁸ La teologia orientale valorizza molto il testo di Gv 19,30: «Poi, chinato il capo, consegnò lo Spirito». Questa ultima espressione (*paredoken to pneuma*), riportata da Giovanni, non indica solo l’evento della morte di Gesù, ma esprime anche la sua volontà di donare alla Chiesa nascente lo Spirito, l’altro Paraclito, perché questi prolunghi la sua opera (cfr. 14,16; 16,7). Il doppio significato, tipico del quarto evangelista, è sottolineato dal verbo *paredoken* che «sembra scelto per indicare l’offerta volontaria della vita da parte del Cristo, con una evidente allusione a Is 53,12: “Ha consegnato se stesso alla morte”. E l’unione del verbo con il vocabolo *pneuma* (termine a doppio senso: spirito dell’uomo e Spirito di Dio) arricchisce il contesto di un singolare significato: usando un’espressione del tutto insolita per indicare la morte di Gesù, Giovanni ha voluto dirci che quella morte ebbe come effetto di donare lo Spirito alla comunità»: B. MAGGIONI, *Il vangelo di Giovanni*, in: AA.VV., *I vangeli*, Assisi, Cittadella, 1975, 1671-1672. Alla comunità cristiana, costituitasi presso la croce, Gesù indica

rito in quanto è la sorgente di unità e di pace ci porta all'unità del mistero, a comprendere che il Cristo si è fatto uomo, ha patito, è morto ed è risorto per mandare a noi lo Spirito santo. Dunque la preghiera, in questa prospettiva, è scuola di dialogo e di comunione. In quanto lo Spirito è novità, apertura e speranza, chi "prega nello Spirito" è certamente fedele, è innovatore e creatore di profezia. Nello Spirito si diventa profeti senza saperlo. La profezia è un'opera dello Spirito di cui a stento ci si rende conto.⁹ San Paolo scrive che lo Spirito santo suscita la preghiera nel cuore del cristiano in due modi: gridando in noi "Abbà, Padre!" (Gal 4,6) e suscitando in noi "gemiti ineffabili" (Rm 8,26). Queste due modalità sono radicate nell'orante, al quale si presentano quindi due vie: quella della "parola", che afferra il mistero e quella del "silenzio", che esprime stupore contemplativo. Questa seconda via apre il cuore dell'uomo all'esperienza di Dio. Il silenzio è il grembo da cui fiorisce la parola e la preghiera.¹⁰

Possiamo leggere in questa luce i grandi eventi di fine millennio che stanno per sopraggiungere e di cui siamo protagonisti. Per il cristiano si sta affacciando una nuova epoca della storia che sarà l'epoca dello Spirito santo, che rappresenta la freschezza e la novità della Chiesa e della storia. Si avvicina, infatti, un tempo in cui l'uomo sentirà un esuberante bisogno di adorare. E questo specie fra le giovani generazioni «che, nate in questo secolo, saranno mature nel prossimo, il primo del nuovo millennio. Cristo attende i giovani, come attendeva il giovane che gli pose la domanda: "Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna"?».¹¹

Il ritorno dello Spirito, che segna questi nostri anni di vita ecclesiale, è motivo di grande speranza per la presa di coscienza della sua funzione e della sua missione nei riguardi del cristiano, della Chiesa e della vicenda umana.

3. Le mediazioni con cui Dio si rivela e la pedagogia orante

Dopo aver accennato allo specifico della preghiera, soffermiamoci sulle mediazioni con cui Dio si rivela e sulla pedagogia orante. Parlare della pedagogia della preghiera può sembrare presuntuoso. Ma è un cammino da percorrere, anche se è da fare con discernimento. Infatti sul *versante biblico* si richiede una maggiore attenzione al rapporto con il Dio della rivelazione.

ormai, con la sua morte, aperto il tempo dell'effusione dello Spirito Santo, di cui Gesù è la sorgente.

⁹ B. FORTE, *Aspetti teologici della preghiera*, in: A. RIBOLDI - B. FORTE - C.M. MARTINI, *Signore, insegnaci a pregare*, 22-36.

¹⁰ Significativo a riguardo è il programma di vita spirituale di Madre Teresa di Calcutta: «Il frutto del silenzio è la preghiera, il frutto della preghiera è la fede, il frutto della fede è l'amore, il frutto dell'amore è il servizio, il frutto del servizio è la pace»: cfr. A. DALL'OSTO, *Tratti della sua spiritualità. Gesù segreto di tutto*, in «Testimoni» 16 (1997) 27-30.

¹¹ TMA n. 58.

Sul *versante teologico* necessita una integrazione realistica delle mediazioni con le quali Dio si rivela. Sul *versante psicologico*, inoltre, va fatta attenzione ai metodi di meditazione delle grandi religioni orientali, che accentuano il processo dell'interiorizzazione e con le quali il nostro vissuto si deve ormai confrontare. Per una impostazione della pedagogia della preghiera vanno tenuti presenti alcuni punti fondamentali.

3.1. *Le leggi strutturali del rapporto con Dio*

Il Dio della rivelazione biblica è un Dio che agisce e vuole stabilire un dialogo con l'uomo. Egli, quale Dio che ci ha amato per primo, ricerca l'uomo, lo chiama, lo interroga ed inizia il dialogo nella storia e l'uomo di fronte a questa rivelazione reagisce nella fede attraverso i vari sentimenti umani che si fanno preghiera. È chiaro che ogni vera pedagogia della preghiera deve salvaguardare l'originalità del dialogo con il Dio della rivelazione. Quali le regole che regolano questo dialogo tra Dio e l'uomo? Le possiamo riassumere così:

1) *La preghiera è stabilire un rapporto interpersonale amoroso tra noi e Dio*

Gli uomini della Bibbia sono gli amici di Dio. La preghiera quindi va scoperta nella linea dell'amicizia dove gli oranti sono i familiari di Dio, che si intrattengono con lui perché da lui sono invitati a questo colloquio. Il punto di partenza nella preghiera è realizzare un incontro tra l'uomo e Dio, tra due persone vive e vere che si parlano, si conoscono e vivono in relazione. Nell'Esodo si dice che Mosè quando pregava entrava nella realtà di Dio e parlava a Dio come un amico parla al suo amico (cfr. *Es 33,11*). Pregare è entrare nel dialogo con Dio, versare in lui i nostri problemi perché siano influenzati da lui, che può guarirci e trasformarci. Stare a questo livello di comunicazione nel cammino della preghiera è vivere nella fedeltà, lontani dal male e progredire nell'amore.

2) *Nella preghiera Dio ha sempre l'iniziativa*

Anche se nella Bibbia sembra prevalere la "ricerca di Dio", Dio per primo si è mosso alla ricerca dell'uomo.¹² Ora, se Dio si è rivelato all'uomo, è giusto che noi lo cerchiamo attraverso la via della sua presenza e della sua concreta rivelazione. La preghiera diventa allora scoprire la nostra intima verità, cioè che Dio è presente in noi come sorgente della nostra vita. San Paolo ci ha insegnato che lo Spirito è il grande maestro della preghiera, dato

¹² Cfr. AA.VV., *Cercare Dio*, in «Parola Spirito e Vita» 35 (1997) 11-191.

che egli abita in noi e che sono veri figli di Dio solo coloro che si lasciano condurre dallo Spirito di Dio (cfr. *Rm* 8,9.14). Per cui non siamo noi i veri protagonisti della preghiera, ma è lo Spirito il vero protagonista, perché egli «intercede per i credenti secondo i disegni di Dio» (*Rm* 8,27), e «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio che grida: Abbà-Padre» (*Gal* 4,6).

3) La preghiera è soprattutto ascoltare

Nella Bibbia la preghiera privilegia l'atteggiamento dell'ascolto: «Ascolta, Israele» (*Dt* 6,4); «In principio era la Parola» (*Gv* 1,1-3). E Gesù è la rivelazione totale di Dio. Pregare allora è accogliere questa parola e questo mistero per dimorare in lui e così diventare sua dimora (cfr. *Gal* 2,20). La preghiera cristiana consiste, dunque, nel vivere una relazione con Dio Padre attraverso il Figlio nello Spirito santo e acquistare una dimensione divina nell'ascolto. Il credente che arriva a fare della sua preghiera un ascolto amoroso di Dio giunge al cuore della preghiera (cfr. *Lc* 9,29), perché comprende che pregare è attesa di Dio, attesa della sua luce e rispondere entrando nella sua volontà. Dio è discreto nel rapporto con l'uomo, non forza ma bussa attendendo: «Ecco, io sto alla porta e busso; se uno sente la mia voce e apre la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui e lui con me» (*Ap* 3,20). Dio parla anche senza parlare e risponde quando vuole, ma normalmente parla quando siamo docili all'ascolto.

4) La preghiera trasforma tutte le realtà della vita dell'uomo

Il Dio della preghiera è il Dio della salvezza, il Dio della vita. In questa luce la preghiera non è un'esperienza separata dalla vita o un fatto isolato. Non c'è la preghiera da una parte e la vita dall'altra. Si prega quello che si vive e si ama Dio attraverso le nostre situazioni e le cose concrete che viviamo. Trasformare la realtà in preghiera significa specchiarsi nelle realtà quotidiane, fatte di gioie e di amarezze, di conquiste e di sconfitte e confrontarle con la volontà di Dio; è chiedere con fiducia filiale e perseverante la forza di Dio per portare avanti doveri e situazioni, come Dio vuole, e desiderare realmente ciò che chiediamo. Finché esiste una frattura tra la preghiera e l'azione non è possibile arrivare ad una preghiera incarnata e ad una azione vissuta con profondità spirituale. In fondo solo chi ama veramente trasforma nella preghiera tutte le realtà della vita, perché pregare è partenza per l'azione; pregare non è fare del sentimentalismo, ma cercare la volontà di Dio e farla con generosità e gioia.

5) La preghiera cristiana è comunione contemplativa nell'amore

La preghiera punta poi alla comunione con Dio, alla sua persona, senza prescindere dalla vita dell'orante e da tutto ciò che lo circonda. Il fine della

preghiera è l'agape e da questa prospettiva l'orante scopre che tutto è grazia e dono di Dio, e da qui la preghiera si trasforma in amore per Dio, e da Dio ritorna sugli uomini e sulla creazione intera. L'amore è la maniera più profonda di comunione. Entrare nell'amore significa, infatti, entrare in Dio, perché Dio è Amore (cfr. 1Gv 4,8.16). Entrare nell'amore è dare ciò che costa, è entrare nel progetto di un altro. In questo senso la preghiera deve essere per noi un entrare nella volontà di Dio, un lasciarsi amare da Dio. Solo quando si giunge a compiere fedelmente la volontà di Dio, allora amiamo Dio ed egli può ricolmarci del suo amore.

3.2. Alcune puntualizzazioni per una pedagogia della preghiera cristiana

In sintonia con i principi teologici della preghiera, che abbiamo presentato in precedenza, ora si tratta di rispettare per una valida pedagogia della preghiera le regole fondamentali che sostengono il rapporto tra Dio e l'uomo, mettendo in luce i protagonisti del dialogo e le modalità concrete di realizzazione. Più che parlare della semplice relazione interpersonale io-tu, è più giusto tener presente la dimensione triangolare da realizzare nell'esperienza della preghiera: Dio - l'orante - gli altri.¹³

3.2.1. I protagonisti della preghiera cristiana

a. Il Dio della rivelazione trinitaria

Il primo personaggio della preghiera è il Dio trinitario: Padre, Figlio e Spirito Santo. Egli, nel suo continuo rivelarsi all'uomo, richiede all'orante una risposta nella fede, nella speranza e nell'amore come atteggiamento di base per questo dialogo. Allora la prima e fondamentale pedagogia della preghiera deve puntare sulla rivelazione di questo Dio che si dona in Cristo e nello Spirito, sull'educazione teologale e sulle mediazioni necessarie per entrare nella preghiera. Il Dio di Gesù Cristo, infatti, non è solo il Dio che si è rivelato nel passato della storia di Israele e successivamente nella Chiesa delle origini, ma colui che si manifesta ancora nella storia, desideroso di costruire il futuro con l'uomo.

Nella Bibbia il fatto storico in cui confluisce l'azione di Dio e dell'uomo è carico di rivelazione divina sia nelle parole che negli avvenimenti. Da questo derivano tre conseguenze: 1) la rivelazione ha come primo oggetto le "mirabili gesta" di Dio operate nella storia; 2) gli elementi costitutivi della rivelazione sono "l'avvenimento storico", "l'illuminazione interiore" che Dio dona all'uomo per la comprensione dell'evento, "la parola orale o scritta" della

¹³ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Luoghi odierni di educazione alla preghiera*, 106-107.

quale l'uomo si serve per spiegare il senso dell'evento storico; 3) il progresso della rivelazione della Parola di Dio avviene "in forza di riletture esigite da situazioni nuove". La storia allora del popolo di Dio non si ferma con la venuta di Cristo, ma continua fino al suo ritorno, in tutti gli avvenimenti che segnano la vita quotidiana. Questa comprensione è vista nello sviluppo della storia della salvezza che ha raggiunto il suo apice in Cristo. E qui scaturisce la necessità del rapporto Parola-Storia per non cadere nella preghiera in sterili soggettivismi o in forme di preghiere sganciate dall'oggi e dalla vita.

b. L'orante in tutta la sua dimensione di persona umana

Il secondo protagonista della preghiera è il credente nella complessità della sua persona. Egli come battezzato possiede la vocazione alla preghiera contemplativa perché la sua vera identità lo spinge al rapporto di vita e di dialogo con Dio nello Spirito, anche se rimane condizionato dalla sua corporeità e dalla sua psicologia. Nell'itinerario formativo alla preghiera questa sensibilità umana va tenuta presente insistendo sulle qualità che devono sostenere il dialogo con Dio, come il realismo, la sincerità, la trasparenza e l'aiuto di una guida, che faciliti all'orante di raggiungere la verità dentro di sé. Ed inoltre, tutto quello che a livello umano conduce ad una preghiera nella verità: la valorizzazione del corpo, le tecniche di rilassamento e di concentrazione, l'uso delle mediazioni, ma tutto questo finalizzato ad un ascolto e discernimento che sfocia in una risposta filiale e in una preghiera vera con Dio.

Affinché la preghiera sia vissuta con serenità ed umiltà, in un progressivo coinvolgimento della persona intera, è bene formare il soggetto all'integrazione armonica. Pertanto sarà necessario educare, specie i giovani, ad analizzare di tanto in tanto la giornata sotto il profilo dell'esperienza della preghiera: quali le forme, i contenuti, le modalità, quali le dimensioni personali interessate. Inoltre è bene individuare il valore e l'armonia tra l'intelligenza, la volontà, il sentimento, la fantasia e il coinvolgimento del corpo. La preghiera, tuttavia, va sempre vissuta nella gratuità della fede, che si apre al dono e alla misericordia di Dio.

c. Gli altri nel dialogo tra Dio e l'orante

Gli altri sono il terzo protagonista della preghiera. Questa attenzione "agli altri" tipica della preghiera cristiana non è elemento di impedimento nel dialogo tra noi e Dio. Gesù stesso ci è modello in questa prospettiva, quando, nella preghiera prima della sua passione, inserisce nella preghiera al Padre anche noi (cfr. *Gv* 17,9-26). A livello teologico e pedagogico "gli altri" sono tutti gli uomini che con noi partecipano alla storia della salvezza e cioè tutte le persone vicine e lontane nella comunità ecclesiale e nella socie-

tà, con le quali siamo coinvolti e che vanno portate nel dialogo personale davanti a Dio.

Nella preghiera personale anche dei grandi mistici cristiani emerge sempre una dimensione trinitaria ed ecclesiale. Nella preghiera, infatti, il credente impara a vivere da figlio e fratello di tutti gli uomini. Un grande vescovo della Chiesa antica, Cipriano di Cartagine, nel commentare l'inizio del Padre nostro scriveva: «Il maestro della pace e dell'unità ha voluto innanzitutto che noi non pregassimo individualmente e isolati per insegnarci che colui che prega non lo fa esclusivamente per sé. Non diciamo infatti: Padre *mio* che sei nei cieli, né dammi il *mio* pane quotidiano, come nessuno prega unicamente per sé affinché Dio gli rimetta il suo debito o non lo sottometta alla tentazione o lo liberi dal male. La nostra preghiera è pubblica e comunitaria sicché quando preghiamo non preghiamo per uno solo ma per tutti gli uomini perché con tutti formiamo una cosa sola».¹⁴

Il credente nella preghiera, aperta verso gli altri, vive nella comunione con ogni creatura, non è separato dagli altri, e così la preghiera porta come frutto l'agape.

3.2.2. *I presupposti pedagogici della preghiera cristiana*

a. Il primato della Parola di Dio e l'attenzione alla vita

Il primato della Parola è un elemento essenziale nella struttura della preghiera, sia in base ai principi teologici esposti, sia per lo stretto legame che esiste tra preghiera e rivelazione. Ora la Parola di Dio non è solo termine di riferimento e di confronto, ma un testo di fede, è il luogo di un appuntamento e di un incontro personale e comunitario con Gesù Cristo. Se leggiamo la Bibbia è soprattutto per diventare credenti, per trovare nelle parole umane la Parola di Dio che dà origine alla fede e alla comunione con Dio: «*Signore da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna*» (Gv 6,68). Il credente entra nella Parola a poco a poco, dopo una attenta ricerca quotidiana. La Parola di Dio è come il terreno dell'aratura: quanto più viene rivoltato e lavorato, tanto più dona il suo frutto spirituale. Solo allora si crea tra il fedele e la Parola una comunione misteriosa e intima, uno scambio ininterrotto di confidenze. Non è l'incontro fugace e occasionale con una persona che mi può rivelare le ricchezze della sua statura morale. È necessario il colloquio assiduo, prolungato e confidente che mi introduce nel segreto della sua vita interiore. Così è della Parola di Dio.

Questo intimo legame tra spirito del credente e spirito della Scrittura, fatto di paziente, perseverante e amorosa insistenza, fa sì che la Parola di-

¹⁴ CIPRIANO DI CARTAGINE, *De oratione dominica*, 8.

venti storia ed esperienza di vita. Accogliere la Parola di Dio come storia è aprirsi anche al progetto di vita e fondarsi sulla libera apertura dell'uomo all'azione di Dio e, quindi, il pregare la vita alla luce della Parola. La vita va pregata perché sia salvata e su di essa la Parola deve portare la luce della rivelazione lasciandosi convertire al progetto di Dio.¹⁵

b. *Il rapporto con Dio attraverso le varie mediazioni*

Per entrare nella preghiera sono necessarie le mediazioni. Le mediazioni possono essere di valore teologico e psicologico. Il *valore teologico* delle mediazioni si coglie sia nei segni della presenza di Dio, che aiutano ad entrare in contatto con Lui, come, ad esempio, la creazione, la storia, un'immagine, la Scrittura, l'Eucaristia e la liturgia, ... sia nei segni della risposta, come una preghiera, un canto, il silenzio contemplativo, un gesto del corpo... Il *valore psicologico* consiste nel fatto che tali mediazioni aiutano l'orante a concentrarsi e ad orientare tutta la persona, mente, cuore, sensi, verso Dio. E tutto questo in sintonia con i contenuti e lo stile della liturgia della Chiesa. La preghiera non si può sottrarre ad un orientamento e ad un discernimento ecclesiale. La preghiera cristiana va fatta nell'ambito della fede e secondo la fede. Ed è la Chiesa in preghiera il modello del pregare cristiano secondo una ortodossia ed una ortoprassi esemplare, anche per le forme della preghiera silenziosa e personale. Basti qui ricordare il principio di von Allmen: «È nella misura in cui le preghiere sono congeniali con l'Eucaristia che esse sono specificamente cristiane».¹⁶

Di grande importanza, inoltre, è la formazione a pregare la liturgia delle ore, nelle quali Cristo unisce a sé la sua Chiesa. A questo riguardo è indispensabile una formazione specifica per giungere a una conoscenza sapienziale e orante del salterio (cfr. SC, 24.90). Per la Chiesa la preghiera dei salmi, riletti in chiave cristiana, sono la preghiera più adatta alla sua fede; per questo la Chiesa li ha fatti suoi, non per contingenze storiche, ma per una precisa coscienza ecclesiale. L'utilizzazione dei salmi come preghiera della comunità cristiana è in linea con l'interpretazione cristologica dei canti di Israele data da Gesù e dagli apostoli. La strada tradizionale della preghiera cristiana dei salmi, allora, consiste nel far diventare noi stessi i salmi della Bibbia che preghiamo per cogliere le armonie interiori, le architetture spirituali al di là della scorza dei condizionamenti storici e letterari che essi contengono. La nostra storia ha bisogno di questo nutrimento della Parola, nella quale il nostro io e la nostra storia vengano come assorbiti ed elevati.

¹⁵ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Luoghi odierni di educazione alla preghiera*, 107-108.

¹⁶ J.J. Von ALLMEN, *Saggio sulla cena del Signore*, Roma, Ave, 1968, 180.

c. *L'interiorizzazione della preghiera*

Il fine a cui deve tendere l'attività dell'orante è quello di giungere all'interiorizzazione, alla preghiera del cuore, dato che l'esperienza della preghiera si compie nell'intimo dell'uomo, luogo dove abita lo Spirito di Dio (cfr. *Rm* 8,9). Si tratta in realtà di approdare alla preghiera contemplativa come "atto della fede e dell'amore" con il quale il credente si mette in ascolto di Dio. In questo processo di interiorizzazione che conduce alla vera comunione con Dio si deve far attenzione alla progressività delle mediazioni esterne e all'utilizzazione della metodologia orante.

In questo itinerario pedagogico l'attenzione va posta sempre al senso della preghiera come rapporto con il Dio vivente: essere alla sua presenza per cogliere nel silenzio, nello sguardo, nella meditazione, il rapporto reale con Dio a tutti i livelli, morale e spirituale. In questa esperienza dinamica della preghiera non sarà difficile scoprire il rapporto io-tu come luogo di rivelazione, di comunicazione di verità e di vita e reale crescita nella dimensione spirituale.¹⁷ L'elemento, tuttavia, che facilita l'interiorizzazione è la capacità di riflettere ed ascoltare. Si vive la preghiera nello Spirito in proporzione alla capacità di far spazio alla Parola e di far nascere il Verbo di Dio nel cuore dell'uomo. Non è l'uomo che può penetrare la Parola di Dio, ma solo questa può conquistarlo e convertirlo facendogli scoprire i suoi segreti. L'interiorizzazione della Parola che si fa preghiera è opera, quindi, di un carisma ecclesiale, che è posto non nella mani dei puri esegeti, ma dei credenti che si aprono all'azione dello Spirito santo.

d. *La progressività della pedagogia della preghiera*

Sarà inoltre importante dal punto di vista pedagogico, dato che preghiera e vita si intrecciano, far attenzione alle tappe nel cammino alla preghiera. Nei *primi anni di formazione* dei giovani alla preghiera vanno valorizzate le mediazioni, favorendo la creatività e la varietà delle forme di preghiera, ma educando alla sincerità del cuore e alla ricerca di Dio nella verità. Negli *anni successivi* con l'aiuto del formatore o direttore spirituale si tratta di educare in forma più profonda alla semplificazione della preghiera, alla sua interiorizzazione e al rapporto vero tra preghiera e vita. Nel *periodo della formazione permanente* poi si dovrà cercare nuovamente sulla base dell'esperienza personale il rapporto con Dio in modo da favorire l'attenzione a Dio e l'attenzione ai fratelli.

Il più grande tradimento della rivelazione cristiana – ha detto giustamente Y. Congar – è «*il separare ciò che la Bibbia ha unito: Dio, l'uomo, il mondo*». Dio, in definitiva, è al di dentro di tutto e non al di fuori di tutto. Dio è

¹⁷ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Luoghi odierni di educazione alla preghiera*, 110.

nel cuore dell'uomo, nel divenire della storia e del mondo, nelle esperienze umane più vere. Gesù stesso, nella sua vicenda umana, non è stato solo l'uomo per gli altri, ma anche l'uomo per Dio, il rivelatore e il glorificatore di Dio, il Figlio obbediente tutto dedito alla realizzazione dell'opera del Padre. Così è per ogni credente. Egli è chiamato a «coltivare con assiduità lo spirito di preghiera e la preghiera stessa» (PC, 6), consapevole di trovare qui la sorgente della sua attività apostolica.

4. Le nuove tecniche di preghiera e i loro limiti o rischi

Una riflessione a parte meriterebbe il confronto tra preghiera cristiana e le tecniche di concentrazione dell'Oriente non cristiano con i suoi aspetti positivi e i suoi limiti o rischi.¹⁸ Offriamo solo alcune linee pedagogiche capaci di valorizzare le positività e di mettere in guardia contro i possibili abusi.¹⁹

Oggi si parla di differenza fra i due metodi di meditazione, quello cristiano e quello orientale. Il *primo* si presenta più discorsivo, ascetico, concettuale, in quanto poggia su atti dell'intelletto e della volontà, senza il pieno inserimento del corpo; il *secondo*, invece, è passivo, coinvolge tutta la persona, corpo e spirito unificati, privilegiando l'attenzione a immagini; facendo tacere il pensiero accoglie la realtà verso una progressiva semplificazione dello sguardo contemplativo. Oggi molti giovani cercano di trovare le vie dell'interiorità nella loro preghiera a partire dal secondo metodo, ma non mancano critiche e accuse di tradimento della vera preghiera cristiana, rivolte verso coloro che cercano nello yoga, nello zen e nella meditazione trascendentale, strade che possono portare alla perdita della fede e anche della stessa salute psichica.²⁰

¹⁸ Per una rassegna sull'argomento si veda M. AUGÉ, *Alcuni indirizzi nell'attuale riflessione teologica sulla preghiera*, in: E. ANCILLI (Ed.), *La preghiera. Bibbia, Teologia, Esperienze storiche*, 2 voll., Roma, Città Nuova, 1991, 389-446 con ampia bibliografia. Oltre alle opere divulgative e stimolanti di A. DE MELLO si consultino anche J. BORST, *A Method of Contemplative Prayer*, Sydney, St. Paul Publication, 1989; D.L. CARMODY - J.T. CARMODY, *La preghiera nelle grandi religioni*, Padova, Messaggero, 1994; H.M. LASALLE, *Meditazione zen e preghiera cristiana*, Roma, Paoline, 1979.

¹⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica del 15 ottobre 1989*, Roma, Paoline, 1990. Si vedano anche gli editoriali di «Civiltà Cattolica» quaderni 3353 - 3354 - 3355 del 1990.

²⁰ All'interesse per i metodi orientali, che ha visto come sostenitori J. Déchanet, Enomiya Lasalle, I. Okumura, K. Tillmann, hanno reagito con forza, sottolineando un pericolo per la fede cristiana, gli scritti di H.U. von BALTHASAR, *Meditation als Verrat*, in «Geist und Leben» 4 (1977) 260-268; H. CAFFAREL, *Nôtre monde a besoin de maîtres à prier*, in «La Documentation Catholique» 1670 (1975) 160-167; D. ANGE, *Des bords du Ganges aux rives du Jourdain*, Paris, Saint Paul, 1983.

In realtà, non si devono contrapporre eccessivamente questi due metodi. Oggi si sente una maggiore simpatia per il secondo metodo più interiore, capace di condurre verso una ricerca di interiorità e uno slancio più discorsivo nella preghiera. L'ideale sarebbe quello di giungere ad una integrazione tra i due metodi. Infatti, il rischio del primo è quello di una preghiera che non scende nella profondità del cuore e, conseguentemente, di una preghiera non vissuta. Nel secondo, invece, la ricerca dell'interiorità per se stessa può condurre ad un tipo di meditazione "laica", terapeutica, ad un incontro con il proprio vuoto interiore e non con il Dio cristiano. Si giungerebbe così ad una caduta della esigenza teologale e del confronto con il Dio di Gesù Cristo, che ha l'iniziativa nella vita e interpella l'uomo con la sua Parola e il suo amore. La possibile integrazione deve tener presente i due principi: mantenere operante la teologia della preghiera e le sue mediazioni, ed inoltre saper integrare le metodologie di interiorizzazione, che sono proprie del metodo orientale.²¹

5. Indicazioni spirituali e pastorali della preghiera cristiana

Volendo presentare alcune indicazioni pratiche per la vita spirituale e per la stessa preghiera cristiana, pensiamo che sia assai utile dare uno sguardo agli insegnamenti che Gesù stesso ha offerto nei vangeli circa la preghiera e il rapporto con il Padre. Ogni rabbi in Israele aveva un suo stile e un suo modo di pregare, dal quale affioravano i contenuti della propria dottrina e la prassi di vita da inculcare ai seguaci. Anche Gesù, prima di esporre ai suoi discepoli la catechesi della preghiera, visse il suo incontro a tu per tu con Dio. E i suoi discepoli un giorno furono tanto colpiti dal suo personale atteggiamento di preghiera che posero al Maestro, sull'esempio di Giovanni Battista che aveva fatto altrettanto con i suoi, una semplice domanda: «*Signore, insegnaci a pregare*» (Lc 11,1). Questa richiesta era scaturita da una testimonianza di vita. Gesù pregava molto durante la sua vita pubblica e la sua preghiera era di una intensità così profonda che i discepoli erano affascinati anche dal suo atteggiamento esterno di pregare. Se la preghiera rivela la verità di una persona, certo quella di Gesù ne metteva in luce i desideri più intimi e le aspirazioni più profonde di comunione con il Padre.

L'insegnamento di Gesù sulla preghiera, riportato dai vangeli, è ricco e stimolante per la vita e la formazione dei discepoli. Il profeta di Nazareth lo avviò così: «*Quando pregate dite: Padre nostro...*» (Lc 11,2-4). Queste parole

²¹ Circa una integrazione tra la preghiera cristiana e i metodi orientali ci si riferisca ai testi di M. BALLESTER e A. GENTILI, che abbiamo già citato. Gli stessi corsi di "preghiera profonda" che oggi tanto si diffondono richiedono dei maestri provati in questo settore per apportare risultati positivi.

esprimono l'essenza della preghiera e determinano l'atteggiamento fondamentale dell'orante. Ma se questo atteggiamento del discepolo qualificava l'incontro a tu per tu con Dio, quali sono le caratteristiche essenziali della catechesi sulla preghiera che Gesù ha insegnato ai suoi?

5.1. Le indicazioni essenziali di Gesù sulla preghiera

- a. *Prima di pregare riconciliati e perdona il tuo fratello* (cfr. *Mc* 11,25; *Mt* 5,23-24)

Una prima condizione che Gesù presenta nel suo insegnamento è quella della riconciliazione e del perdono. Questa regola è introduttiva alla preghiera, perché essa è come l'abito che il cristiano deve rivestire se vuole essere esaudito dal Padre. La preghiera è l'amore di Dio che investe l'orante, ma se questi non vive nella carità il contatto con Dio non avviene. Gesù ha detto chiaramente: «Quando siete in piedi a pregare, perdonate se avete qualcosa contro qualcuno, affinché il Padre che è nei cieli vi perdoni le vostre colpe» (*Mc* 11,25). Ed ancora: «Se stai presentando la tua offerta all'altare ed ivi ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te lascia la tua offerta lì davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello, poi torna e presenta la tua offerta» (*Mt* 5,23).

Non è facile perdonare, perché esige un cuore buono e generoso; non è facile dimenticare, ma Gesù insegna al suo discepolo che deve ripagare il male con il bene. Solo l'amore fraterno è in grado di accogliere l'amore di Dio e di arricchire l'uomo di energie spirituali. La preghiera sarà autentica se sarà segnata da questa sapiente regola di Gesù.

- b. *Quando preghi ritirati nella tua stanza* (cfr. *Mt* 6,6)

Leggendo il vangelo salta subito in evidenza l'importanza che Gesù dava al luogo, al tempo per la preghiera. Spesso egli si ritirava in luoghi deserti e pregava (cfr. *Mc* 1,35); a volte passava la notte in preghiera (cfr. *Lc* 6,12); spesso si alzava di buon mattino, quando era ancora buio e nella solitudine pregava (cfr. *Mc* 1,35). Cosa vuol dire questo? Che Gesù sceglieva con cura il suo angolo di preghiera. Anche per noi deve essere lo stesso. Non qualunque tempo è adatto alla concentrazione e al silenzio contemplativo con Dio. Il luogo, il tempo, il fisico sono tre elementi esteriori alla preghiera, che aiutano grandemente l'interiorità dell'orante.

È estremamente importante, dunque, iniziare a pregare con un momento di silenzio, di pausa, di adorazione silenziosa. Questo permette di entrare nell'intimità della nostra "cella" ed avviare la preghiera nella consapevolezza che non siamo capaci di pregare e certi, invece, che nella preghiera tutto si riceve da Dio. Questo atteggiamento favorisce l'educazione alla preghiera

personale, che deve essere preceduta da un'iniziazione fatta da un maestro di vita spirituale, che insegni soprattutto come parlare con Dio.

c. *Pregare con umiltà come il pubblicano* (cfr. *Lc 18,9-13*)

Un'altra qualità della preghiera che Gesù insegnò ai suoi discepoli è l'umiltà. L'atteggiamento di ostentazione davanti a Dio non è gradito. La parabola del pubblicano e del fariseo che pregavano nel tempio rimane un grande esempio di vita (cfr. *Lc 18,10-14*). Nel dialogo con Dio, Gesù guarda al cuore dell'uomo, perché il regno di Dio è opera di salvezza. La preghiera del fariseo non fu gradita perché egli non arrivò fino alla verità del suo essere e nell'orgogliosa sicurezza di sé si sentì salvato. Il pubblicano, al contrario, sentì il bisogno di Dio, di essere rinnovato nel cuore, lo esprime nella preghiera e fu reso giusto. Giustamente Gregorio Magno diceva: «La via del Signore si dirige al cuore, quando la parola di verità viene ascoltata con umiltà».²²

L'orgoglio, l'autosufficienza sono grandi impedimenti nella preghiera. Chi, invece, si riconosce peccatore davanti a Dio e si fa piccolo è gradito a Dio. La preghiera del discepolo non è, dunque, un'esigenza dell'uomo verso Dio, ma un'esigenza del regno di Dio nell'uomo. La preghiera nel cuore del cristiano deve avere essenzialmente due qualità: una grande umiltà e la coscienza di essere peccatore.

d. *Pregare con fiducia e con fede* (cfr. *Mt 6,7-9; 21,22*)

Gesù educò i discepoli alla fiducia nella preghiera con quelle curiose parabole dell'amico importuno (cfr. *Lc 11,5-13*) e del giudice iniquo e della vedova (cfr. *Lc 18,2-5*). Le parabole insegnano non tanto che cosa bisogna chiedere a Dio, bensì come chiedere, perché l'amore paterno di Dio colma ogni desiderio umano e la preghiera filiale si misura dalla confidenza che la sorregge. Non si tratta di moltiplicare nella preghiera tante parole, come fanno i pagani, ma di avere la certezza che Dio conosce ciò di cui abbiamo bisogno prima che glielo chiediamo. Egli, tuttavia, desidera che gli apriamo il cuore con confidenza filiale, certi di essere esauditi.

Gesù, inoltre, chiede che le nostre richieste siano animate dalla fede: «*Tutto quello che chiederete con fede nella preghiera lo otterrete*» (*Mt 21,22*). L'insegnamento è chiaro: la risposta di Dio è sicura quando preghiamo con fede. La fede è l'elemento essenziale della preghiera. Questo significa creare un clima di intimità con Dio, avviare una riflessione a fondo, avere convinzioni profonde sulla realtà di Dio e sulla nostra debolezza e povertà. E la fede è necessaria anche quando certe nostre preghiere non vengono esaudite.

²² GREGORIO MAGNO, *Hom. in Evang.*, 7,2, in: *PL 76,1100 C.*

Ciò vuol dire che le richieste fatte non sono per il nostro bene: mentre Dio vuole esaudire altri settori delle nostre necessità, che corrispondono alla guarigione dei mali dello spirito, a negligenze, cattive abitudini o altro. Questo settore della nostra vita è immenso; qui sappiamo con sicurezza che se preghiamo con fede Dio ci esaudisce.

e. *Pregare sempre senza stancarsi* (cfr. Lc 18,1 e 21,36)

La preghiera per essere esaudita richiede perseveranza e fedeltà. Gesù insegna ai suoi di non stancarsi nella preghiera. San Paolo fa altrettanto nell'esortare le sue comunità (cfr. 1Ts 5,17). Basta dare uno sguardo ai vari testi relativi alla preghiera per rimanere colpiti sull'insistenza circa la continuità e la perseveranza nella preghiera. Il cristiano deve pregare sempre (= *pántote*), notte e giorno, senza interruzioni (= *adialéiptôs*). La preghiera è attesa vigilante nella fede e nella carità; la preghiera del cristiano deve essere incessante, in modo tale che le persone e le cose non devono interrompere la nostra comunione con Dio, rompendo quel filo di amore che intercorre tra lui e noi, perché è amore indiviso.

Una caratteristica della preghiera cristiana è che essa deve essere sovrabbondante, sgorgare dalla pienezza del cuore, nella consapevolezza che nel rapporto con Dio si è trovato il tesoro nascosto. Inoltre, essa deve essere perseverante, cioè protesa, nella fedeltà di tutta la persona, verso Dio ed offerta a lui in ogni circostanza. Diceva giustamente Origene: «Prega sempre colui che unisce la preghiera alle opere che deve fare, e le opere alla preghiera. Soltanto così possiamo considerare realizzabile il precetto di pregare incessantemente».²³

In questo senso tutta la vita dell'orante può essere considerata una grande preghiera e santificata dall'azione dello Spirito santo.

f. *Pregare insieme in unità con i fratelli* (cfr. Mt 18,19-20)

La preghiera personale e solitaria, per essere vera, assume sempre una dimensione comunitaria. Occorre chiedere, come insegna il Signore, sempre in comunione con i fratelli. Egli ha educato i suoi discepoli a pregare al plurale, cioè con gli altri e per gli altri: «Se due di voi si accorderanno sulla terra, per domandare qualsiasi cosa, questa sarà loro concessa dal Padre mio, che è nei cieli. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio Nome, ci sono io in mezzo a loro» (Mt 18,19-20).

Quando la preghiera diventa individualistica, scompare il sapore cristiano e non ha contenuti di carità. Pregare in comunione con gli altri significa prendere a cuore i loro problemi ed uscire dalla nostra autosufficienza. Non

²³ ORIGENE, *De oratione* 12, in: PG 11,452.

basta, dunque, un'invocazione che guardi solo al proprio interesse, ma essa dev'essere attenzione agli altri e frutto della concordia vissuta con la comunità. Già i Padri dicevano che il Signore ascolta soltanto la preghiera che nasce dalla concordia con i fratelli, perché dove non c'è unità e amore non c'è neppure invocazione allo Spirito santo, che parla e vive solo dentro la comunità che vive nella concordia. Un cammino costruito nel riconoscimento del fratello che ci vive accanto e nella conversione dei propri sentimenti in quelli che furono di Cristo renderà accetta la nostra preghiera al Padre.

g. *Chiedere al Padre nel nome di Gesù* (cfr. *Gv* 14,13-14; 15,16; 16,23-26)

Gesù educa i suoi insistendo molto sulla preghiera fatta al Padre nel suo Nome: «Ciò che domanderete al Padre in Nome mio, lo farò, affinché il Padre sia glorificato nel Figlio. Se mi domanderete qualche cosa in nome mio ve la concederò» (*Gv* 14,13-14).

Ogni preghiera liturgica segue questo insegnamento di Gesù. Egli assicura ai suoi che la loro preghiera sarà esaudita se viene fatta nel suo nome. Ma che significa chiedere nel "mio Nome"? «La preghiera nel nome di Gesù non è una preghiera in cui sia pronunciato il nome di Gesù in senso letterale ed esteriore, come se fosse una formula magica, ma vuol dire una preghiera che corrisponde al potere, alla volontà e ai consigli di Gesù (cfr. *Mt* 7,7ss.; 6,9ss.); essa, per sua natura, proprio perché è la preghiera del discepolo, non può contenere nulla che metta in opposizione l'orante a Gesù, e perciò è degna della promessa di essere esaudita».²⁴

La preghiera "nel mio Nome" è quella conforme alla volontà di Dio (cfr. *1Gv* 5,14), è la preghiera che nasce dall'unione intima con Cristo e il Padre: «se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, allora chiedete ciò che volete e vi sarà dato» (*Gv* 15,7). L'efficacia della preghiera del discepolo è assicurata anche dal fatto che Gesù è presso il Padre e non può non ascoltare chi lo prega personalmente per sé e per i bisogni di quella stessa opera di salvezza, di cui il Cristo è stato il primo apostolo. La comunità cristiana non è mai sola nel suo cammino apostolico: attraverso Gesù, l'amore del Padre continuerà a rivelarsi nella missione dei discepoli.

5.2. *Le vie privilegiate della preghiera cristiana*

Da quanto è stato detto in precedenza, ora possiamo, come conclusione, presentare alcune linee privilegiate per una educazione alla preghiera personale e comunitaria, che faccia tesoro sia della preghiera liturgica sia delle varie esigenze del singolo credente e della comunità cristiana.

²⁴ H. STRATHMANN, *Il vangelo secondo Giovanni*, Brescia, Paideia, 1973, 346.

a. La "lectio divina": pregare la Parola

La Parola di Dio è il nutrimento essenziale di ogni preghiera. «Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Dt 8,3; cfr. Prv 9,5). Pregare la Parola secondo il metodo della "lectio divina" è la via migliore per conoscere il Signore ed entrare noi stessi e i giovani nella sua intimità e nel suo amore. La "lectio divina" è la capacità di mettersi di fronte ad un testo biblico per leggerlo in spirito di fede e di preghiera, per abituarsi a leggere gli eventi secondo la mente di Dio e per aprire il cuore allo Spirito Santo, che ci conduce al dono della nostra vita al Padre in Gesù. Oggi i giovani vogliono pregare con la Bibbia. Ha detto a proposito il Card. Martini: «Io non mi stancherò di ripetere che la lectio è uno dei mezzi principali con cui Dio vuole salvare il nostro mondo occidentale dalla rovina morale che incombe su di esso (e specie i giovani) per l'indifferenza e la paura di credere. La lectio divina è l'antidoto che Dio propone in questi tempi per favorire la crescita di quella interiorità senza la quale il cristianesimo... rischia di non superare la sfida del terzo millennio».²⁵

La validità della "lectio divina" non sta solo nel carisma che essa contiene, e cioè nella presenza dello Spirito santo dentro la "parola pregata", ma nel fatto che con questo metodo offriamo ai giovani non una catechesi sulla Parola di Dio, ma lo strumento che li mette a contatto diretto con il Testo sacro, offrendo loro, in concreto, non delle idee astratte, ma come vivere la Parola e rimanere in essa pregandola, ed inoltre a vivere con gioia l'incontro con la Persona di Gesù che il testo contiene. Sarà, infatti, la condivisione della Parola tra di loro che li porterà al gusto delle ricchezze contenute in essa, li farà crescere insieme come fratelli e li condurrà ad un sicuro progresso nella vita spirituale.

b. "Eucaristizzare" la preghiera

Va decisamente ricordato che il culmine della preghiera resta l'Eucaristia, che spesso è troppo separata dalla preghiera ordinaria e personale. Per una autentica educazione alla preghiera dei giovani va ribadito il legame intimo che esiste tra la preghiera e la celebrazione liturgica. La preghiera deve tendere alla celebrazione eucaristica, che è unirsi al Cristo che ringrazia il Padre nello Spirito Santo. Nell'Eucaristia si trovano gli elementi caratterizzanti la preghiera: ascolto, richiesta di perdono, confessione di fede, lode e rendimento di grazie, adorazione e memoria dell'azione di Dio. La vita deve accordarsi, cioè, con l'Eucaristia e l'Eucaristia deve plasmare la vita e la preghiera cristiana.

²⁵ C.M. MARTINI, *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, Milano, Dehoniane, 1991, 521.

Vanno educati, quindi, i giovani a legare la preghiera personale con quella ecclesiale. Non si può pregare in qualsiasi modo. Essi vanno introdotti ad una preghiera vissuta nell'ambito della fede e secondo la fede della Chiesa. Ed è proprio la comunità ecclesiale in preghiera il modello della preghiera cristiana in tutte le sue forme oggi più consone con la mentalità del giovane. La liturgia eucaristica e la liturgia delle ore diventano così il modello strutturante della preghiera cristiana, e i nostri giovani vanno introdotti ed accompagnati in questo cammino di educazione alla preghiera della Chiesa, che è saper leggere, interiorizzare, pregare la Parola di Dio con i suoi vari atteggiamenti e le varie mediazioni.

c. Le mediazioni alla preghiera personale e comunitaria

Nel cammino della preghiera sarà utile educare i giovani attraverso alcune mediazioni liturgiche. Penso alla meditazione con le icone, dato il loro carattere di sacramentali e il loro rapporto con la Parola e i misteri, l'educazione al silenzio e allo sguardo contemplativo, il rapporto con la storia della salvezza, la valorizzazione dei gesti biblici e liturgici del pregare con il corpo. Si deve però aver sempre cura, specie con i giovani, di illuminare l'immagine con la Parola, approfondirne i contenuti per poi interiorizzare la stessa meditazione e portarla ad un incontro con il mistero nell'intimità dell'orante.

Specie la preghiera con le icone aiuta molto i giovani a progredire nel rapporto con Dio e nel processo di interiorizzazione della Parola. L'icona è una finestra che si apre su Dio, dalla quale si può contemplare il suo splendore. Ma saprà cogliere il messaggio specifico dell'icona solo chi realizza di nuovo il clima spirituale che è all'origine dell'icona stessa. Le icone possono considerarsi "Parola proclamata con l'immagine" e sono in grado, quindi, di rivelare il divino come la Parola e i sacramenti; anzi esse svelano e testimoniano la manifestazione della presenza e dell'ipostasi divina, mettendo gradualmente in ombra i dettagli che colpiscono i nostri sensi ed offrono all'orante che le venera la possibilità di divenire anche lui una somiglianza luminosa del divino.

d. La "preghiera del cuore", luogo di interiorizzazione e di comunione con Cristo

Nella stessa linea va recuperata anche la preghiera del cuore o l'invocazione del Nome di Gesù Cristo, Signore, Figlio di Dio e Salvatore, con una densa teologia che affonda le sue radici nella grazia sacramentale e battesimale. L'invocazione del nome di Gesù con la formula: «*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*», è una forma caratteristica di integrazione fra contenuto teologico, espresso dalle parole della preghiera, e il metodo di interiorizzazione, tipico di altre forme delle religioni orientali.

Già P. Evdokimov notava che questa preghiera era come un prolungamento delle invocazioni liturgiche del "Kyrie eleison" e scopriva in essa la possibilità per il peccatore di divenire liturgo. In realtà si tratta di cogliere nella preghiera continua il suo filone sacramentale e liturgico, legato alla grazia del battesimo, dell'unzione dello Spirito e dell'Eucaristia.²⁶

La preghiera del cuore, recitata nella solitudine e in unità con la presenza di Dio, permette di rafforzare la propria espressione di fede e conduce all'intimità con Cristo, per cui gradualmente la vita dell'orante, attraverso un processo di interiorizzazione, si trasforma tutta in preghiera. Allora si potrà dire con le parole di Teofane il Recluso che la vita del cristiano: «sarà esattamente come esporre qualcosa al sole, perché significa stare in presenza del Signore che è il sole del mondo spirituale».²⁷

Conclusione

Oggi più che mai, anche davanti alla tentazione di ricorrere ad altri maestri e metodi, va ribadito il principio che è la Chiesa l'autentica maestra della preghiera e che essa conserva nel suo tesoro le vie più autentiche per appagare e realizzare i più genuini desideri della comunione con Dio, la quale rimane il dono e lo scopo della divina condiscendenza nella sua amorevole rivelazione. Giovanni Paolo II ha detto con verità recentemente: «Una "vita spirituale" che mette a contatto con l'amore di Dio e delinea nel cristiano l'immagine di Gesù, può porre rimedio ad una malattia del nostro secolo, sovra-sviluppato nella razionalità tecnica e sottosviluppato nell'attenzione all'uomo, alle sue attese, al suo mistero. C'è urgenza di ricostruire un universo interiore, ispirato e sostenuto dallo Spirito, nutrito di preghiera e teso all'azione, in maniera che sia sufficientemente forte per resistere alle molteplici situazioni in cui conviene custodire la fedeltà ad un progetto piuttosto che seguire o conformarsi alla mentalità corrente».²⁸

²⁶ Cfr. *Racconti di un pellegrino russo* (a cura di Aleksej Penkovskij), Roma, Città Nuova, 1997. Sul tema specifico della preghiera del cuore si veda: M. BRUNINI, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano*, Padova, Messaggero, 1997 con abbondante bibliografia.

²⁷ TEOFANE IL RECLUSO, *Lettere sulla vita spirituale* (in russo), Mosca 1892, 63, citato da T. ŠPIDLIK, *Introduzione*, in: *Racconti di un pellegrino russo*, 13.

²⁸ TMA 8.

I GIOVANI APERTI ALLO SPIRITO NEL LORO ITINERARIO VOCAZIONALE

Renato Amedeo CENCINI

Il versetto evangelico sullo Spirito che soffia, ma «non sai di dove venga o dove vada», sembra essere la citazione più usata in questo inizio dell'anno dello Spirito santo; non si sa bene se per sottolineare correttamente la dimensione misterica pneumatologica o, più semplicemente, per giustificare l'incapacità, un po' colpevole, di cogliere la via lungo la quale al credente è concesso di sperimentare l'azione dello Spirito. Spirito che è sì la fantasia scapigliata e pure pacatissima di Dio, ma del quale è possibile e doveroso identificare quei "gemiti" che sono il segno della sua presenza nel cuore del credente, e dunque anche i vari modi attraverso i quali agisce in noi o gli ambiti ove ancor oggi continua a "soffiare".

In questa conversazione cercheremo soprattutto di capire ove soffia lo Spirito che chiama i giovani a rispondere all'appello vocazionale, al fine di costruire e proporre itinerari vocazionali che davvero aiutino i giovani stessi a rispondere alla chiamata.

Divideremo, allora, la nostra conversazione in questi punti: partendo dal concetto di itinerario pastorale vocazionale vedremo di indicare almeno alcuni itinerari vocazionali classici sul piano pastorale, per poi cercare di tracciare un possibile itinerario vocazionale, esaminandone brevemente componenti e fasi. Ci poniamo, dunque, in un'ottica soprattutto metodologico-pedagogica, senza alcuna pretesa d'insegnare allo Spirito la via da seguire, quanto piuttosto con l'intento di proporre elementi per un progetto che possa esser applicato da tutti gli operatori vocazionali. Sappiamo come questa sia soprattutto l'attesa di chi opera nel settore: avere indicazioni che mettano insieme teoria e pratica.

Faremo molto riferimento, specie nella seconda parte, al Congresso sulle vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, che s'è tenuto a Roma dal 5 al 10 maggio scorsi e il cui documento finale è stato pubblicato proprio in questi giorni.¹

¹ Cfr. PONTIFICIA OPERA PER LE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE, *Nuove vocazioni per una nuo-*

1. Itinerari pastorali vocazionali

Sembra utile partire dal concetto di itinerario *pastorale* vocazionale, poiché ogni itinerario poi più specifico e mirato sul singolo deve necessariamente derivare da, o avvenire e compiersi all'interno di cammini pastoralmente proposti alla comunità. Gli itinerari pastorali vocazionali sono *dei cammini comunitari di fede, corrispondenti a precise funzioni ecclesiali e a dimensioni classiche dell'essere credente, lungo i quali matura la fede e si rende sempre più manifesta o si conferma progressivamente la vocazione del singolo, a servizio della comunità ecclesiale.*

1.1. *Martyria, diakonia, koinonia, liturgia*

Assieme al riferimento biblico (specie negli Atti) sia la riflessione teorica che la tradizione storica coincidono nell'indicare che normalmente il discernimento vocazionale avviene lungo alcuni di questi cammini comunitari ecclesiali, come delle direttrici di marcia, e che sono la *martyria*, la *diakonia*, la *koinonia*, la *liturgia* (*leitourgia*). Grazie a esse nella comunità descritta dagli Atti «si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme» (At 6,7); grazie a esse nel tempo sono continuate a fiorire innumerevoli e diversificate opzioni vocazionali per la chiesa e il mondo.

In ognuna di queste piste, che nell'insieme abbracciano la totalità e dicono la specificità del vissuto cristiano, ci sono uno spunto e una deriva tipicamente vocazionali. Un'esperienza personale e comunitaria, sistematica e impegnativa, nella direzione della testimonianza personale, del servizio della carità, della condivisione di fraternità, della liturgia e della preghiera, potrebbe e dovrebbe aiutare il singolo credente a scoprire l'appello vocazionale. E renderebbe la pastorale davvero pastorale vocazionale.

Non credo sia necessario dilungarci a commentare una ad una queste dimensioni, già di per sé chiare, visto anche il tempo che abbiamo a disposizione. Può esser invece utile cogliere in modo più esplicito il nesso o l'anima vocazionale di questi itinerari pastorali, spesso – ahimé! – vissuti senza quest'anima.

1.2. *Precedenza all'oggettivo*

Potremmo dire, in sintesi, che in quella triplice dimensione della *martyria*, della *diakonia* e della *koinonia*, e nella *liturgia* che ne è l'espressione celebrativa, si condensa la condizione esistenziale d'ogni credente. Questa è la

va Europa (In Verbo tuo...), Documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma, 1998.

sua dignità e la sua vocazione fondamentale, ma è anche la condizione perché ognuno possa scoprire la sua peculiare identità. Ogni credente, dunque, deve vivere quella *martyria, diakonia, koinonia, liturgia*, perché solo attraverso questa esperienza potrà identificare poi la sua particolare *martyria, diakonia, koinonia*, esprimendole nella *liturgia*. Di conseguenza questi itinerari ecclesiali vanno privilegiati, rappresentano un po' la strada-maestra della pastorale vocazionale, grazie alla quale può svelarsi il mistero della vocazione d'ognuno.

Sono per altro itinerari classici, che appartengono alla vita stessa d'ogni comunità che voglia dirsi cristiana e ne rivelano al tempo stesso la solidità o precarietà, e dunque, proprio per questo, non solo rappresentano una via obbligata, ma soprattutto offrono certe garanzie all'autenticità della ricerca e del discernimento. Queste quattro dimensioni e funzioni, infatti, da un lato provocano un certo coinvolgimento globale del soggetto, dall'altro lo portano alle soglie d'una esperienza molto personale, d'un confronto stringente, d'una provocazione inequivocabile, d'un appello impossibile da non sentire, d'una decisione da prendere e che non si può tramandare all'infinito. Per questo, la pastorale vocazionale dovrà espressamente aiutare a fare quest'opera di rilevamento attraverso un'esperienza profondamente e globalmente ecclesiale, che conduca ogni credente «alla scoperta e assunzione della propria responsabilità nella Chiesa».² *Le vocazioni che non nascono da quest'esperienza e da questo inserimento nell'azione comunitaria ecclesiale sono viziate alla radice e di dubbia autenticità.*

Ovviamente tali dimensioni dovranno esser tutte presenti, armonicamente coordinate per un'esperienza che potrà esser decisiva solo se totalizzante. Spesso, in effetti, vi sono giovani che privilegiano spontaneamente l'una o l'altra di queste funzioni (o unicamente impegnati nel volontariato, o fin troppo attratti dalla dimensione liturgico-pietistica, o grandi teorici un po' idealisti...); sarebbe davvero un guaio se anche l'educatore vivesse una fede squilibrata in una di queste dimensioni o avesse una percezione miope e parziale del disegno credente, con rachitismi e unilateralismi vari, dai quali ben difficilmente potrà sgorgare un progetto vocazionale appetibile e convincente... Sarà importante, invece, che l'educatore vocazionale – in forza d'una sua personale maturità di fede e totalità d'adesione credente – provochi nel senso d'un impegno che non sia su misura dei gusti del giovane, ma sulla *misura oggettiva dell'esperienza di fede*, che non può, per definizione, esser qualcosa di addomesticabile. *È solo il rispetto di questa misura oggettiva che può lasciar intravedere la propria misura soggettiva.*

L'oggettività, in tal senso, precede la soggettività, e il giovane – anche se il principio può suonare un po' ostico e sembrare lontano da una certa sen-

² *Proposizioni conclusive del Convegno europeo sulle vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata*, 10.

sibilità giovanile moderna – deve imparare a darle la precedenza se vuol davvero scoprire se stesso e quel che è chiamato a essere. Ovvero, *deve prima realizzare quel che è richiesto a tutti se ci tiene a esser se stesso*. Naturalmente l'esperienza oggettiva dovrà pure divenire soggettiva, o esser riconosciuta dall'individuo come sua e come autorivelatrice di sé (lo vedremo poi), ma sempre a partire da una fonte o da una verità che non è il soggetto a determinare e che s'avvale della ricca sapienza e tradizione della fede cristiana.

In definitiva «la pastorale vocazionale ha le tappe fondamentali di un itinerario di fede».³ E anche questo svela l'anima composita d'una autentica pastorale vocazionale: il suo essere generica e assieme specifica, comunitaria e pure personale, universale e strettamente personale. Mentre, al tempo stesso, dice già un principio fondamentale dell'azione vocazionale, ovvero la gradualità e poi la convergenza d'un itinerario vocazionale, entro un disegno oggettivo che poco per volta svela e dischiude il volto del chiamato.

2. Itinerario pedagogico vocazionale

L'osservazione ormai è comune e condivisa da molti operatori: nella nostra chiesa sono chiari gli obiettivi e forse certe strategie di fondo, ma restano indefiniti i passi da fare per suscitare nei nostri giovani la disponibilità vocazionale. La crisi vocazionale è anche crisi di proposta pedagogica e di cammino educativo. Si dice che sia forte la teologia della vocazione e debole la pedagogia, ma è lecito chiedersi che senso abbia una teologia che non possa tradursi in pedagogia.

Partiamo, allora, da una definizione dell'itinerario pedagogico vocazionale. L'itinerario pedagogico vocazionale è *un viaggio mirato verso la maturità della fede, come un pellegrinaggio verso lo stato adulto dell'essere credente, chiamato a decidere di sé e della propria vita in libertà e responsabilità, secondo la verità del misterioso progetto pensato da Dio per lui; tale viaggio procede per tappe in compagnia d'un fratello o sorella maggiore nella fede e nel discepolato, che conosce la strada e la voce e i passi di Dio, aiuta a riconoscere lo Spirito che chiama mentre viene incontro, e a discernere la via lungo la quale andare verso Lui e risponderGli*.

Fondamentale, dunque, nell'idea di itinerario la logica delle tappe, ovvero di momenti successivi e ordinati, come delle articolazioni lungo le quali si distende il percorso, con atteggiamenti corrispondenti da parte della guida e del giovane stesso. Il credente “legge” queste tappe nel vangelo, fondamentalmente, che è sempre – ad ogni pagina e in ogni episodio – chiamata e proposta vocazionale (“il vangelo della vocazione”), e dunque, a partire da quel che lo Spirito di Dio fa nella vita dell'uomo, delinea un possibile itinerario

³ *Ibidem*, 11.

vocazionale attorno a questi cinque verbi: seminare, accompagnare, educare, formare, discernere.⁴

Vediamo brevemente, dando, per ognuno dei primi quattro, veloci indicazioni.

2.1. *Seminare*

Il brano di riferimento è *Mt* 13,3-8. È Dio-Padre il seminatore, Chiesa e mondo sono i luoghi ove continua a spargere abbondantemente il suo seme, con libertà assoluta e senza esclusioni di sorta, una libertà che rispetta quella del terreno ove il seme cade...

La vocazione è totalmente attività di Dio, ma anche realmente attività dell'uomo: lavoro e penetrazione di Dio nel cuore della libertà umana, ma anche fatica e lotta dell'uomo per esser libero d'accogliere il dono.

Chi si pone accanto a un fratello nel cammino di discernimento vocazionale entra nel mistero della libertà e sa che potrà dare un aiuto a condizione di rispettare tale mistero. Cosa vuol dire in concreto?

2.1.1. *Il coraggio di seminare ovunque*

E proprio il rispetto d'entrambe le libertà significa anzitutto il coraggio di seminare il buon seme del vangelo, della Pasqua del Signore, della fede... e infine della sequela e d'una particolare testimonianza del suo mistero di morte e risurrezione. Questa è la condizione previa; non si fa nessuna pastorale vocazionale se non c'è questo coraggio nello Spirito. E non solo, ma bisogna seminare *ovunque*, nel cuore di *chiunque*, senz'alcuna preferenza o eccezione. In forza d'un principio tanto importante quanto spesso disatteso oggi: se ogni essere umano è creatura di Dio, è anche portatore d'un dono, d'una vocazione particolare che attende d'essere riconosciuta. Per questo c'è bisogno di chi semini nel cuore questa consapevolezza, attraverso un annuncio progressivo della fede, culminante in una proposta sempre più personale d'imitazione di Cristo.

Spesso ci si lamenta nella chiesa della scarsità di risposta vocazionale; non ci si accorge che altrettanto spesso la medesima proposta è già in partenza *selettivo-esclusiva*, fatta entro un cerchio ristretto di persone, come se partisse subito svantaggiata, rivolta a pochi (i "buoni" o i "nostri" o quelli

⁴ Come abbiamo indicato nell'introduzione seguiamo da questo punto in buona sostanza il testo del Documento conclusivo del congresso europeo sulle vocazioni, con qualche breve nostro commento (cfr. *Nuove vocazioni*, 33-36): tale documento dedica, infatti, tutta una sezione, la quarta, all'analisi e descrizione dell'itinerario pedagogico vocazionale. Credo che al momento attuale rappresenti l'indicazione più autorevole anche in quanto espressione ufficiale d'una riflessione di più chiese e di molti educatori-formatori vocazionali.

del gruppo dei chierichetti) ed entro gli spazi canonico-ecclesiali già da noi occupati. Altre volte è una proposta *timorosa-difensiva*, paurosa d'affrontare ambienti nuovi e subito ritirata dopo un primo diniego, e comunque fin troppo discreta e timida. O è *poco fantasiosa e molto ripetitiva*, sempre a usare gli stessi esempi biblici, le stesse storie, la stessa logica che dovrebbe andar bene per tutti.

È singolare osservare, invece, il seminatore della parabola nel gesto ampio della mano che semina "ovunque"; è commovente riconoscere in tale icona il cuore di Dio-Padre. Quel seminatore non intende sprecare il seme né, d'altra parte, lo getta in modo indiscriminato in luoghi ove improbabile è la crescita; è l'immagine di Dio che vuole dare a *ognuno* le identiche possibilità di realizzazione e che semina nel cuore d'*ogni* vivente un piano di salvezza o, se vogliamo, è l'immagine della libertà dello Spirito o dello "spreco" della generosità divina, che s'effonde su tutti perché tutti vuol salvare e rendere responsabili della propria e altrui salvezza. È l'immagine della benevolenza di Dio che, quando ama, chiama, e quando chiede, prima dona. È specchiandosi in quest'immagine che l'operatore vocazionale, a sua volta, annuncia, propone, scuote... con l'identica libertà e generosità, ed è proprio la certezza che lo Spirito soffia ovunque e feconda con la sua azione il seme depresso dal Padre nel cuore d'ogni creatura, certezza più grande d'ogni paura e titubanza, che gli dà la forza d'andare ovunque e di seminare comunque il buon seme vocazionale, di non restare dentro gli spazi soliti e d'affrontare ambienti nuovi, di tentare approcci insoliti e di rivolgersi a ogni persona, per risvegliare il più presto possibile in ogni ragazzo/a e giovane la coscienza di quel seme seminato nel cuore...

2.1.2. *La semina al tempo giusto*

Fa parte della saggezza del seminatore spargere al momento propizio il buon seme della vocazione. Che non significa affatto affrettare i tempi della scelta o pretendere che un preadolescente abbia la maturità decisionale d'un giovane, ma capire e rispettare il senso vocazionale presente in ogni fase della vita umana. *Ogni stagione dell'esistenza ha un significato vocazionale*, a cominciare dal momento in cui il ragazzo/a si apre alla vita e ha bisogno di coglierne il senso e prova a interrogarsi sul suo ruolo in essa. Il lasciar cadere tale domanda al momento giusto potrebbe pregiudicare la fioritura del seme. Se è vero che «l'esperienza pastorale mostra che la prima manifestazione della vocazione nasce, nella maggior parte dei casi, nell'infanzia e nell'adolescenza», sarà «importante recuperare o proporre formule che possano suscitare, sostenere e accompagnare questa prima manifestazione vocazionale»,⁵

⁵ *Proposizioni*, 15.

ma senza, assolutamente, limitarsi a essa. Bensì seminando a ogni stagione il seme giusto, ovvero ponendo in ordine, in sequenza intelligente, provocazioni proporzionate all'età e al vissuto della persona.

2.1.3. Il più piccolo di tutti i semi

Non è certo operazione semplice, oggi, quella del “seminatore vocazionale”. Per motivi che sappiamo: non esiste, propriamente parlando, una cultura vocazionale; il modello antropologico prevalente sembra essere quello dell’“uomo senza vocazione”; il contesto sociale è eticamente neutro e privo di speranza e modelli progettuali... Tutti elementi che sembrano concorrere a indebolire la proposta vocazionale e che ci consentono, forse, di applicare quanto Gesù dice a proposito del regno di Dio (cfr. *Mt* 13,31ss.) a tale proposta: il seme della vocazione è come un granellino di senapa che, quando viene seminato, o quando viene proposto o indicato come presente è il più piccolo di tutti i semi, non suscita molto spesso alcun immediato consenso, anzi è negato e smentito; è solo un “soffio” dello Spirito e cosa c'è di più debole d'un soffio? Un soffio presto soffocato da altre attese e progetti, non preso sul serio, oppure visto con sospetto e diffidenza, come fosse un seme d'infelicità... E il giovane, allora, rifiuta, si dichiara non interessato, ha già ipotecato il suo futuro (o altri l'han già fatto per lui), o forse gli piacerebbe e l'interessa, ma... non è così sicuro, e poi è troppo difficile e gli fa paura...

Nulla di strano e assurdo in questa reazione timorosa e negativa; in fondo ce l'aveva già detto il Signore. Il seme della vocazione è il più piccolo di tutti i semi, è debole e non s'impone, proprio perché è espressione della libertà di Dio che intende rispettare fino in fondo la libertà dell'uomo.

E allora è necessaria anche la libertà di chi guida il cammino dell'uomo: una libertà in duplice direzione. Anzitutto una “libertà da” ogni forma di imposizione e violenza, più o meno velata, che finisce per rendere indisponibile la proposta vocazionale e la stessa persona che la fa. E poi una “libertà per” che consenta di continuare e non tirarsi indietro di fronte all'iniziale rifiuto o disinteresse, ma sempre imitando la libertà e delicatezza divine, senza imporre, dunque, quanto è frutto d'amorosa attenzione del Padre: l'amore non s'impone. Circa quel rifiuto e disinteresse, poi, potrebbero essere entrambi falsi, artificiosi, un modo di difendersi – da parte del giovane – di fronte a una paura o a una minaccia che forse egli stesso ignora o di cui non sa la radice, ma che potrebbe e dovrebbe esser aiutato a scoprire.

2.2. Accompagnare

Si può scegliere, per descrivere le articolazioni pedagogiche dell'accompagnare, educare e formare, l'episodio dei due discepoli di Emmaus. È un

brano significativo, perché, oltre alla sapienza del contenuto e del metodo pedagogico seguito da Gesù, ci sembra di vedere nei due discepoli l'immagine di tanti giovani d'oggi, un po' tristi e sfiduciati, che sembrano avere smarrito il gusto di cercare la loro vocazione o che hanno bisogno di "ritrovare" la bellezza della loro vocazione.

Il primo passo, o la prima attenzione in questo cammino, è il *porsi accanto*: il seminatore, o colui che ha risvegliato nel giovane la coscienza del seme seminato nel terreno del suo cuore, diventa ora *accompagnatore*. È tipico dello Spirito il ministero dell'accompagnamento; è infatti lo Spirito del Padre e del Figlio che rimane accanto all'uomo per ricordargli la Parola del Maestro e indicargliene la presenza misteriosa e reale.

2.2.1. Presenza misteriosa

Un itinerario vocazionale è anzitutto cammino con Lui, il Signore della vita, quel "Gesù in persona", come annota con precisione Luca, che s'accosta al cammino dell'uomo, fa lo stesso percorso, entra dentro la sua storia... Ma gli occhi di carne tanto spesso non lo sanno riconoscere e allora l'andare umano resta solitario e il discorrere inutile, mentre il cercare rischia di perpetuarsi, quasi divenendo cronico, in un interminabile e a volte narcisistico "far esperienze", anche vocazionali, senz'alcun esito decisionale, del tutto inconcludente. È forse il primo compito dell'accompagnatore vocazionale, quello *d'indicare la presenza d'un Altro*, o di confessare la natura *relativa* della propria vicinanza o del proprio accompagnamento, che è soprattutto mediazione di tale presenza, o itinerario essa stessa verso la scoperta del Dio che chiama e si fa vicino a ogni uomo.

Come i due di Emmaus, o come Samuele nella notte, sovente i nostri giovani non hanno occhi per vedere o orecchi per udire Colui che cammina accanto a ciascuno e, con insistenza e delicatezza insieme, pronuncia il loro nome. Il fratello che accompagna è segno di quella insistenza e delicatezza; non è lui a chiamare, suo compito è solo quello d'aiutare a riconoscere la provenienza della voce misteriosa; non è verso di sé o secondo i suoi progetti che conduce il giovane, bensì verso il compimento d'un piano che ha Dio per autore.

Il ministero dell'accompagnamento vocazionale è ministero umile, di quell'umiltà serena e intelligente che nasce dalla libertà nello Spirito, il vero accompagnatore e modello d'ogni accompagnamento. Grazie a questa libertà risuona con maggiore chiarezza e forza incisiva la voce di Colui che chiama. E il giovane si trova di fronte a Dio, scopre con sorpresa che è l'Eterno che cammina nel tempo accanto a lui e lo chiama a una scelta per sempre! Impossibile non solo evitare il confronto, ma pure non stupirsi dinanzi al Mistero e non sentirsi già amati...

2.2.2. *I pozzi d'acqua viva*

«Gesù, stanco del viaggio, sedeva presso il pozzo...» (*Gv* 4,1): è l'avvio di quello che potremmo considerare un inedito colloquio vocazionale, l'incontro di Gesù con la Samaritana. Tale donna, infatti, attraverso quest'incontro, compie un itinerario verso la scoperta di se stessa e del Messia, addirittura divenendo in qualche modo sua annunciatrice.

Anche da questo brano traspare la sovrana libertà di Gesù nel cercare *ovunque e in chiunque* i suoi messaggeri; ma è pure singolare l'attenzione, da parte di Colui che è la via dell'uomo verso il Padre, d'incrociare la creatura lungo le sue vie, o d'aspettarla ove più evidente e intensa è la sua richiesta o la sua attesa, laddove per forza deve passare... Gesù chiama nel vangelo, ma andando incontro all'uomo o accompagnandolo lungo i *suoi umani* cammini. È quanto possiamo dedurre dall'immagine simbolica del "pozzo". I pozzi, nell'antica società giudaica, erano fonte di vita, condizione basilare di sopravvivenza per un popolo sempre alle prese con la penuria d'acqua; ed è proprio attorno a questo simbolo, l'acqua per la vita e della vita, che Gesù costruisce con finissima pedagogia il suo approccio con la donna pagana.

Accompagnare un giovane vuol dire saper identificare "*i pozzi*" di oggi, perché accompagnare significa non imporre il proprio cammino all'altro, ma esattamente il contrario, unirsi a lui nel *suo* viaggio. Davvero l'uomo «è la prima e fondamentale via della Chiesa»,⁶ e, tanto più, della pastorale vocazionale. Che non potrà mai essere una pastorale "attendista", ma azione di chi cerca e non si dà per vinto finché non ha trovato, e soprattutto si fa trovare al posto giusto, laddove sa di trovare il giovane, laddove il giovane dà l'appuntamento alla vita ed è fino in fondo se stesso, coi suoi dubbi e le sue domande. È fondamentale che l'accompagnatore vocazionale sappia identificare "i pozzi" della gioventù d'oggi, quei luoghi e momenti, quelle provocazioni e attese, o situazioni ed eventi ove è inevitabile incontrare giovani, ove prima o poi tutti i giovani devono passare con le loro anfore vuote, con i loro interrogativi inespressi e i sogni mal interpretati, coi loro desideri inibiti o a volte anche devianti, con la loro sufficienza ostentata e spesso solo apparente, con la loro voglia profonda e incancellabile di autenticità e di futuro. L'itinerario vocazionale passa di lì, lì soffia lo Spirito che chiama, lì c'è in ogni caso un seme vocazionale. *Perché ogni domanda è sempre e comunque una domanda vocazionale.* Non esiste domanda o ansia troppo piccola o insignificante, da un punto di vista vocazionale. In ogni attesa dell'essere umano c'è un'implicita disponibilità vocazionale.⁷

L'accompagnatore vocazionale dev'essere "intelligente", da questo punto

⁶ RH 14.

⁷ Cfr. su questo tema A. CENCINI, *Il mistero da ritrovare. Itinerario formativo alla decisione vocazionale*, Milano, Ancora, 1997.

di vista, uno che non impone necessariamente le sue domande, ma parte da quelle del giovane stesso, di qualsiasi tipo, leggendovi e aiutando l'altro a leggervi dentro una ricerca inestinguibile, anche se velata, o capace – se necessario – di «suscitare e scoprire la domanda vocazionale che abita il cuore di ogni giovane, ma che aspetta di essere scavata e scalata da veri formatori vocazionali».⁸

2.2.3. *L'accompagnatore vocazionale, "coltivatore diretto"*

Fare accompagnamento vocazionale non significa indirizzare immediatamente in un senso preciso la vita del giovane, ma anzitutto *condividere* un certo cammino, nel senso più denso dell'espressione, cioè condividere, da parte del fratello o sorella maggiore, il pane del cammino, il pane della fede, dell'esperienza di Dio, d'una certa spiritualità, della fatica della ricerca..., fino a condividere anche la propria vocazione, non per imporla, evidentemente, ma per confessare la bellezza d'una vita che si realizza secondo il progetto di Dio.

In tal senso possiamo anche dire che il vero accompagnatore vocazionale è un autentico "*coltivatore diretto*", uno che lavora direttamente sul terreno e fa opera artigianale, uno che non solo esprime la passione per quel che fa, ma trasmette questa stessa passione al prodotto o all'oggetto del suo lavoro.

Il registro comunicativo tipico dell'accompagnamento vocazionale non è, allora, quello didattico o esortativo, e neppure quello amicale, da un lato, o del direttore spirituale, dall'altro, inteso come chi imprime subito una direzione precisa alla vita d'un altro, ma è il registro della *confessio fidei*. Chi fa accompagnamento vocazionale *testimonia* la propria scelta o, meglio, il proprio essere stato scelto da Dio, racconta – non necessariamente a parole – il suo cammino vocazionale e la scoperta continua del suo proprio volto e della sua identità nel carisma vocazionale, e dunque racconta anche o lascia capire la fatica, la novità, il rischio, la sorpresa, la bellezza... Ne viene una catechesi vocazionale da persona a persona, da cuore a cuore, ricca d'umanità e originalità, di passione e forza convincente, un'animazione vocazionale sapienziale ed esperienziale. Un po' come l'esperienza dei primi discepoli di Gesù, che «andarono e videro dove abitava, e quel giorno si fermarono presso di lui» (*Gv* 1,39), e fu esperienza profondamente toccante se Giovanni, dopo molti anni, ricorda ancora che «erano circa le quattro del pomeriggio». Si fa animazione vocazionale solo *per contagio*, per contatto diretto, perché il cuore è pieno e l'esperienza della bellezza continua ad avvicinare.⁹

⁸ *Proposizioni*, 9.

⁹ «I giovani sono molto interessati alla testimonianza di vita delle persone che sono già in un cammino spirituale. Sacerdoti e religiosi/e devono avere il coraggio di offrire segni concre-

Proprio per questo l'accompagnatore vocazionale è anche un entusiasta della sua vocazione e della possibilità di trasmetterla ad altri, è testimone non solo convinto, ma contento, e dunque convincente e credibile; è un creativo che non ripete semplicemente cose risapute, ma riesce a dire parole e proposte inedite che annunciano novità, che non possono esser comprese secondo i soliti cliché, qualcosa che scuote il cuore e appare strano, originale, impreveduto, non programmato dalle normali agenzie di collocamento del giovane, come una prospettiva impensata di vita che apre verso un futuro tutto da scoprire, ma che già misteriosamente attrae. L'itinerario vocazionale prende l'avvio – abbiamo detto – lungo le strade abituali della vita, ma punta verso traguardi per niente abituali, verso terre sconosciute e orizzonti nuovi; implica l'abbandono di ciò che è scontato e familiare per entrare in un «paese che io ti indicherò» (*Gen* 12,1).

Proprio per questo tale tipo di messaggio raggiunge la totalità intrapsichica e spirituale della persona, cuore-mente-volontà, proponendo qualcosa che è vero-bello-buono. È il senso della *con-vocazione*: nessuno può passare accanto all'annunciatore d'una così "buona notizia" e non sentirsi toccato, "totalmente" chiamato, a ogni livello della sua personalità, e continuamente chiamato, da Dio, certamente, ma anche da tante realtà, persone, ideali, situazioni inedite, provocazioni varie..., mediazioni umane della chiamata divina. Allora il segnale vocazionale può esser meglio percepito. L'uomo, infatti, è un *essere vocazionale*; dunque deve vivere "in stato di vocazione", costantemente proteso verso le tante chiamate della vita, per riconoscere e accogliere la chiamata di Dio per lui. A questo serve l'accompagnamento.

2.3. *Educare*

Dopo la semina e lungo il cammino d'accompagnamento si tratta di *educare* il giovane. Educare nel senso etimologico del verbo, come un tirar fuori (*e-ducere*) da lui la sua verità, quel che ha in cuore, anche ciò che non sa e non conosce di sé. È del Padre la funzione, in tal senso, dell'educatore, poiché è Dio Padre che e-duce dal nulla l'uomo per farlo esistere. Così l'educatore vocazionale è chiamato a far emergere il misterioso mondo interiore del giovane, nelle sue debolezze e aspirazioni, per favorire la libertà della risposta vocazionale.

ti nel loro cammino spirituale... Per questo è importante spendere tempo coi giovani, camminare al loro livello, laddove essi si trovano, ascoltarli e rispondere alle questioni che sorgono nell'incontro» (*ibidem*, 22). E ancora: «il sorgere dell'interesse per il vangelo e per una vita dedicata radicalmente ad esso nella consacrazione dipende in grande misura dalla testimonianza personale di sacerdoti e religiose/i felici della loro condizione. La maggioranza dei candidati alla vita consacrata ed al sacerdozio dice di attribuire la propria vocazione ad un incontro avuto con un sacerdote o consacrato/a» (*ibidem*, 11).

2.3.1. Educare alla conoscenza di sé

Torniamo a Emmaus. Gesù s'accosta ai due e domanda loro di cosa stanno parlando. Lui lo sa, ma vuole che entrambi si manifestino a se stessi e, verbalizzando la loro tristezza e le speranze deluse, prendano coscienza del loro problema e del motivo reale del loro turbamento. Non è un metodo nuovo in Gesù: anche ai malati, la cui supplica nei suoi confronti è fin troppo chiaramente motivata, egli chiede cosa vogliano. Così i due sono praticamente costretti a rileggere la recente storia, facendo in tal modo trasparire il motivo vero della loro tristezza.

«Noi speravamo...», ma la storia pare esser andata in senso diverso rispetto alle loro attese. In realtà, anzi, hanno fatto tutte le esperienze significative a contatto con Gesù, «potente in opere e in parole», ma è come se questo cammino di fede si fosse improvvisamente interrotto dinanzi a un evento incomprensibile e sgradevole quale la passione e morte di colui che avrebbe dovuto liberare Israele e garantire loro un'affermazione personale, come un'opera che resta incompiuta o un itinerario credente che non giunge mai alla fede piena e alla verità tutta intera da cui sgorga la decisione vocazionale...

È la storia incompiuta di tanti giovani che sembrano interessati al discorso vocazionale, si lasciano provocare e mostrano una buona predisposizione, ma che poi s'arrestano di fronte alla scelta da fare. Gesù in qualche modo costringe i due ad ammettere il divario tra le loro speranze e il piano di Dio come s'è concretizzato in Gesù, tra il loro modo d'intendere il Messia e la sua morte di croce, tra le loro aspettative così umane e interessate e il senso d'una salvezza che viene dall'alto. Così come sarebbe importante e decisivo aiutare questi giovani a far emergere quell'equivoco di fondo, quell'interpretazione della vita troppo terrena e centrata attorno all'io che rende difficile o addirittura impossibile la scelta vocazionale, che fa cogliere solo l'aspetto negativo della vocazione o fa sentire eccessive le esigenze della chiamata, come se il progetto di Dio fosse nemico del bisogno di felicità dell'uomo... Quanti giovani non hanno accolto l'appello vocazionale non perché ingenerosi e indifferenti, ma semplicemente perché *non aiutati a conoscersi*, a scoprire la radice ambivalente e pagana di certi schemi mentali e affettivi, e perché, poi, di conseguenza, neppure aiutati a *liberarsi* delle loro paure e difese, conscie e inconscie. Quanti giovani, oggi, manifestano anche a causa di ciò un immediato rifiuto della consacrazione a Dio per i più vari e più o meno futili motivi (paura personale, vergogna di fronte agli altri, pressioni istintive, condizionamenti culturali...), e quante volte questo immediato rifiuto non è che una copertura di qualcosa di più profondo e di più vero, d'un interesse o d'una attrazione, addirittura, che però è impedita di emergere e che andrebbe scoperta e portata alla luce. Quanti aborti vocazionali a causa di questo vuoto tipicamente educativo! Come sarebbe sbagliato, ripetiamo ancora una

volta, da parte dell'educatore vocazionale, rivolgere la sua attenzione solo a coloro che mostrano subito un certo interesse per la vocazione sacerdotale o consacrata, e escludere quelli che mostrano altre prospettive o quelli che reagiscono immediatamente con un rifiuto!

Educare significa anzitutto far emergere la realtà dell'io, così com'è, se si vuole poi portarlo a essere come deve essere: la sincerità è un passo fondamentale per giungere alla verità, ma è necessario in ogni caso un aiuto esterno per veder bene l'interno. L'educatore vocazionale, allora, deve conoscere mura e sotterranei del cuore umano per accompagnare il giovane in questo pellegrinaggio alle radici dell'io.

2.3.2. Educare al mistero

E qui nasce il paradosso. Quando il giovane è condotto alle sorgenti di sé e può vedere in faccia anche le sue debolezze e i suoi timori, da un lato ha la sensazione di possedersi, di capire meglio il motivo di certi suoi atteggiamenti e reazioni, e pure, al tempo stesso, coglie sempre più la realtà del *mistero come chiave di lettura della vita e della sua persona*.

È una constatazione non spontanea, forse, in un certo clima culturale piuttosto presuntuoso, ma è indispensabile che il giovane *accetti di non sapere*, di non potersi conoscere fino in fondo, di non possedere la chiave per sciogliere l'enigma di se stesso. Non gli conviene, né gli basta, specchiarsi più o meno compiaciuto nelle sue cose, interessi, esperienze, ambizioni..., come se già avesse un nome o fosse sufficiente l'anagrafe per sapere chi è. La vita non è interamente nelle sue mani, perché *la vita è mistero* e, d'altra parte, *il mistero è vita*; ovvero, il mistero è quella parte dell'io che ancora non è stata scoperta, ancora non vissuta e che attende d'esser decifrata e realizzata; mistero è quella realtà personale che ancora deve crescere, ricca di vita e possibilità esistenziali ancora intatte, è la parte germinativa dell'io. E allora accettare il mistero è segno d'intelligenza, di libertà interiore e apertura allo Spirito, di voglia di futuro e di novità, di rifiuto d'una concezione ripetitiva e passiva, noiosa e banale della vita. La pastorale vocazionale o è mistagogica o non è, e deve dunque partire e ripartire dal Mistero (di Dio) per ricondurre al mistero (dell'uomo). Mentre la perdita del senso del mistero è una delle maggiori cause della crisi vocazionale.

Al tempo stesso, inoltre, la categoria del mistero diventa categoria propeedeutica alla fede. È possibile, e per certi versi naturale, che a questo punto il giovane si senta nascere dentro come *un bisogno di rivelazione*, il desiderio, cioè, che l'Autore stesso della vita gliene sveli il senso e il posto che in essa ha da occupare. Chi altri, al di fuori del Padre, può compiere tale svelamento? D'altronde non è importante che il giovane scopra subito (o che la guida intuisca immediatamente) la strada che ha da seguire; ciò che conta è

che scopra e accetti che la rivelazione di sé gli può venire solo *dall'esterno* o che decida in ogni caso di collocare *fuori di sé* la ricerca del fondamento della sua esistenza, in Dio Padre. Padre perché fonte della propria identità, «nascosta con Cristo in Dio» (Col 3,3); Padre perché Lui stesso desidera svelare alla creatura cosa intende fare della sua vita; Padre perché sarà ancora Lui e solo Lui a portare avanti questo disegno che supera le forze umane. Un autentico cammino vocazionale porta sempre e comunque alla scoperta della paternità e maternità di Dio!

Ma, allora, questo bisogno di rivelazione diventa in qualche modo “*bisogno di vocazione*”, come un’esigenza presente in ogni essere umano di sentirsi “chiamare” da chi gli possa svelare la verità del suo io: questo bisogno di vocazione è forte nella gioventù di oggi, al di là dell’apparenza contraria; anzi, per chi lo sa leggere in profondità e riconoscere, è manifestato con sufficiente chiarezza.

2.3.3. Educare a leggere la vita

Il paradosso continua: il giovane (o colui/colei che ricerca) è stato condotto a collocare al di fuori di sé la fonte veritativa; però nel vangelo Gesù invita i due di Emmaus in qualche modo a ritornare alla vita, a quegli eventi che avevano motivato la loro tristezza. Ma questa volta rovesciandone l’interpretazione, attraverso un sapiente metodo di lettura, capace non solo di ricomporre tra loro gli eventi attorno a un significato centrale, ma pure di decifrare nel tessuto misterioso dell’esistenza umana il filo rosso d’un progetto divino. È il metodo che potremmo chiamare *genetico-storico*, che fa cercare e trovare nella propria biografia i passi e le tracce del passaggio di Dio, e dunque anche la sua voce che chiama.¹⁰ Tale metodo:

– è *assieme deduttivo e induttivo*, o *storico-biblico*: parte infatti dalla verità rivelata e assieme dalla realtà storica, e favorisce così il dialogo ininterrotto tra vissuto soggettivo (i fatti citati dai due discepoli) e riferimento alla Parola («E cominciando da Mosè e da tutti profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui», Lc 24, 27);

– mette insieme e fa interagire tra loro la *memoria affettiva* (che è il residuo emotivo ancor attivo delle esperienze più significative della vita) e la *memoria biblica* (che corrisponde al ricordo di quel che Dio ha fatto nella vita del credente), facendo sì che la memoria affettiva venga toccata e illuminata, se necessario “curata”, dalla memoria biblica, e che la memoria biblica diventi anche affettiva, ricordo commosso e grato della misericordia del Signore («Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi...?»: Lc 24,32);

¹⁰ Circa tale metodo cfr. A. CENCINI, *La storia personale, casa del mistero. Indicazioni per il discernimento vocazionale*, Milano, Ancora, 1997.

– offre e indica nella *normatività della Parola e nella centralità del mistero pasquale del Cristo morto e risorto* un preciso punto di riferimento e d'interpretazione agli eventi esistenziali, consentendo al soggetto di accogliere tutta la complessità della vita, senza rifiutare alcun avvenimento, specie quelli più difficili e dolorosi («Non *bisognava* che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?»: *Lc 24, 26*);

– permette, infine, a lungo andare, di collegare *gli itinerari pastorali ecclesiali* (la *martyria, diakonia, koinonia, liturgia*) proprio con *l'itinerario personale biografico*, o di cogliere nell'esperienza soggettiva della partecipazione alla vita della comunità credente anche il senso della propria vita o il punto di partenza (e poi d'arrivo) della ricerca vocazionale. In tal modo l'individuo è aiutato a cercare e trovare il progressivo svelarsi dell'appello vocazionale *dentro la sua vita*, dal primo giorno d'essa, nello snodarsi degli eventi, nella storia che Dio ha fatto con lui, in quella porzione di Chiesa e di mondo in cui la provvidenza l'ha inserito.

La lettura della vita diventa così operazione condotta dallo Spirito, altamente spirituale, non solo psicologica, perché conduce a riconoscere in essa la presenza luminosa e misteriosa, evidente e pure nascosta, di Dio. E, all'interno di questo mistero, consente piano piano di scorgere il seme della vocazione, che lo stesso Padre-seminatore ha deposto nei solchi della vita. Quel seme, pur piccolo, ora comincia a esser visibile e a crescere...

2.3.4. *Educare a in-vocare*

Se la lettura della vita è operazione spirituale porta necessariamente la persona non solo a riconoscere il suo bisogno di rivelazione, ma a *celebrarlo*, con la preghiera di *in-vocazione*.

Educare vuol dire *e-vocare la verità dell'io*; tale evocazione nasce esattamente dall'*in-vocazione orante*, da una preghiera che è più preghiera di fiducia che di domanda, preghiera come sorpresa e gratitudine, ma anche come lotta e tensione, come "scavo" sofferto delle proprie ambizioni per accogliere attese, domande, desideri dell'Altro: il Padre col Figlio e nello Spirito può dire a colui che cerca le parole della vita la verità su di sé, la via da seguire.

Ma allora la preghiera diventa il luogo del discernimento vocazionale, il luogo dell'educazione alla disponibilità all'ascolto del Dio che chiama, perché qualsiasi vocazione s'origina negli spazi d'una preghiera invocante, paziente e testarda, ansiosa e fiduciosa, sorretta non dalla pretesa d'una risposta immediata, ma dalla certezza che quella preghiera va nella direzione giusta o dalla speranza che quella invocazione non può non esser accolta e farà scoprire a suo tempo, a colui che invoca, la sua vocazione.

Nell'episodio di Emmaus tutto questo è espresso con una invocazione es-

senziale, forse la più bella preghiera mai pregata da cuore umano: «Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino» (Lc 24,29). È la supplica di chi sa che senza il Signore e il suo Spirito si fa subito notte nella vita, senza la Sua parola c'è l'oscurità dell'incomprensione o della confusione d'identità, la vita appare senza senso e senza vocazione. È l'invocazione di chi ancora non ha scoperto, forse, la sua strada, ma intuisce che stando con Lui ritrova se stesso, mentre lasciarLo sarebbe come lasciare se stesso. È interessante il fatto che sia stato Gesù stesso a suscitare nei due questa supplica, "facendo finta" di andarsene (cfr. Lc 24,28), ma soprattutto con la spiegazione previa di quanto dicono le Scritture a Suo riguardo. Gesù ha toccato il loro cuore, "tirando fuori" da esso, in qualche modo, una preghiera che Lui stesso esaudirà; così come, in altro contesto, susciterà in Pietro quella stupenda formula, un po' dichiarazione d'amore e di fede, un po' contemplazione orante: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (Gv 6,67-68).

Questo tipo di preghiera in-vocante non s'apprende spontaneamente, ma ha bisogno d'un lungo apprendistato; e non s'impara da soli, ma con l'aiuto di chi ha imparato ad ascoltare i silenzi di Dio; né chiunque può insegnare tale preghiera (o pregare per le vocazioni), ma solo chi è fedele alla sua vocazione. E allora, se la preghiera è la via naturale della ricerca vocazionale, oggi come ieri e più di ieri sono necessari educatori vocazionali che preghino, che insegnino a pregare, che educino alla in-vocazione.

2.4. *Formare*

La formazione è in qualche modo il momento culminante del processo pedagogico, perché è il momento in cui al giovane viene proposta una *forma*, un modo di essere, nel quale il giovane stesso *ricosce* la sua identità, la sua vocazione, la sua norma. È il Figlio, Colui che è l'impronta del Padre, il formatore degli uomini, poiché rappresenta l'immagine secondo la quale il Padre ha creato gli uomini, e dunque invita coloro che chiama ad avere i suoi stessi sentimenti e condividere la sua vita ad avere la sua "forma". È Lui, al tempo stesso, a essere il formatore e la forma.

Il formatore vocazionale è tale in quanto mediatore di quest'azione divina; e si pone accanto al giovane per aiutarlo a "riconoscere" in essa la sua chiamata e farsi formare da essa.

2.4.1. *Riconoscimento di Gesù*

Il momento decisivo dell'episodio di Emmaus è senz'altro quello in cui Gesù prende il pane, lo spezza e lo dà a ciascuno di loro: «allora si aprirono

loro gli occhi e lo riconobbero». C'è qui una serie di "riconoscimenti" collegati tra loro.

Anzitutto i due *riconoscono Gesù*, ovvero scoprono la vera identità del viandante che s'è unito a loro, esattamente perché quel gesto lo poteva fare solo Lui, come ben sapevano i due.

In prospettiva vocazionale ciò sta a dire l'importanza di porre in atto gesti forti, segnali inequivocabili, proposte alte, progetti di sequela totale.¹¹ Il giovane ha bisogno d'essere stimolato da ideali grandi, in vista di qualcosa che lo supera ed è al di sopra delle sue capacità, qualcosa che gli può anche far paura e incertezza, ma che in ogni caso rappresenta qualcosa per cui val la pena dare la propria vita. Ce lo ricorda, d'altro canto, anche l'analisi psicologica: chiedere a un giovane qualcosa che è al di sotto delle sue possibilità, anche di poco al di sotto, significa offendere la sua dignità e impedire la sua piena realizzazione; detto in positivo, al giovane va proposto il massimo di quel che può dare perché sia e diventi se stesso.

E se Gesù viene riconosciuto «allo spezzare del pane», una certa dimensione eucaristica dovrebbe sottendere ogni cammino vocazionale: come "luogo" tipico della sollecitazione vocazionale, come mistero che dice il senso generale dell'esistenza umana e l'obiettivo finale di qualsiasi pastorale vocazionale che voglia essere cristiana, come prospettiva possibile offerta al giovane di divenire addirittura ministro dell'Eucaristia.

2.4.2. *Riconoscimento della verità della vita*

Ma a questo punto, in un autentico processo di formazione alla scelta vocazionale, scatta un secondo "riconoscimento": è *il riconoscimento-scoperta, dentro il segno eucaristico, del significato della vita*. Se l'Eucaristia è sacrificio di Cristo che salva l'umanità e che continua – in quanto sacrificio – in colui che partecipa all'Eucaristia, se tale sacrificio è corpo spezzato e sangue versato per la salvezza dell'umanità (e che in qualche modo "spezza" il corpo e "versa" il sangue di chi entra in comunione con quel corpo e quel sangue), anche la vita del credente è chiamata a modellarsi sulla stessa correlazione di significati, anche *la vita è bene ricevuto che tende, per natura sua, a divenire bene donato*, come la vita del Verbo e del Figlio: gratitudine che si converte necessariamente in gratuità, coscienza del dono che fa scattare inevitabilmente la responsabilità per il dono stesso. È la verità "tutta intera" della vita, d'ogni vita e d'ogni essere vivente, in qualsiasi modo sia venuto all'esistenza e qualsiasi sia stato il suo passato. Lo Spirito è la coscienza di questo dono.

¹¹ Così la *Proposizione 23*: «È importante sottolineare che i giovani sono aperti alle sfide ed alle proposte forti (che siano "superiori alla media", che cioè abbiano qualcosa "in più"!)"».

Le conseguenze sul piano vocazionale sono evidenti. Se c'è un dono all'inizio della vita dell'uomo, un dono che lo costituisce nell'essere e gli dà un'identità corrispondente, allora la vita ha la strada segnata: se è dono sarà pienamente se stesso solo se si realizza nella prospettiva conseguente del dono, sarà felice a condizione di rispettare questa sua natura; potrà fare la scelta che vuole, circa il suo futuro, ma sempre nella logica del dono; altrimenti diventa un essere in contraddizione con se stesso, un individuo de-forme, una realtà "mostruosa"; sarà libero di decidere l'orientamento specifico, ma *non sarà libero di pensarsi al di fuori della logica del dono*.

Tutta la pastorale vocazionale è costruita su questa catechesi elementare del significato della vita. Se passa questa verità antropologica si può fare qualsiasi provocazione vocazionale. Allora anche la vocazione al ministero ordinato o alla consacrazione religiosa o secolare, con tutto il suo carico di mistero e mortificazione, diventa la piena realizzazione dell'umano e del dono che ogni uomo *ha* ed è nel più profondo di sé.

2.4.3. *La vocazione come riconoscenza*

Ma se è nel gesto eucaristico che i due di Emmaus "riconoscono" il Signore e ogni credente il senso della vita, allora *la vocazione nasce dalla "riconoscenza"*. Nasce sul terreno fecondo della gratitudine, poiché la vocazione è risposta, non iniziativa del singolo; è *essere scelti*, non scegliere.

Proprio a quest'atteggiamento interiore di gratitudine dovrebbe portare la lettura di tutta la vita passata. La scoperta d'aver ricevuto in modo immeritato ed eccedente dovrebbe "costringere" psicologicamente il giovane a concepire l'offerta di sé nell'opzione vocazionale come una conseguenza inevitabile, come un atto certamente *libero*, perché determinato dall'amore, ma in certo senso anche *dovuto*, poiché di fronte all'amore donato da Dio (e da tante mediazioni umane di Dio) egli sente di non poter fare a meno di donarsi. È bello e del tutto logico che sia così; di per sé non è cosa straordinaria, né v'è traccia di forzatura alcuna.

Di conseguenza la pastorale vocazionale deve formare a questa *logica della riconoscenza-gratitudine*, molto più sana e convincente, sul piano umano, e meglio biblicamente e teologicamente fondata della cosiddetta "logica dell'eroe", di colui che non ha abbastanza maturato la consapevolezza d'aver ricevuto e si sente lui stesso autore – con un certo artificioso sussiego – del dono e della scelta, quasi fosse più bravo degli altri. Tale logica, dubbia e sospetta, rischia poi d'esser contraddittoria e selettiva, o così debole d'aver pochissima presa sulla sensibilità giovanile odierna, poiché trascura o non sottolinea sufficientemente quella verità fondamentale su cui è costruita la catechesi vocazionale: la vita è un bene ricevuto che tende *naturalmente* a divenire bene donato.

È la sapienza evangelica del «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8)¹² che è sì rivolto da Gesù ai discepoli-annunciatori della sua parola, ma che dice la verità *d'ogni* essere umano; nessuno potrebbe non riconoscersi e dichiararsi non interpellato da questa logica. Da questa verità deriva quella *forma* che la vita poi è chiamata ad assumere, o è *da questa figura unica della fede che nascono poi le diverse raffigurazioni vocazionali della fede stessa*.

Anzi, quando la proposta vocazionale parte da questa base progettuale universale (che riguarda tutti), ne viene una proposta forte e ancora rivolta a tutti, senza eccezione, ma allora diventa possibile anche chiedere scelte altrettanto forti e radicali, come una chiamata di speciale consacrazione, al sacerdozio e alla vita consacrata. È per questo che la proposta di Dio, per difficile e singolare che possa sembrare (e lo è in realtà), diventa anche una promozione impensata delle autentiche aspirazioni umane e garantisce il massimo della felicità.

È un principio pedagogico strettamente legato alla prospettiva biblica: la gratuità è tanto più generosa e totale quanto più il cuore ha scoperto la benevolenza ricevuta, la grazia che l'ha preceduto, il dono di Dio che l'ha riempito. È la logica del Magnificat e di tutti i chiamati nella storia sacra: creature coscienti d'essere state scelte e della assoluta sproporzione tra il dono ricevuto e l'offerta di sé. Se nel modello antropologico attuale la gratitudine sembra quasi non esistere più come virtù, è del tutto comprensibile la crisi vocazionale.

2.4.4. *Riconoscimento di Gesù e autoriconoscimento del discepolo*

Gli occhi dei discepoli di Emmaus si aprono, come sappiamo, dinanzi al gesto eucaristico di Gesù che rende permanente il suo dono ed è profezia della passione. È a questo punto che Cleofa e socio percepiscono anche il senso di questa esperienza, come un viaggio non solo verso il riconoscimento di Gesù, ma anche verso il *proprio riconoscimento*: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24, 32).

Il senso di tale espressione (sembra quasi che l'abbiano pronunciate assieme queste parole) è proprio questo: "arde" il cuore di chi si sente coinvolto dalle parole d'un altro, di chi avverte che quelle parole parlano anche di lui, gli svelano il senso della sua storia, gli spiegano il perché delle sue depressioni, gli aprono dinanzi nuovi orizzonti, nuova vita..., non c'è semplicemente una certa commozione nei due pellegrini che ascoltano la spiega-

¹² Che ritorna sotto forma di provocazione nelle parole di Paolo nei confronti dei Corinzi: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?» (1Cor 4,7).

zione del Maestro, ma la sensazione che la Sua vita, la Sua Eucaristia, la Sua Pasqua, il Suo mistero... saranno sempre più la loro stessa vita, eucaristia, pasqua, mistero. Per una identificazione che porterà a compimento il progetto del Padre su ciascuno dei due, la sua chiamata.

In quel cuore che arde c'è la scoperta della vocazione e la storia d'ogni vocazione. Sempre legata a una esperienza di Dio, a una conoscenza nuova di Lui. Non tanto perché s'avvale di elementi inediti, ma fondamentalmente perché all'interno di tale esperienza di Dio l'individuo scopre anche se stesso e la sua identità, o scopre e capisce d'esser chiamato a rivivere in sé, identificandosi, un particolare aspetto o mistero della vita di Cristo.

Formare alla scelta vocazionale vuol dire mostrare sempre più il legame tra esperienza di Dio e scoperta dell'io, tra teofania e autoidentità, tra preghiera come contemplazione del divino e preghiera come ricerca dell'io. È molto vero quanto afferma l'*Instrumentum laboris* del Congresso europeo: «il riconoscimento di Lui come Signore della vita e della storia comporta l'autoriconoscimento del discepolo». ¹³ E quando l'atto di fede riesce a coniugare il "riconoscimento cristologico" con "l'autoriconoscimento antropologico" il seme della vocazione è già maturo, anzi, sta fiorendo...

E ciò avviene grazie allo Spirito. Quello Spirito che soffia in quel cuore che arde!

3. Dall'animatore all'educatore-formatore vocazionale

Alla luce di quanto siamo venuti dicendo si può ben capire e condividere la raccomandazione del *Documento di lavoro* del Congresso europeo sulle vocazioni (e che ritorna addirittura nel titolo del documento finale): «... si ravvisa che il futuro della Chiesa e della società, nonché la pastorale vocazionale, hanno bisogno in modo particolare di *nuovi educatori* nel contesto della nuova evangelizzazione». Se si vuole che alcuni luoghi pedagogici classici, da sempre gestiti dalla Chiesa e attraverso i quali generazioni di giovani sono stati formati, tornino ad essere efficacemente educativi, è necessaria «la presenza di figure spirituali di sicuro riferimento, nonché guide spirituali motivate, robuste, limpide. Di qui l'impegno da parte delle Chiese particolari di *formare i formatori*». ¹⁴

Anzi, lo stesso termine classico e tradizionale di "animatore vocazionale" non riesce più a dire la ricchezza e complessità di questo ministero, poiché non si tratta più semplicemente di animare qualcuno o di rianimare qualcosa, ma di seminare-accompagnare-educare-formare e infine discernere, lungo un itinerario che prevede una certa articolazione di prestazioni. Propo-

¹³ *Instrumentum laboris*, 55.

¹⁴ *Ibidem*, 86.

niamo dunque di passare a questo modo nuovo di chiamare colui che opera in questo servizio, poiché costui è un autentico *educatore alla fede e formatore di vocazioni*. Il “coltivatore diretto” non può essere solo animatore, ma operatore attivo che interviene secondo le necessità del terreno e all’interno d’un progetto che richiede una certa pluralità di competenze.

Il testo dell’*Instrumentum laboris* che abbiamo citato, è da notare, parla di *nuovi educatori* e di *formare i formatori*, specificando il processo pedagogico secondo quelle articolazioni che poi il *Documento finale* del congresso europeo riprenderà ed esplicherà in modo ancor più elaborato e preciso. È interessante che si accenni a *nuovi educatori*, poiché di fatto si tratta d’una nuova concezione di questo ministero, così articolato ed esplicitamente finalizzato all’accompagnamento vocazionale, e inserito in un processo di ampio rinnovamento com’è quello della nuova evangelizzazione; ma ancor più rilevante è che si dica poi che è necessario *formare i formatori*, a ribadire che è un modo d’esser e di servire chi è nel processo della crescita umana e spirituale che va *appreso*. Non si tratta d’una mediazione qualsiasi, ma d’un “fratello maggiore” che alla sapienza spirituale associ una competenza che l’abiliti, fondamentalmente, a fare un’operazione duplice di *ricognizione* e “*liberazione dai*” vari meccanismi di distorsione della volontà di Dio, per rendere il soggetto “*libero di*” *rispondere* all’appello divino e di *decidere* secondo tale appello.

Solo in tempi relativamente recenti s’è cominciato a parlare ufficialmente di *formazione dei formatori*,¹⁵ soprattutto per quanto riguarda l’area della formazione istituzionale nei seminari; a quando un’attenzione mirata per *la formazione sistematica dell’educatore-formatore vocazionale?*

È anche il caso di ricordare che tale ministero del discernimento vocazionale dovrebbe essere esercitato da chiunque abbia un ministero educativo-formativo nella comunità cristiana, dal sacerdote al consacrato, dal laico adulto nella fede al catechista ecc., sullo sfondo unitario d’una pastorale vocazionale sempre più non solo inserita, ma *identificata con la pastorale ordinaria*. L’*Instrumentum laboris* come poi il *Documento finale* lo ribadiscono esplicitamente.¹⁶

Se esiste un itinerario vocazionale giovanile deve esistere prim’ancora un itinerario di formazione di colui che accompagna il giovane in questo itinerario. Normalmente non si dà il primo se non è in qualche modo preceduto e preparato dal secondo. Fermo restando che ogni cammino d’accompagnamento d’un giovane lungo il discernimento della sua vocazione è scuola di formazione anzitutto per la guida.

¹⁵ Cfr. Congregazione per l’educazione cattolica, *La preparazione degli educatori nei seminari. Direttive*, Roma, 4 novembre 1993.

¹⁶ *Instrumentum laboris*, 87; *Nuove vocazioni*, 25, c); 26. Cfr. anche O.D. SANTAGADA, *Factores claves para el crecimiento vocacional*, in «*Seminarium*» 4 (1991) 755-770.

ACCOMPAGNARE I GIOVANI NEL LORO CAMMINO FORMATIVO

Pina DEL CORE

1. Qualche premessa

Il tema che mi è stato affidato nell'ambito della riflessione sull'accompagnamento spirituale dei giovani si presenta estremamente interessante e attuale. Lo farò a partire dai miei tre filoni di esperienza: quella di educatrice salesiana, di psicologa impegnata per anni nell'orientamento vocazionale dei giovani e di formatrice nell'ambito della vita consacrata.

Non intendo fare una relazione di approfondimento su una tematica peraltro vasta e delicata. Vorrei offrire soltanto qualche *input* di riflessione, frutto di esperienza e di sintesi personale maturata nel tempo perché possa divenire occasione di confronto con la propria esperienza ed offrire alcune chiavi di lettura per la comprensione della medesima, ma anche per intravedere delle prospettive che dirigano l'azione, la prassi abituale. È un tema che ci tocca da vicino. Parliamo dunque di noi in quanto educatori/educatrici o accompagnatori/accompagnatrici dei giovani.

1.1. *Una chiara scelta di prospettiva*

Il mio intervento intende muoversi in *una prospettiva prevalentemente pedagogico-formativa*, pur con la sensibilità che mi proviene dalla competenza propria della psicologia.

Per questo mi sembra opportuno premettere – a scanso di equivoci – la mia posizione nei confronti del delicato rapporto tra scienze umane e teologia, dal momento che i relatori che mi hanno preceduto hanno affrontato il tema prevalentemente da una prospettiva teologica, pastorale e spirituale.

Sono personalmente convinta che ormai sia maturo il tempo per *andare oltre la tentazione di opporre psicologia e vita spirituale* – come si è verificato talvolta nel passato – in una sorta di pendolarismo tra psicologismo e spiritualismo, superando finalmente quel sospetto che per anni ha impedito una proficua collaborazione e integrazione.

Bisogna prendere atto che in questi ultimi anni il ricorso più sistematico alle scienze umane ha creato, in alcuni casi, una maggiore confusione per la difficoltà di giungere ad una vera sintesi con la spiritualità.

Del resto l'accresciuto interesse per l'accompagnamento spirituale ha avuto origine anche dal confronto tra le scienze umane e le considerazioni tradizionali sulla vita spirituale. Indubbiamente si deve riconoscere il benefico apporto della psicologia per una migliore comprensione dell'esperienza spirituale. Il presupposto di fondo che costituisce il nostro orizzonte di riferimento si basa sulla logica dell'incarnazione per cui crediamo che, se Dio ha scelto la via dell'umanità per rivelare se stesso, ogni esperienza di fede e autenticamente cristiana non può non incarnarsi nell'umano. Allo stesso modo ogni esperienza autenticamente umana è potenzialmente aperta alla trascendenza di Dio.

La sintesi tra le istanze antropologiche e il mondo della spiritualità e della teologia è possibile a condizione che si tenga conto della loro specificità in una corretta collocazione epistemologica. L'integrazione tra scienze umane e fede però è un'operazione delicata di ricerca umile e rispettosa propria di chi possiede quella sapienza che gli proviene dallo Spirito e che lo rende aperto e disponibile ad accogliere ogni elemento che possa facilitare la comprensione delle implicanze umane della fede e la verifica della genuinità della crescita spirituale.

Per affrontare la tematica dell'accompagnamento spirituale in una prospettiva pedagogica e formativa ho compiuto una precisa scelta di metodo che non va nella linea dell'approfondimento sistematico e teorico. È mio intento partire dalla vita riletta, in un dinamismo di circolarità, alla luce di alcune conoscenze teoriche. L'ottica di fondo con cui guardo alla realtà dell'accompagnamento è di tipo 'relazionale'. E non potrei fare diversamente, dal momento che i soggetti dell'accompagnamento sono delle persone in interazione: chi accompagna, chi è accompagnato e la presenza dello Spirito che fa crescere la vita in ciascuno dei due.

L'attenzione è posta non tanto dalla parte dei giovani quanto dalla parte di chi li accompagna nel loro cammino formativo. Intendo perciò evidenziare alcune dimensioni dell'accompagnamento tenendo sullo sfondo le coordinate teologiche e culturali che lo sottendono, ma anche le esigenze, le domande e le ambivalenze dei giovani e degli adolescenti, soprattutto aspetti come la relazionalità, la progettualità e l'autonomia, e tutti quei processi che caratterizzano la formazione dell'identità: un'identità che oggi si presenta sempre più 'incompiuta' e fragile. Sarebbe molto interessante infatti esaminare i risvolti e il significato pedagogico e formativo che tali dimensioni assumono in rapporto all'accompagnamento.

1.2. Gli interrogativi che guidano la riflessione

Quando si riflette sulla realtà complessa dell'accompagnamento si sollevano molteplici interrogativi. In primo luogo occorre sapere a *quale accompagnamento* ci si riferisce. Allo stato attuale, scorrendo la bibliografia esistente sul tema, si fa ancora fatica a distinguere tra accompagnamento spirituale, vocazionale, educativo, formativo o psicologico. Indubbiamente *l'aggettivo* che di volta in volta qualifica e descrive la variegata tipologia di accompagnamento ne distingue anche le competenze e le modalità di attuazione. Mi domando però se l'accompagnamento spirituale in quanto tale differisca nella sua struttura dagli altri tipi di accompagnamento. Si tratta pur sempre di un accompagnamento educativo e formativo, dal momento che l'obiettivo di fondo è quello di aiutare i giovani nella loro crescita perché diventino adulti nella fede.

Un altro interrogativo di fondo riguarda l'identità di chi accompagna, che, a mio parere, fa ancora problema. Infatti non è sempre facile definire il profilo – anche professionale – dell'accompagnatore/accompagnatrice o della guida spirituale. La medesima terminologia che viene utilizzata per parlare di questa realtà si presenta ancora 'in evoluzione'. Termini mutuati dalla psicologia o dalla pedagogia, come, ad esempio, consigliere, consulente spirituale, accompagnatore, facilitatore, ecc. tentano di delineare in qualche modo la figura e la natura di chi si dedica a questo delicato compito di accompagnamento. Chi è dunque l'accompagnatore? È una specie di 'genitore' o di 'amico', di 'medico' (psicologo o psicoterapeuta) o di consigliere, un animatore o un *leader*, oppure una specie di 'controparte' del giovane? Non è facile stabilire quali siano i confini o i limiti che separano tra loro ciascuno di questi ruoli.

Nei miei lunghi anni di esperienza ho trovato difficile chiamare per nome e successivamente integrare le diverse 'identità' o fisionomie che si possono assumere nell'accompagnare i giovani. È proprio il caso di dire che quando si 'cammina insieme' con i giovani sembra scomparire ogni distinzione di ruolo al punto che si rischia di perderlo fino a coinvolgersi totalmente nel cammino.

Cosa significa allora accompagnare i giovani e cosa comporta sul piano dell'identità, degli atteggiamenti e delle implicanze affettive di chi accompagna?

Quale relazione tra chi accompagna e chi è accompagnato? Di che natura è la relazione che si instaura, consciamente o inconsciamente, tra accompagnatore e accompagnato? Quali sono le competenze relazionali di una guida spirituale, gli atteggiamenti profondi nei confronti dell'altro/a, la capacità di ascolto e di proposta, il modo concreto di entrare in contatto e di comunicare?

Di fronte a questi interrogativi non è semplice offrire risposte soddisfa-

centi e complete, poiché l'accompagnamento è un fenomeno complesso e a più dimensioni. Ci si può accostare ad esso e leggerlo secondo una molteplicità di indicatori, come, ad esempio, il dinamismo dello Spirito, i contenuti di maturazione nella fede, i problemi e le resistenze al cammino di fede oppure la relazione e i processi che mediante essa si verificano nelle persone interessate, ecc. La prospettiva centrale, il focus della mia riflessione è dato dalla *relazione*. L'accompagnamento spirituale è innanzitutto una relazione che grazie alla sua triplice funzione: teologica, psicologica e pedagogica, può offrire una risposta alle domande profonde dei giovani e degli adolescenti, oggi più che mai assetati di 'relazioni personalizzanti' e alla ricerca di senso nella vita.¹

L'accompagnamento, in quanto realtà insieme pedagogica e spirituale, è soprattutto un '*ministero*' di cui non si può trascurare la dimensione 'sacramentale' per la quale nasce e cresce una nuova creatura secondo lo Spirito e si compie il 'miracolo' di una trasmissione della vita. Ogni credente, infatti, nel suo cammino di crescita nella fede, specialmente in alcuni momenti evolutivi o critici della vita, può avvertire il bisogno di verificare il proprio cammino e di confrontarsi, per una maggiore fedeltà al disegno di Dio, con un fratello o una sorella, che per carisma o per compito si sentono chiamati ad accompagnare la sua crescita. Ridurre questa funzione ad una semplice relazione di amicizia o di fraternità sarebbe impoverirla. Del resto si sa che il rapporto evolve gradualmente anche verso questi atteggiamenti, senza però ridursi ad essi. Questo tipo di incontro, dunque, sia da una parte che dall'altra, deve essere caratterizzato dalla consapevolezza di essere in ascolto dello Spirito, che abita nell'intimo e che ci conduce.²

¹ Si veda in proposito la recente indagine sugli adolescenti in Italia che evidenzia come tra i valori più forti di questa età risultano quelli di tipo affettivo-relazionale. L'intensa domanda di relazionalità viene rivolta soprattutto ai coetanei e agli adulti educatori (genitori, insegnanti e animatori), ma anche alle istituzioni formative come la scuola, la chiesa, i gruppi, ecc. [CO-SPES (Ed.), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, coordinamento di G. TONOLO - S. DE PIERI, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1995].

² Nella relazione di accompagnamento è fondamentale considerare l'azione efficace e reale dello Spirito Santo, ma non si può sottovalutare il fatto che Dio agisce nella persona attraverso la sua realtà storica e psicologica. «Dio non si trova – scrive autorevolmente André Louf – a lato della psicologia del soggetto, ma è all'opera in essa e con essa. Ogni evoluzione psicologica possiede un senso e un orientamento che non sono estranei allo slancio creatore di Dio. Nella misura in cui, all'interno della relazione, l'accompagnatore può restare all'ascolto di questo slancio creatore e liberatore – lo slancio dello Spirito di Dio che si 'muove' da qualche parte in questa psicologia – senza rifugiarsi troppo presto in un discorso falsamente 'soprannaturale', possono aver luogo degli sconvolgimenti straordinari che prendono l'andamento di una vera e propria rinascita della persona»: A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Comunità di Bose, Qiqajon, 1994, 165-166.

2. Al cuore dell'accompagnamento la "relazione"

Non si può parlare di accompagnamento spirituale senza *collocarlo nel contesto di una relazione educativa*, nel contesto, cioè, di un incontro tra persone. Si tratta di una *relazione personale* che, pur avendo una funzione prevalentemente teologica e spirituale, si costruisce nella realtà concreta di due persone che si incontrano in tutta la loro profondità e nudità. Ciò esige evidentemente un cammino di continua maturazione: da parte di chi guida, perché sia in grado di definire se stesso e la propria vita spirituale dinanzi a Dio, e da parte del o della giovane, perché con atteggiamento di apertura e lealtà si disponga ad un cammino di chiarezza e di ricerca.

In tal senso viene chiamata in causa la capacità relazionale dell'educatore e più in generale la sua maturità personale, soprattutto quando si constata che la domanda di accompagnamento spirituale da parte dei giovani si presenta piuttosto ambivalente. Si pensi, ad esempio, al bisogno e alla ricerca di un 'padre' o di una 'madre' con cui sperimentare sicurezza, protezione, calore umano, all'esigenza di ascolto e di confronto confidenziale, al bisogno di vincere la solitudine dell'incomunicabilità, o anche all'esigenza di autonomia e nello stesso tempo di dipendenza securizzante da qualcuno o da qualcosa, al bisogno di orientamento e di senso, di comprensione di sé e della realtà parallelamente al rifiuto di qualsiasi schema predefinito o verità preconfezionata, ricevuta da qualcuno.

La *relazionalità* di cui parliamo però non si colloca su un piano semplicemente psicologico o sociologico, ma trova la sua fondazione nel mistero trinitario, sorgente di amore e di relazioni. Se l'accompagnamento spirituale deve introdurre la persona, attraverso lo Spirito, ad una vera relazione con il Cristo, non possiamo confondere la relazione con una sorta di intimismo psicologico o di semplice interazione sociale, sebbene questa possa essere funzionale all'aiuto per maturare nella vita di fede. È necessario, dunque, che chi accompagna divenga 'esperto' di quella *relazionalità* che introduce all'autentico incontro con Dio, comunione trinitaria, che in forza di questo amore apre all'incontro con gli altri e con la realtà.³

2.1. *L'accompagnamento: un processo che si attua con e mediante la relazione*

L'esperienza educativa ci conferma che la relazione che si stabilisce tra il giovane e chi lo accompagna è, per se stessa, uno degli strumenti pedagogici

³ In fondo si fa riferimento alla fede come incontro personale con il Tu di Dio che si rivela come Amore e che poi rimanda a un altro 'tu', quello del fratello, nell'amore [Cfr. Rivista «Testimoni» 30 (1996) 2, 23]. L'esercizio della fede in realtà è una relazione: credere significa riconoscere se stessi in rapporto esistenziale con il Dio personale che abbraccia tutta la persona, nella conoscenza, nell'agire morale, come nei pensieri, nei sentimenti, nelle scelte.

fondamentali, è già contenuto e risorsa di crescita. Ecco perché l'accompagnamento, visto in prospettiva relazionale, si presenta *come un processo* e nel medesimo tempo *come un percorso di maturazione*. Tale processo si attua *con e mediante* la relazione che ha dei connotati ben precisi.

Si tratta innanzitutto di una *relazione interpersonale* in cui gli interlocutori si collocano su di un piano di parità, di vicinanza e di scambio reciproco. Perciò assume tutte le caratteristiche della *reciprocità*. Quando parliamo di reciprocità evidentemente non intendiamo annullare ogni differenza o asimmetria tra le persone in interazione, ma la reciprocità è possibile nella misura in cui l'adulto o, meglio, colui che ha già fatto 'un pezzo di strada' sa collocarsi accanto ai giovani con grande rispetto della loro dignità e del loro valore, con profonda stima delle loro personali risorse, e soprattutto con la fiducia nei loro dinamismi di crescita. Ci può essere il rischio di pensare la reciprocità come una debolezza o come una pericolosa forma di confusione di ruoli per cui si preferisce mantenere le 'distanze di sicurezza' dalla persona che si sta accompagnando.⁴

In secondo luogo si tratta di una *relazione significativa*, cioè capace di suscitare domande di senso; una relazione in cui chi accompagna garantisce che il senso della vita può essere scoperto in ogni situazione o evento purché si apprenda l'arte di saper leggere in essi il significato o i significati che custodiscono. In ogni cammino di crescita è decisivo incontrare qualcuno che aiuti ad apprendere le chiavi di lettura della realtà e della vita. Se chi accompagna ha già unificato la sua esistenza intorno ai valori che le hanno dato significato è sicuramente capace di guidare gli altri verso questa comprensione e scoperta fondamentale, insegnando ai giovani la strada per vincere la dispersione, il disorientamento e la frammentarietà insita nelle esperienze che vivono.

L'accompagnamento inoltre deve poter contare su di una *relazione libera e liberante*, che induce cioè cammini di liberazione e dinamismi di libertà. La tentazione di catturare l'altro nella relazione per renderlo simile a sé (la trappola del narcisismo) impedendogli così di essere se stesso, non è così lontana da chi si mette ad accompagnare i giovani. Colui che chiede di esse-

⁴ Parlando di *reciprocità* in questo contesto ritengo importante esplicitare alcuni punti fermi o presupposti di partenza, senza di cui il discorso rischia di muoversi su un terreno di unilateralità e di incompletezza: a) il riconoscimento della persona umana come strutturalmente aperta all'alterità su cui collocare correttamente, da un punto di vista teologico e antropologico, le categorie di relazione e di reciprocità; b) la valenza dialogica e relazionale che, a livello ontologico, è costitutiva della vocazione umana; c) la reciprocità, pur nella molteplicità dei significati, dei livelli e delle modalità con cui si attua, come categoria interpretativa che riguarda non soltanto la relazione uomo-donna, ma qualsiasi interazione sociale o ecclesiale in riferimento alle persone o alle istituzioni, e anche come un atteggiamento inclusivo ed ampio che esige un'identità capace di dialogo e un'alterità riconosciuta in quanto tale, in modo da scavalcare ogni tipo di relazione gerarchica o di semplice complementarità.

re accompagnato è particolarmente sensibile a questo valore e, se non è particolarmente fragile, percepisce immediatamente se il rapporto con la guida lo lascia libero di andare o di rimanere, se nella relazione si respira possessività o libertà. La sensazione di dipendere, di sentirsi in qualche modo 'obbligati', quando la persona è sana, può diventare un fattore che induce alla liberazione, alla contro-dipendenza o alla fuga, se non addirittura alla rottura.

Non si può dimenticare inoltre che si tratta di *una relazione di 'mediazione'*. Ciò che accade tra le persone nella relazione *va sempre 'oltre'*, cioè *rimanda a qualcos'altro*. Chi accompagna perciò è sempre una *mediazione*.

Su questo punto credo che gli adulti, in genere, trovino qualche difficoltà. Oggi, infatti, si fa molta fatica a sentirsi 'mediatori'. Per questo si è costantemente interpellati a ripensare e a maturare una nuova 'identità di ruolo' (genitore o amico, educatore o compagno, ...).

Questa relazione, inoltre, per la sua tipicità, *deve andare oltre il cerchio chiuso del rapporto io-tu*. L'alterità nella relazione è indispensabile; infatti – come afferma Martin Buber – non ci può essere l'io senza il Tu. Ma si può correre il rischio di ridurla ad un'alterità che gratifica, se rimane nell'ambito di una visione soggettivistica e individualistica in cui l'io viene prima dell'altro. Si sa che a livello antropologico questo è uno dei nodi particolarmente problematici che si riscontrano nella cultura contemporanea. L'alterità si presenta, infatti, come un nervo scoperto nella cultura contemporanea che tenta a superare l'individualismo e a mettere da parte la visione soggettivista.⁵ La stessa relazionalità, quale dimensione essenziale dell'identità, va riletta in un'altra prospettiva: l'incontro con l'altro, nella relazione, non avviene tanto a partire da una identità costituita, ma da una identità che si costruisce sull'altro, a partire dal confronto con l'altro.⁶

La relazione con l'altro quindi può diventare un ostacolo o una *chance*, una delimitazione frustrante o una splendida opportunità di crescita, può

⁵ Cfr. E. BALDUCCI, *L'altro. Un orizzonte profetico*, Firenze, Edizioni Cultura della Pace e F.E.B., 1996, 33; C. DI SANTE, *L'alterità: tracce di un 'nuovo' pensiero*, in «Note di Pastorale Giovanile» 26 (1992) 3, 64-69, 68.

⁶ La psicologia e l'esperienza educativa ci insegnano che la consapevolezza di sé e la scoperta della propria identità, così come la crescita nelle relazioni, passano attraverso *l'accesso all'alterità*, che implica il superamento della tendenza a fare di sé il centro e il riferimento di tutto, a mettersi in rapporto con le cose e con gli altri a partire da se stessi nel desiderio di ritrovarsi in essi. Ciò è un residuo di quel sogno primitivo dell'uomo e del suo desiderio di onnipotenza che si esprime nella tendenza narcisistica a cercare negli altri se stessi o l'immagine idealizzata di sé. Accedere all'alterità significa andare in senso opposto, cioè imparare a mettersi in rapporto con gli altri indipendentemente dal bisogno che si ha di loro. Si tratta di incontrare l'altro come *diverso* da me e che, in quanto tale, mi scuote, mi rende vulnerabile; di riconoscere la differenza tra me e l'altro, accettandola, rispettandola e così rinunciare al fatto che l'altro non è come io pensavo che fosse. Significa, inoltre, superare la tentazione della fusione primaria, laddove si sperimenta la sicurezza derivante dalla piena e totale identificazione, dall'indistinzione e indifferenziazione.

sviluppare atteggiamenti di solidarietà e di dedizione oppure atteggiamenti di ostilità, di aggressività o di dominio.

È necessario andare oltre. C'è bisogno di un'alterità che si dilata oltre la relazione io-tu per aprirsi al terzo della relazione. Ciò vuol dire, in altri termini, che occorre prestare l'attenzione alla dimensione 'transpersonale' della relazione, cioè a quella realtà intima e personale che si trova nel cuore di entrambi gli interlocutori e che li coinvolge in una comunione che li supera: la presenza misteriosa di Gesù e del Suo Spirito che si trova nel cuore di ogni relazione di accompagnamento e che costituisce il vero dinamismo di trasformazione.

Lo Spirito Santo è sempre stato considerato come il legame d'amore che rapporta reciprocamente il Padre al Figlio, ma anche come 'il terzo nell'amore', cioè come Colui che apre il dialogo *ad extra*, spezzando in un certo modo il cerchio dell'amore. Egli è colui attraverso il quale Dio esce. Tanto è vero che tutti gli esodi di Dio verso l'umanità si sono compiuti nello Spirito: creazione, rivelazione, incarnazione, pentecoste. Egli è l'estasi di Dio, lo 'star fuori' di Dio.⁷

2.2. La relazione di accompagnamento come luogo di crescita delle persone in interazione

L'accompagnamento spirituale è essenzialmente un'esperienza di incontro interpersonale, prima ancora di essere una esperienza formativa o una relazione di aiuto. Suppone pertanto una *interazione* e una *interdipendenza* che è *reciproca*, una relazione, cioè, che coinvolge interamente sia chi accompagna sia chi è accompagnato, che mette in questione, oltre al dinamismo affettivo e motivazionale, anche i vissuti relazionali, specialmente il vissuto di paternità/maternità di entrambi gli interlocutori.

Del resto, la capacità di gestire una relazione educativa e di stabilire una interazione che lascia all'altro/a la possibilità di essere se stesso/a costituisce il nucleo centrale della 'professionalità' di una guida spirituale. Ciò significa toccare le motivazioni di fondo sulle quali chi accompagna sviluppa la sua capacità relazionale di approccio con le persone. Prima fra tutte è la convinzione che ogni persona possiede dentro di sé la possibilità di crescita e di sviluppo secondo un 'progetto' che deve essere scoperto. Strettamente legata a questa c'è l'altra convinzione che ogni identità si costruisce sempre in relazione a qualcuno: l'altro mi aiuta a definirmi, mi rimanda ad un'immagine di me stesso talvolta più reale di quella che io penso di aver costruito da solo.

⁷ Cfr. B. FORTE, *Alta silentia: il silenzio nella comunione trinitaria alla luce del silenzio della croce*, in «Rivista di Vita Spirituale» 45 (1989) 401-405.

Una delle leggi fondamentali della crescita umana e spirituale afferma che non si cresce se non all'interno di una relazione di fiducia. Per questo l'accompagnamento è fondamentale in rapporto alle tappe della vita e delle crescita spirituale. Poter contare infatti sull'esperienza e l'amicizia di una persona che aiuti a vedere e a percorrere la strada di Dio mettendosi accanto con discrezione, che sia disponibile ad ascoltare permettendo così un confronto e una verifica più oggettiva, che rianimi e incoraggi nel cammino, è un autentico dono di Dio di cui non si finisce mai di ringraziare.

Chiunque abbia fatto l'esperienza di educare o di accompagnare i giovani sa che ogni incontro con l'altro è sempre stato *un'esperienza di apprendimento e di crescita* per ciascuno dei due, poiché chi accompagna ha potuto mettere a disposizione le proprie risorse, la propria capacità comunicativa, la propria capacità di indirizzare senza sostituirsi alla persona, ma nello stesso tempo ha sperimentato, nel dono di sé all'altro, la realtà profondamente evangelica che «c'è più gioia nel dare che nel ricevere».

La necessità di aiutare l'altro a prendere la decisione di assumere in proprio il compito di crescere come persona crea le condizioni perché noi stessi per primi diventiamo consapevoli della nostra personale responsabilità nel proprio cammino di crescita.

Aiutare l'altro a leggere i meccanismi interiori del proprio crescere e del proprio maturare, del cambiamento interiore, degli scoraggiamenti o della resistenza allo Spirito, consente a chi accompagna, mentre realizza questo delicato 'ministero', di sviluppare una comprensione più approfondita di se stesso e dei doni ricevuti, spingendolo a ravvivare lo Spirito come un impegno preso con se stesso prima di tutto, ma anche *con* e *per* gli altri.

Chi ha sperimentato nella sua pelle, e ne è divenuto progressivamente consapevole, tutta l'incertezza, la difficoltà e la lotta nel proprio cammino verso Dio, la fatica di aderire interamente a Lui, il desiderio e nello stesso tempo la delusione di non riuscire ad unificare la propria vita a motivo della dispersione, della disarmonia, dell'anarchia di forze che vanno per loro conto, la diversità e l'alterità di energie come l'affettività, la sessualità e l'aggressività mai completamente unificate, sarà certamente capace di mettersi accanto all'altro e di comprenderlo senza negare o moralizzare, e potrà infondere fiducia, sicurezza, solidarietà offrendo ragioni valide per andare avanti nonostante gli insuccessi e gli scoraggiamenti.

In una relazione di accompagnamento l'attenzione costante va perciò posta alla 'crescita', cioè a quel processo di trasformazione che comporta sforzo e rischio, cambiamento e cammino.

Assumere la fatica della crescita è un compito ineludibile dell'uomo e della donna che si avviano verso la maturità adulta e del credente che desidera giungere allo «stato di uomo perfetto nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). Ma ciò non è né facile né scontato, soprattutto per i giovani che vivono in maniera ambivalente la realtà della cre-

scita nell'attuale società che tende a prolungare oltre il dovuto i tempi di maturazione e di assunzione di responsabilità. Ne sono interessanti indicatori, osservati prevalentemente negli adolescenti, la voglia di crescere e nello stesso tempo il ritorno a comportamenti e atteggiamenti di stampo chiaramente regressivo.⁸ L'accompagnamento quindi dovrebbe aiutare la persona ad affrontare il più gioiosamente possibile questa vocazione, perché si sa che chi non accetta la fatica di crescere si consacra all'immatunità e, anche sul piano della vita spirituale, si blocca e si condanna alla mediocrità.

Nella relazione di accompagnamento, inoltre, l'impegno *del prendersi cura della crescita dell'altro* nel rispetto della sua libertà e dei suoi ritmi evolutivi può costituire un'occasione preziosa di maturazione umana e spirituale, sviluppando una ricchezza di esperienza umana e relazionale che finisce poi per il contagiare l'altro e soprattutto liberare le energie affettive nella direzione di una 'generatività' che diventa modo di essere, atteggiamento globale, fino a trasformarsi in esperienza di paternità e maternità spirituale.

2.3. Una relazione che si evolve progressivamente

Quale è il *modello evolutivo* che sottende questa esperienza singolare di crescita nella relazione? È importante tentare di delinearlo se si vogliono approfondire i significati dinamici della medesima ed individuare i processi e le tappe di sviluppo.

Un primo elemento essenziale sta nel fatto che *la crescita di una persona o di un gruppo umano si realizza mediante dinamismi e fattori interni oltre che eventi esterni*. Si tratta di un processo dinamico e complesso che si effettua nell'incontro tra spinte interne ed autonome di crescita e stimolazioni che provengono dall'esterno e che vengono a loro volta elaborate all'interno della persona.

Un secondo elemento è legato alla *natura processuale della crescita* che normalmente *si snoda non in maniera lineare bensì circolare (o a spirale)*, cioè *per fasi che segnano progressivi livelli di maturazione*, in cui sono previsti anche momenti di blocco o di regressione, di crisi e di disorientamento, soprattutto nei momenti di passaggio.

In questi ultimi decenni è andata sempre più rafforzandosi l'idea di un processo evolutivo continuo che si attua mediante il succedersi di eventi interni ed esterni i quali pongono in questione l'equilibrio precedentemente raggiunto e portano a nuove riorganizzazioni dell'esperienza individuale. Nel quadro di una visione olistica e più complessa della realtà umana, si è

⁸ Si veda in proposito A. CAVALLI, *Senza nessuna fretta di crescere*, in «Il Mulino» 42/1 (1993) 345, 35-52; G. TONOLO, *La fatica di crescere. Prime indicazioni dell'indagine COSPES sugli adolescenti italiani*, in «Rassegna CNOS» 10 (1994) 1, 25-38.

gradualmente demitizzata l'immagine dell'uomo adulto e maturo, per cui in una prospettiva dinamica di sviluppo la persona continua il suo cammino di maturazione e di crescita lungo tutto l'arco della vita. Oggi infatti, si preferisce utilizzare il concetto di '*ciclo vitale*' dell'individuo, per indicare i compiti evolutivi e i cambiamenti significativi che la singola persona o un gruppo di persone affrontano lungo le tappe del loro sviluppo.⁹

Se si assume la *categoria del 'cammino'* come parabola di un'esistenza che si sviluppa in riferimento ad una direzione o ad una meta che per il credente consiste nel divenire sempre più se stesso secondo il disegno di Dio, l'accompagnamento, nelle sue modalità di conduzione, si esprime con delle sensibilità squisitamente pedagogiche, quali, ad esempio, la comprensione della persona nel contesto del momento che vive, all'interno del suo ciclo vitale, nella storicità della sua situazione e al punto in cui si trova del cammino compiuto; la capacità di cogliere 'dove sta veramente l'altro', mentre lo si proietta in un prossimo passo da compiere verso la realizzazione dell'ideale di riferimento a cui tende.¹⁰ D'altra parte, dentro questa logica di processo e di cammino, non sono tanto gli esiti che contano, pur tenendo sullo sfondo le mete da raggiungere. Ciò che conta non è l'esito quanto la disponibilità di rimettersi di nuovo in cammino.

L'esperienza di crescita e di sviluppo però si realizza all'interno di una relazione che, a sua volta, è soggetta a evoluzione: c'è difatti un dinamismo, un divenire che dice movimento ma anche conflittualità, sviluppo ma anche arresto, avanzamenti ma anche ritardi. Guardando alla relazione in quanto tale si potrebbero analizzare non soltanto i diversi processi e le dinamiche¹¹ che si verificano, ma anche le resistenze che in essa si sviluppano.

⁹ In psicologia si preferisce parlare di *ciclo vitale* che descrive meglio la dinamica dello sviluppo e la sua circolarità. Cfr. E.H. ERIKSON, *I cicli della vita. Continuità e cambiamenti*, Roma, Armando, 1984; M. RUTTER - M. RUTTER, *L'arco della vita. Continuità, discontinuità e crisi nello sviluppo*, Firenze, Giunti Barbera, 1995.

¹⁰ Quando non si tiene conto del fatto che il divenire spirituale e vocazionale si intreccia con la maturazione e l'integrazione della persona si può correre il rischio di cadere in forme di 'spiritualismo' o di 'soprannaturalismo' che non hanno niente a che vedere con l'autentica crescita spirituale, e nello stesso tempo si formano delle persone incapaci di andare incontro all'altro, di aprirsi alla realtà. L'enfasi sulla 'spiritualità', non infrequente in questi anni, non ha forse alimentato forme di intimismo o sviluppato una relazionalità di carattere 'fusionale' tipica dell'attuale 'cultura del narcisismo'? E ciò evidentemente non ha facilitato la formazione alla reciprocità, che diventa una grossa sfida per chi sceglie di essere guida spirituale di altri/e.

¹¹ I *momenti della dinamica interpersonale* nell'accompagnamento spirituale sono i seguenti: *a) conoscenza* reciproca (una realtà sempre in evoluzione che esige dei feedback relazionali, una progressiva chiarezza con l'attenzione al non-detto); *b) comprendere* (capire sé e il proprio vissuto, capire l'altro/a, capire ciò che capita nella relazione); *c) ascoltare*; *d) saper comunicare* (i principi della comunicazione, il colloquio: funzioni, tipologie, dinamiche, atteggiamenti e vissuti relazionali); *e) orientare e accompagnare* (un cammino graduale fatto in libertà perché favorisca la sintesi tra reale e ideale, cioè l'unità di vita).

Per analogia con le fasi evolutive della crescita di ogni persona si possono considerare anche le fasi di sviluppo proprie della relazione¹² che si succedono non tanto in riferimento alla categoria 'tempo' o alla sua cronologia, quanto in relazione a ciò che accade e agli atteggiamenti che si sviluppano nelle persone in interazione.

Una prima fase di *orientamento e di accoglienza*: è il momento di contattazione iniziale che, di per sé, si presenta molto delicato perché è qui che si pongono le premesse per la riuscita o l'insuccesso della relazione stessa. In questo momento si fa percepire all'altro – si tratta sempre di una percezione globale e intuitiva – l'accoglienza e l'accettazione incondizionata che innescano subito dinamismi di fiducia e di stima, facilitando così, in seguito, il processo di autoesplorazione e di rivelazione di sé che qualche volta può essere molto doloroso.

C'è poi *una fase di dipendenza* in cui si stabilisce un legame che comincia ad essere significativo: chi accompagna diventa un riferimento personale, si verifica cioè da parte del o della giovane una sorta di identificazione. Questa fase è importante ma di passaggio, per cui non va incoraggiata molto per evitare che si trasformi in una vera e propria dipendenza dalla guida. E qui si gioca l'abilità e la maturità dell'educatore che deve saper gestire il processo di identificazione e valorizzarlo come risorsa di crescita nell'autonomia, padroneggiando inconsci sentimenti di protezione e di possessività, rinunciando al desiderio di vedersi rispecchiato nel soggetto che si accompagna.

Si verifica poi in molti casi *una fase di autosufficienza* o anche *di contro-dipendenza* e di contestazione, non sempre manifesta, in cui l'educatore viene percepito come diverso, come un 'limite' o addirittura come un 'ostacolo'. Allora può darsi che il o la giovane siano portati ad abbandonare la guida e a cercarne un'altra. Non sempre però ciò è constatabile sul piano dei comportamenti; occorre saper individuare alcuni 'segnali' che, peraltro, possono essere indicatori di qualcos'altro. Così, ad esempio, si può constatare una sorta di graduale chiusura, una diminuzione di chiarezza, o semplicemente un diradare degli incontri che spesso vengono dilazionati o rimandati per motivi non sempre consistenti e plausibili. Non bisogna subito spaventarsi, ma aver pazienza e lasciare che l'altro/a possa con libertà fare le sue scelte, maturare la consapevolezza del suo disagio, e soprattutto sentirsi libero di andare o di tornare. C'è un momento in cui è necessario mettere l'altro/a di fronte alla decisione di volere o non volere continuare il cammino: sono essenziali perciò i momenti di verifica della relazione, in cui l'educatore deve disporsi ad un'autocritica del proprio modo di collocarsi nella relazione, ma anche all'ascolto delle esigenze, dei bisogni e/o delle difficoltà sperimentate dall'altro/a.

¹² Cfr. G. SALONIA, *Kairós. Direzione spirituale e animazione comunitaria*, Bologna, Dehoniane, 1994, 19-20.

Arriva poi un punto in cui, superati questi momenti conflittuali, si diventa quasi 'compagni di viaggio', si instaura cioè una relazione più paritaria, di reciprocità e di confidenza fino a sperimentare l'arte del reciproco affidarsi. Ciò esige però un livello alto di maturazione personale che passa attraverso la crescita nell'autonomia, per cui la persona, pur consegnandosi all'altro, non ha paura di perdersi. Proprio perché autonoma la persona sarà capace di dipendere e di affidarsi nelle mani di un altro, di lasciarsi amare e guidare. Non è possibile infatti ignorare «l'ineliminabile legge della crescita che è l'ambivalenza tra autonomia e sottomissione, tra l'affidarsi e lo sperimentarsi».¹³

Ogni cammino di crescita comporta, da parte sia di chi accompagna che di chi è accompagnato, la gestione dei *processi di cambiamento*, ossia di quei processi attraverso cui le persone evolvono e maturano. Come facilitare in se stessi e nell'altro il cambiamento oppure – detto in termini propriamente spirituali – la conversione?

Il cambiamento vitale, quando è autentico, tocca i pensieri, i gusti, le scelte, gli atteggiamenti e i comportamenti. In tal senso anche un piccolo cambiamento esige una ristrutturazione (o un riorientamento) della propria gerarchia di valori, del mondo dei significati, delle proprie valutazioni, di alcune modalità relazionali e dei vissuti affettivi. Non si verificano mai dei cambiamenti subitanei o immediati né bisogna attenderli o pretenderli. La pazienza dell'attesa e la conoscenza di alcuni dinamismi e processi possono facilitare il compito di accompagnare e di orientare le risorse della persona perché impari ad assumere vitalmente ed in profondità il modo nuovo di collocarsi di fronte a se stessa e alla realtà.

L'arte di risvegliare e di attivare i dinamismi interiori che presiedono al processo di cambiamento non è di tutti, tuttavia si possono mettere le premesse perché ciò avvenga. Occorre, in altre parole, quel contesto relazionale e comunitario pieno di fiducia e di speranza che fa dire all'altro/a: «È possibile cambiare» oppure che fa superare la paura del cambiamento, soprattutto quando è il cambiamento stesso a diventare un problema su cui il soggetto investe molte delle sue energie con strategie che poi si rivelano 'perdenti'.

L'accompagnatore dovrebbe poter rappresentare per i giovani quel punto di appoggio solido sul quale far leva per poter gestire il cambiamento di sé nella direzione dei valori scoperti e della propria vocazione e uscire così dalle sabbie mobili della transizione. La sua funzione di 'mediazione' in questo caso è essenziale: fare da 'tramite' con la sua esperienza, affinché il o la giovane, confrontandosi con lui, possa scegliere in libertà il cammino più adeguato che lo fa avanzare nella crescita.

¹³ SALONIA, *Kairós*, 31

3. Le implicanze affettive e i rischi insorgenti nella relazione interpersonale

L'accompagnamento personale non è una questione di tecnica né di dinamiche psicologiche, non tocca soltanto la sfera cognitiva ed intellettuale o la dimensione esclusivamente 'spirituale', ma coinvolge l'intera persona nella sua storia psicologica, nella sua capacità di relazione, nelle sue motivazioni e scelte di vita. Poiché è così coinvolgente non si può non tenere conto delle ripercussioni sul piano affettivo ed emotivo, e conseguentemente sul piano vocazionale, della relazione con la diversità, specie quella sessuale, sia con il maschile che con il femminile, relazione che è paradigma di ogni altra relazione.¹⁴

Fino a che punto coinvolgersi nel cammino? Quali i limiti entro i quali mantenere quella giusta distanza che fa crescere l'altro nella libertà e non consente di lasciarsi avviluppare dalle spire di un'emotività incontrollata o eccessiva?

3.1. *L'accompagnamento: una relazione complessa*

La relazione che si instaura nell'accompagnamento dei giovani è una realtà che si presenta sempre complessa, perché in essa si mescolano insieme una relazione di reciprocità che implica una posizione di parità e di interazione e una relazione di asimmetria che implica una posizione di differenza. Entrano in gioco inoltre una serie di altre polarità che non sono così facilmente componibili. Accompagnare 'dentro una relazione personale' di fatto richiede una reciprocità al di là di ogni asimmetria, una comunione al di là delle differenze, una prossimità e vicinanza che superi la distanza e il distacco, l'intimità e la confidenzialità unitamente al rispetto del mistero dell'altro. In tal senso la relazione si fa abbastanza esigente soprattutto per chi accompagna: si pensi, infatti, alla prossimità e vicinanza, alla confidenzialità ed intimità implicite nell'esperienza dell'accompagnamento personale come possano mettere alla prova la maturità affettiva e sessuale della guida, a motivo dell'inevitabile coinvolgimento affettivo ed emotivo. L'accompagnamento spirituale in quanto esperienza di incontro interpersonale mette in gioco non soltanto la dimensione spirituale (valori, ideali, mediazione dello Spirito), ma anche elementi umani, legati alla struttura personale di chi accompagna

¹⁴ La relazione uomo-donna, per il suo carattere di universalità e per la sua configurazione di complessità, è una relazione chiave per la comprensione di ogni tipo di relazione. Giustamente – scrive Pierre de Loch – «ciò che si vive a livello delle grandi relazioni umane (troppo spesso segnate dal non rispetto e dal dominio) è il decalogo di ciò che accade nel luogo primordiale del legame (intimo) tra l'uomo e la donna» [citato da A. GOMBAULT, *Donne e uomini partner*, in «Prospettiva Persona. Dossier Donna» 2 (1993) 5-6].

e di chi è accompagnato. In questo tipo di relazione, che per sua natura è forte e intensa, viene coinvolta tutta la persona nei suoi dinamismi, tendenze e conflitti, nella sua maturità o immaturità. Del resto sappiamo da sempre quanto la relazione stessa divenga una specie di 'analizzatore' di maturità/immaturità. Infatti, la relazione è a fondamento di ogni crescita, è il punto di partenza essenziale che ci fa diventare uomini e donne maturi, è «la nostra prima dimora [...] è l'incipit, l'inizio».¹⁵ L'esperienza educativa e soprattutto clinica evidenzia la verità di tali affermazioni e conferma quanto sia importante l'aver potuto stabilire relazioni primordiali significative ai fini della costruzione di un'identità personale solida e consistente, capace di relazioni di mutualità¹⁶ con molteplici soggetti. Situandosi in una prospettiva di costruzione mutua e permanente di identità si sa che non si nasce né uomo, né donna se non all'interno di un processo relazionale e che non si cessa di diventarlo sotto lo sguardo dell'altro. Per questo è importante imparare ad accettarsi e a riconoscersi come tali se si vuole entrare in relazione senza il pericolo di perdersi o di essere sopraffatti e dominati dall'altro/a, come avviene quando l'uno decide come l'altro/a deve comportarsi o agire. Ciò vale a tutti i livelli, per le singole persone, per i gruppi sociali, per la comunità e per ogni altra interazione più ampia. La reciprocità, infatti, si fonda sulla reale capacità di riconoscimento e di assunzione dell'alterità come ricchezza che va servita e non dominata, ma anche su di una serena e realistica valutazione della specificità e delle caratteristiche proprie ed altrui. La capacità relazionale del resto è sempre stata considerata come uno dei più importanti criteri di discernimento spirituale e soprattutto una delle qualità indispensabili di ogni educatore o formatore. L'attitudine alla reciprocità tuttavia si costruisce nel tempo e durante un lungo cammino di maturazione, per cui se la persona non è in grado di superare la modalità relazionale egocentrica o narcisistica, tipica del bambino o dell'adolescente, sarà incapace di amare l'altro come un 'tu' e tenderà inconsapevolmente a captare la sua libertà ed affettività, con il rischio di stabilire rapporti 'fusionali' o di dominio. Sarà pertanto difficile accogliere la diversità senza conflittualità o resistenze. L'educazione all'incontro personale nella reciprocità suppone perciò una raggiunta autonomia personale che consente di essere e sentirsi un 'io' per saper entrare in relazione con un 'tu'. Diversamente la persona è continuamente alla ricerca di pseudo-intimità, tende all'evasione dalla solitudine oppure si rinchioda in un isolamento frustrante. L'educazione alla reciprocità nelle relazioni implica inoltre un passaggio da una logica di separazione o di contrapposizione, alla logica del confronto e del dialogo costruttivo. Questo porta a considerare sia la diversità e/o la differenza che l'uguaglianza o complementarità co-

¹⁵ M. BELLET, *Incipit o dell'inizio*, Bergamo, Editrice Servitium, 1997 [Titolo originale: *Incipit ou le commencement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992], 6.41.

¹⁶ Cfr. E.H. ERIKSON, *Introspezione e responsabilità*, Roma, Armando, 1968, 227-228.

me realtà profondamente radicate nella struttura relazionale dell'uomo e della donna e dunque, per analogia, in ogni tipo di relazione.

3.2. *I rischi e le problematiche derivanti dalle dinamiche psicologiche implicite nella relazione*

Nella situazione relazionale di accompagnamento si possono liberare intense emozioni e affetti che coinvolgono entrambi, giovane e guida. Ciò è facilitato proprio dalla vicinanza affettiva che si crea in conseguenza della confidenza e della fiducia interpersonale che si stabilisce. Il vissuto relazionale della guida è quasi sempre collegato a una storia psicologica: storia che ha le sue radici nelle relazioni primordiali con i propri genitori e nelle successive relazioni identificative con altri educatori. La relazione di accompagnamento richiama un bagaglio di esperienze emozionali e affettive vissute nell'infanzia con il padre e con la madre; risveglia energie profonde, quali la sessualità e l'aggressività, che possono entrare in conflitto con le energie affettive e sessuali dell'altro/a. Pertanto non si può essere ingenui sui rischi e sulle problematiche psicologiche che si possono instaurare nella relazione, specialmente se si tratta di una relazione uomo-donna. È in gioco la maturità affettiva e umana in senso globale di colui o colei che accompagna, dal momento che deve essere in grado di far fronte alle inevitabili reazioni, ambivalenze o conflitti che si verificano nella relazione, soprattutto se si tratta di adolescenti e giovani, di fatto non ancora maturi. Non sempre è facile, ad esempio, gestire l'ambivalenza del *processo di identificazione* che, pur essendo un passaggio necessario per la maturazione, tuttavia può creare una situazione di dipendenza affettiva o di fusionalità narcisistica che non favorisce la crescita nell'autonomia, anzi potrebbe provocare arresti o fissazioni che sono chiari segni di regressione. Un problema relazionale che non si può ignorare né trascurare è la situazione di *transfert* o *controtransfert* che inamovibilmente si verifica in qualsiasi relazione. La tendenza a ripetere e a proiettare nei confronti degli altri, nelle relazioni di lavoro o di gioco, di amicizia o di coppia, nella relazione con Dio, con qualsiasi autorità o mediazione educativa, quel miscuglio di sentimenti, di atteggiamenti positivi o negativi vissuti nelle relazioni primordiali con i genitori o con altre persone significative è un dinamismo psicologico che opportunamente sfruttato in campo educativo o terapeutico può essere una via di liberazione e di ricostruzione della personalità, condizionata o in qualche modo ferita dal passato. È necessario però che l'educatore o l'accompagnatore sia in grado di cogliere queste dinamiche e di gestire con equilibrio e maturità la situazione, di saper giocare il ruolo che il soggetto gli attribuisce senza 'scaricare' su di lui le sue proiezioni, le sue difficoltà o frustrazioni. È fondamentale, a mio avviso, nella situazione di accompagnamento spirituale 'caricare di umanità,

di amore e di fiducia' la relazione. E ciò è possibile nella misura in cui si diventa capaci di autotrascendersi nell'amore: capacità profondamente umana e profondamente teologale di cui lo Spirito è il vero artefice e la sorgente.

Un altro rischio, altrettanto frequente, è quello di fomentare, talvolta senza esserne consapevoli, una situazione di *dipendenza affettiva*. Atteggiamenti di possessività e di dominio, forme sottili di manipolazione o strumentalizzazione tipiche di una struttura narcisistica di personalità possono ostacolare la crescita nella libertà e nell'autonomia, minando in partenza la possibilità di assumere responsabilmente la propria vita e la propria crescita e quindi di fare delle scelte mature. L'interrogativo di fondo che chiunque intenda dedicarsi a questo ministero deve porsi è come educare all'autonomia personale in una situazione relazionale che al contrario tenderebbe a favorire la dipendenza. Occorre certamente molto equilibrio e maturità per saper coniugare insieme autonomia e dipendenza senza bloccare la crescita della persona, così come ci vuole grande lucidità per discernere tra bisogni e bisogni dentro di sé e nell'altro/a, liberando la relazione da ogni ricerca di pseudo-intimità, da evasioni compensatorie nel tentativo di fuggire dalla 'solitudine di essere se stessi'.

La direttività implicita in una direzione spirituale che indirizza e orienta sostituendosi e decidendo al posto della persona, mentre induce passività e/o varie forme di compromessi, può innescare meccanismi di contro-dipendenza. Ritengo che la presenza di contestazione legata alla contro-dipendenza possa definirsi 'sana', perché segno di una personalità che, in un normale processo di distanziamento e di autonomia, sta costruendosi un'identità personale. Bisogna tuttavia saper discernere tra ciò che è 'sano' perché appartiene alla crescita e ciò che invece deriva da problematiche affettive non risolte e che assume connotazioni sproporzionate o al limite della 'normalità'. Quale sarà allora l'atteggiamento di chi accompagna? La pazienza dell'attesa e la comprensione sono d'obbligo, dal momento che si tratta di una situazione di transizione e in via di maturazione. Nel caso in cui sia la dipendenza che la contro-dipendenza dovessero acuirsi diventando più difficili da gestire e prende corpo il timore di creare delle fratture dolorose o delle regressioni, allora sarà opportuno confrontarsi con qualche altra persona, eventualmente competente, per rivedere il proprio modo di rapportarsi che indubbiamente dovrà evolvere o cambiare.

A volte ci si può trovare di fronte a delle *'alleanze'* implicite che rasentano la 'complicità' e il compromesso affettivo oppure dinanzi a *veri e propri conflitti* che, fino a quando restano latenti, non si risolvono e generano comunque sofferenza. In questo caso l'autenticità e la chiarezza ad ogni costo costituiscono un'adeguata soluzione, dolorosa sì, ma sicuramente occasione di crescita.

Particolarmente difficile poi si presenta la capacità di coniugare insieme nella relazione di accompagnamento le polarità *distacco/contatto* e *vicinan-*

za/distanza. Sappiamo quanto il contatto sia importante nella relazione interpersonale perché si possa sperimentare fiducia, approvazione, accettazione, calore, sostegno e sicurezza che rompono ogni timore o inibizione, che ridimensionano l'insicurezza o l'isolamento e soprattutto la difficoltà di aprirsi fino in fondo. È vero tuttavia che chi accompagna dovrebbe saper cogliere le ambivalenze sempre presenti nel desiderio e nella richiesta di contatto e che si nascondono dietro comportamenti (verbali e non-verbali) a volte di segno contrario, come ad esempio, atteggiamenti di difesa o di fuga dal contatto. Essere in grado di coniugare insieme *contatto* e *distacco*, entrambi necessari nella relazione, e riuscire ad assumere le tensioni che vi sono implicite, cercando di non evitarle o negarle, né in se stessi né nell'altro/a, non è un compito facile per l'accompagnatore, neanche dopo un lungo esercizio di tirocinio, se non ha fatto un cammino personale di maturazione e di integrazione affettiva.

Il discorso poi si fa ancora più delicato nel caso del *contatto corporeo* o di *ogni forma di gestualità* come veicolo di comunicazione, come espressione di vicinanza o di intimità, a motivo del coinvolgimento della dimensione erotica della sessualità e per le ripercussioni soggettive che si possono verificare in entrambi gli interlocutori.

3.3. *Le implicanze e le ripercussioni più comuni*

La dimensione affettiva e sessuale messa in atto nel vivere la relazione di accompagnamento come viene vissuta da colui o colei che accompagna? La componente di contatto, di affetto, di confidenzialità insita in questa relazione particolarmente intensa e significativa quali ripercussioni provoca nella personalità dell'educatore? Tra le implicanze e le ripercussioni nella sfera affettiva più comuni un'attenzione particolare va posta ai *giochi sottili di seduzione o di tenuta a distanza* che inconsapevolmente si possono instaurare nella relazione, al risveglio di legami affettivi forti che spesso si confondono con richieste amorose o *desideri di paternità/maternità* non sufficientemente maturati, a forme di *'amicizia transferenziale'* da cui possono nascere talvolta delle vere e proprie forme di innamoramento non sempre riconosciute come tali e che, se vissute nell'ambivalenza, generano sensi di colpa o ricatti affettivi, magari in nome di un *'vero cammino spirituale'*.

È evidente che il coinvolgimento sul piano emozionale o affettivo assume proporzioni diverse quando c'è l'incontro con la diversità sessuale. In tal caso la relazione, che comunque si trasforma in un legame affettivo più o meno intenso, mette in moto dinamismi, emozioni, immagini e problematiche forse mai affrontate oppure mette in luce zone di immaturità che non si conoscevano prima. La persona scopre allora con maggiore consapevolezza la propria storia affettiva e relazionale, nelle sue ricchezze e nei suoi limiti, e

può raggiungere un nuovo livello di integrazione e di unificazione di sé che la porterà, anche da un punto di vista spirituale, ad una crescita nell'umiltà e nella fiducia per un più completo affidamento a Cristo e al Suo Spirito che continuamente operano anche nella debolezza (cfr. 2Cor 12,9).

Ogni educatore perciò, se vuole rendersi sempre più idoneo al suo compito educativo, deve prendere coscienza dei suoi modi di relazionarsi con l'altro/a, della sua modalità di assumere la propria realtà sessuale, dei dinamismi affettivi ed emotivi che si mobilitano nel confronto con la diversità sessuale, nei confronti del 'femminile' o del 'maschile', sia in una relazione uomo-uomo che in una relazione donna-donna, oppure nel rapporto uomo-donna e viceversa. Ciò suppone un minimo di conoscenza dei dinamismi psichici che reggono le forze affettivo-sessuali di un uomo e di una donna, perché l'ingenuità dell'ignoranza in questo campo può essere pericolosa. Nello stesso tempo è importante curare la propria formazione per essere in grado di guardare il proprio mondo emozionale, la propria sessualità nelle sue dimensioni di tenerezza, di piacere e di fecondità senza eccessivi timori, di riconoscere le proprie immaturità, di vincere le resistenze o le eventuali difficoltà di relazione.¹⁷ In questa prospettiva non ci può essere formazione senza curare, in particolare, la dimensione affettiva che comporta, in primo luogo, la costruzione di un equilibrio sul piano emotivo, un'integrazione sul piano sessuale e una maturazione a livello relazionale. Bisogna però tenere presente che la maturità affettiva non va disgiunta dalla maturità psicologica globalmente intesa per evitare il rischio di assolutizzazioni o strumentalizzazioni. Essa è intrinseca al processo maturativo della persona che tende a raggiungere «un equilibrio dinamico tra le diverse istanze intrapsichiche, relazionali e ambientali, coerentemente con le proprie risorse e i propri obiettivi esistenziali».¹⁸ La maturazione dell'affettività, infatti, si intreccia con l'esperienza di unificazione della propria vita che si raggiunge attraverso un cammino progressivo di conoscenza e di accettazione di sé, di contatto positivo con se stessi e con il proprio mondo emozionale, di costruzione e di assunzione di una propria progettualità (scelta di significati e di valori che diano senso alla vita, oblatività e impegno per essi). Tutto questo offre delle sollecitazioni che non possono essere misconosciute. Ne nasce una forte e impellente esigenza di formazione per quanti sentono dentro di sé l'appello ad accompagnare e guidare i giovani sulle strade del Signore.

¹⁷ Cfr. X. THÉVENOT, *Vita religiosa salesiana e coeducazione*, in: AA.VV., *Coeducazione e presenza salesiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1993, 197-213, 210.

¹⁸ L.M. PINKUS, *Psicodinamica ed incidenza della verginità nella condizione monastica*, in «Vita Monastica» 50 (1996) 204, 19-49, 39.

4. Conclusione: verso una qualità di relazione

Se la qualità dell'accompagnamento spirituale è legata alla *qualità della relazione* allora *il nodo centrale diventa la formazione*.

Non è facile formare delle persone misurate sulla funzione o sul ministero di accompagnamento spirituale ed è difficile fornire delle ricette per la conduzione di sé e di altri. Ciò che viene richiesto a chi accompagna una persona o un gruppo è apprendere una modalità di relazione tale da consentire la crescita e il cambiamento, un modo nuovo di guardare a se stesso e all'altro imparando dall'esperienza. Si tratta di imparare a vivere questo 'ministero' come espressione e luogo di spiritualità, per la presenza dello Spirito che anima dal di dentro, per la profondità di un'interiorità educativa come segno di un'intensa vita interiore, per la realizzazione di quell'accondiscendenza tipicamente evangelica che consiste nell'accettare l'altro e la sua situazione condividendone attese e prospettive, per la significatività profonda insita nel servizio di collaboratori/trici del Regno di Dio. Per formare educatori ed educatrici che siano in grado di accompagnare i giovani verso una più matura vita di fede, di aiutarli a scoprire la propria vocazione e a discernere la volontà di Dio sulla propria vita in un cammino di progressiva liberazione dai condizionamenti che rendono difficile la loro crescita umana e spirituale è necessario garantire una solida formazione che sappia associare la sapienza spirituale ed educativa alla competenza relazionale e comunicativa.

Nell'educazione, come nell'accompagnamento spirituale, è fondamentale privilegiare la relazione come fatto trasformante la personalità. E ciò comporta prima di tutto impostare la formazione come una trama di relazioni ambientali e significative, non solo come esercizio di ruoli funzionali (formare la guida, l'educatore o l'educatrice, l'insegnante o l'animatore, ecc.) o come 'apprendimento' di contenuti e conoscenze, ma recuperando il mondo dei sentimenti e degli affetti perché siano trasformati gli atteggiamenti e la persona venga toccata in profondità. Tuttavia può essere un valido aiuto offrire elementi di conoscenza per la comprensione dei dinamismi di sviluppo, delle tappe evolutive proprie della crescita umana, delle difficoltà o crisi che si incontrano lungo il cammino di maturazione per vivere la propria vocazione con tutte le esigenze che comporta nella fatica ad armonizzare i bisogni con i valori e le scelte derivanti dal progetto di vita intrapreso, per costruirsi un'identità capace di relazione, perché pienamente riconciliata con la propria affettività e sessualità, capace di assumere tutta la propria corporeità e di trascenderla nel dono di sé.

Per la realizzazione di un adeguato accompagnamento spirituale è necessario, quindi, impegnarsi a migliorare e qualificare la propria competenza relazionale e comunicativa. In questa prospettiva la formazione dovrebbe puntare alla preparazione accompagnatori/accompagnatrici capaci di 'guida relazionale', che sviluppino delle peculiari competenze, non soltanto sul

piano delle abilità o delle conoscenze, ma soprattutto della sensibilità pedagogica, come, ad esempio, la capacità di ascolto e di comprensione del complesso campo di fenomeni che viene attivato nella relazione educativa, sia a livello personale che di gruppo. Per un accompagnamento formativo dei giovani, soprattutto nel contesto culturale attuale, è necessaria la presenza di educatori ed educatrici, accompagnatori e accompagnatrici che siano persone significative, capaci di una comunicazione sapienziale dei valori, di trasmettere con la vita la loro personale esperienza di incontro con il Signore che hanno scelto.

Per concludere ecco alcune tra le *condizioni indispensabili* per crescere come educatori ed educatrici capaci di accompagnare:

– Alimentare continuamente una profonda esperienza spirituale e ridare spessore e profondità alla propria vita mediante un cammino di crescita nell'interiorità. È nel riprendere contatto con se stessi, in un progressivo cammino di libertà interiore, che avviene l'incontro con Dio nello Spirito.

– Aderire profondamente a se stessi attingendo alla propria esperienza vitale mediante un positivo e costante contatto con se stessi (smascherare le proprie 'proiezioni', saper gestire il proprio mondo emozionale, specie sul piano affettivo-sessuale e in rapporto all'aggressività, conoscere e sottoporre a continua verifica il proprio 'stile educativo di accompagnamento', ...).

– Sentirsi ed essere sempre 'in cammino' puntando su un processo di 'auto-educazione permanente', ma soprattutto sulla valorizzazione di sé come persone e come portatori di esperienze e di risorse positive.

– Rivisitare la propria esperienza di maternità/paternità (in rapporto ai propri genitori e ad altri educatori) mediante un lavoro di conoscenza e di rielaborazione della propria esperienza e un processo di riconciliazione con se stessi.

– Vincere alcune delle 'tentazioni' ricorrenti della guida, quali: liberarsi dall'immagine e dal ruolo di 'maestro', voler capire tutto dell'altro, tendenza ad accontentare/timore di disapprovare, tendenza a volere essere 'provvidenza' o 'salvezza' per l'altro, volere a tutti i costi il cambiamento, presunzione di risolvere i problemi dell'altro, sostituirsi all'altro e decidere per lui, ...

– Avere il coraggio e l'onestà di confrontarsi con qualcun altro – educatore o guida sperimentata – per una verifica o supervisione delle proprie modalità relazionali e della propria crescita spirituale e soprattutto per un costante discernimento nel contesto di un accompagnamento spirituale: vivere l'esperienza di essere accompagnati per accompagnare.

Chi è deputato all'accompagnamento formativo dei giovani dovrebbe aver raggiunto un livello maturo di consapevolezza di sé, una trasparenza di sé che gli consenta di gestire le relazioni interpersonali con un certa libertà e creatività, in modo da generare vita e libertà intorno a sé. Come dice Romano Guardini «la più potente "forza di educazione" consiste nel fatto che io

stesso in prima persona mi protendo in avanti e mi affatico a crescere».¹⁹ La posta in gioco è molto grande: un compito così delicato, significativo ed essenziale per il nostro tempo non può essere disatteso. Non è più sufficiente la buona volontà, né semplicemente l'esperienza o l'empatia; occorre anche una reale competenza mediante un 'apprendistato' un po' più serio e ricorrente. Quanti dovrebbero essere i 'professionisti' dell'accompagnamento educativo e spirituale dei giovani potranno consentirsi di essere inferiori a coloro che, per professionalità educativa o psicologica, si sottopongono a *training* spesso faticosi e soprattutto costosi pur di diventare efficaci nella relazione per aiutare quanti/e chiedono consulenza a liberarsi o a crescere? Penso che non debba mancare il coraggio di osare e la creatività di proporre iniziative di formazione in questa direzione per chi continuamente sollecitato dallo Spirito sa guardare al futuro e scommettere sulla vita.

¹⁹ R. GUARDINI, *La credibilità dell'educatore*, in: C. FEDELI (Ed.), *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, Brescia, La Scuola, 1987, 222.

Terza parte

**CONCLUSIONI:
PER AIUTARE I GIOVANI A VIVERE
NELLA CREATIVITÀ E NELLA GRATUITÀ**

UNA VISIONE D'INSIEME DEL CONVEGNO

Luis A. GALLO

Come è ovvio, il tentativo qui offerto riflette una percezione soggettiva del Convegno, quella di chi, avendo seguito con attenzione tutto l'andamento del medesimo, vi ha colto quegli aspetti che le sue precomprensioni e la sua sensibilità gli consentivano di cogliere. Altri potrebbero offrire altre visioni d'insieme, le quali contribuirebbero a precisare, rettificare e arricchire la presente.

1. La prima volta che si radunò la Commissione della Facoltà di Teologia incaricata di elaborare un anteprogetto per questo Convegno, tra i suoi componenti affiorò quest'idea: di convegni sullo Spirito se ne faranno tanti in giro per il mondo quest'anno, il secondo del triduo di preparazione al Giubileo; noi vogliamo dare al nostro un taglio particolare, che sia in consonanza con la nostra peculiare connotazione di Università Salesiana: quello giovanile. Il risultato fu la scelta della tematica, la quale mette a fuoco i due protagonisti che hanno polarizzato l'attenzione del nostro incontro: lo Spirito e i giovani.

Come è facile da notare, il Convegno si è svolto all'insegna del titolo e del sottotitolo del medesimo: "Dove soffia lo Spirito", in riferimento al primo Protagonista; "Per un accompagnamento spirituale dei giovani", in riferimento al secondo protagonista. Tutti e due, come è logico, strettamente collegati tra di loro.

2. Un secondo punto emerso con chiarezza in quel primo incontro della Commissione fu l'opzione metodologica: si riteneva indispensabile cominciare dalla domanda o dalle domande poste dalla realtà giovanile in questo ambito, per andare poi alla ricerca dei criteri con cui illuminarla, e infine sfociare in alcune proposte di intervento per un accompagnamento spirituale dei giovani.

3. Nello svolgimento del Convegno si è cercato di essere fedeli all'opzione metodologica fatta.

3.1. Il punto di partenza è stato la presa di coscienza della presenza dello Spirito nell'esperienza religiosa dei giovani d'oggi. È stato offerto come strumento a questo scopo il prezioso materiale della ricerca organizzata dall'Istituto di Teologia Pastorale, mediante il quale sono state individuate le lacune esistenti circa l'identità e l'azione dello Spirito nella coscienza esplicita dei giovani intervistati, ma anche i segni di un'eventuale presenza dello Spirito nella loro vita e nelle loro attese (R. Tonelli - M. Pollo). Tra l'altro, questa presa di coscienza ha messo in questione certi modi di trasmissione della fede, dal momento che nella coscienza esplicita di fede dei giovani, mentre Gesù Cristo e Dio Padre occupano un rispettabile spazio, lo Spirito sembra essere il grande Assente.

È interessante rilevare che la stessa esigenza di partire dalla domanda dei giovani è stata ribadita quasi come un ritornello da diversi interventi, sottolineando l'urgenza di coglierla non solo negli ambiti abituali e scontati, quelli tradizionalmente ritenuti come più "spirituali", ma soprattutto in quelli meno frequentati, più "profani". Ad un certo punto è venuto il simpatico invito di un intervento a convertirsi in "rbdomanti dello Spirito" in terreni sassosi e aridi, dove forse meno ci si attenderebbe la sua presenza: la musica, i concerti, e i miti giovanili (A. Presern - F. Pasqualetti). Da altri interventi è venuta la sollecitazione a cercare di superare la condizione di "spiritualisti impenitenti" (A. Cencini), e a trovare la domanda "spirituale" nel desiderio di vita, di felicità, e persino di piacere dei giovani (A. Presern - F. Pasqualetti, gruppi).

3.2. Per poter dare risposta a queste domande, si è sentito il bisogno anzitutto di rivisitare quella figura misteriosa che nella fede chiamiamo "Spirito Santo". La relazione teologica ha tratteggiato la sua identità secondo la fede della Chiesa espressa nella Scrittura e nel Magistero e ha poi messo a fuoco alcuni suoi altri lineamenti rilevati dalla riflessione teologica (D. Valentini). Nell'insieme di quest'ampia rivisitazione sono emersi alcuni tratti caratteristici che poi vennero ripetutamente ripresi in altri interventi. Particolarmente due: lo Spirito come "improvvisazione, sogno e libertà", e come "amore appassionato alla vita" (vari). Infatti, altri interventi lo identificarono come "dinamismo di vita" (G. Gatti, P. Del Core), come "fantasia scapigliatissima e allo stesso tempo pacata di Dio" (A. Cencini), come "apertura al terzo" (P. Del Core).

In qualche momento del Convegno si è affacciata anche la domanda circa l'uso della simbologia femminile per riferirsi allo Spirito, provocata dallo stesso termine usato negli scritti biblici (*ruah*). Forse si sarebbe potuto concedere più spazio di risposta a tale domanda, con un conseguente arricchimento dell'insieme, dato che quest'inquietudine è un contributo della teologia al femminile attualmente in elaborazione meritevole di attenzione.

3.3. Ma, oltre a questi dati raccolti dalla riflessione teologica, si è ritenuto indispensabile rintracciare anche i criteri con i quali discernere la presenza dello Spirito nella svariata esperienza giovanile. Tre sono i principali emersi dalle riflessioni offerte nella relazione che ha affrontato il tema (G. Colzani, e anche gli incontri dei gruppi): è presente lo Spirito lì dove c'è rispetto, amore e promozione della vita; è presente lo Spirito lì dove c'è ricerca sincera e franca della verità; è presente lo Spirito lì dove si vive di amore gli uni per gli altri.

Personalmente mi domando se, dato che lo Spirito tanto nella Bibbia quanto nel Magistero viene identificato come la Forza divina vivificante, non si potrebbe assumere quale criterio unico per discernere la sua presenza quello della vita, nel senso pregnante della parola con cui lo usa Giovanni Paolo II nella *Evangelium vitae* (n. 1). Sarebbe, per dirla in termini un po' più raffinati, un criterio trascendentale che contiene in sé tutti gli inferiori: salute corporale e psichica, comunione, verità, gioia, libertà, crescita, giustizia, generosità, solidarietà, servizio...

3.4. Il lavoro precedente ha aperto la possibilità di affrontare il terzo momento, quello dedicato al tema dell'accompagnamento della vita nello Spirito dei giovani. Ed è stato affrontato, dopo la presentazione del quadro globale di riferimento all'interno del quale muoversi (J.M. García), focalizzando alcuni ambiti emblematici della vita nello Spirito, e alcuni spazi più significativi dell'accompagnamento.

Il primo ambito della vita nello Spirito sul quale si concentrò l'attenzione fu quello dell'impegno etico (G. Gatti). Si apprese, dalla relazione presentata, che l'accompagnamento dei giovani nella maturazione morale richiede la consapevolezza che la presenza dello Spirito come principio dinamico porta a vivere quella che è stata chiamata "la morale della seconda persona", per la quale il volto dell'altro, soprattutto dell'altro povero e debole, si pone come norma ultima dell'agire. L'amore – si disse – non si insegna, l'amore si fa scaturire dalla potenzialità dell'educando, la quale è effetto del dinamismo dello Spirito presente in lui.

Il secondo ambito fu quello della preghiera (G. Zevini). Fu ricordato che il carattere trinitario del suo dinamismo va assicurato dall'accompagnamento come garanzia della sua genuinità, un carattere trinitario nel quale allo Spirito è riservato soprattutto il dinamismo del dialogo, della comunione, dell'innovazione e della libertà. Ma anche che l'accompagnamento deve impegnarsi in una autentica pedagogia della preghiera, che prenda sul serio le mediazioni attraverso le quali la preghiera possa nutrirsi e conservare la sua autenticità.

È rimasto aperto l'interrogativo sul modo di agire nell'ampio mondo dei giovani "più lontani", quelli che non sono raggiunti dalle abituali proposte di preghiera.

Tra gli spazi focalizzati come particolarmente attinenti all'accompagnamento, il primo è stato quello vocazionale (A. Cencini). Oltre all'idea che l'itinerario vocazionale non è riservato a un élite, ma è di tutti i giovani senza eccezione, si è potuto cogliere l'importanza di accompagnarli, assieme allo Spirito che ne è il principale protagonista, nelle cinque tappe del loro pellegrinaggio (seminare, accompagnare, educare, formare, discernere).

Infine, l'altro spazio sul quale si è riflettuto fu quello della formazione (P. Del Core). È stata soprattutto la relazione educativa ad essere posta al centro dell'attenzione, precisamente perché essa è il cuore dell'accompagnamento. Venne chiarito nella relazione che quest'ultimo, mantenendo tutta la sua densità e la sua autonomia educativa, si pone come un autentico "ministero", e quindi come una manifestazione dello Spirito che muove i giovani verso la loro maturità umana.

In conclusione, non sembra esagerato dire che il Convegno, non solo per il lavoro fatto dagli organizzatori e dai relatori, ma anche per la viva partecipazione di tutti, al di là dei suoi inevitabili limiti è stato una vera esperienza dello Spirito.

LA PENTECOSTE: DONO DELLO SPIRITO ALLA CHIESA

Raniero CANTALAMESSA

1. Introduzione

È una grazia che ci troviamo qui a parlare dello Spirito. È un dono che ci troviamo tutti quanti insieme. Gesù diceva: «*Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono lì in mezzo a loro*» (Mt 18,20). Il che vuol dire che il suo Spirito è in mezzo a noi. Perché Gesù risorto si fa presente sempre nel suo Spirito nella comunità riunita. Quindi per noi quella parola di Gesù significa: «*Dove due o tre, tanto più se sono cinquecento, sono riuniti nel mio nome il mio Spirito è in mezzo a loro*». E si tratta proprio di prendere sul serio questa certezza e farla calare dentro di noi per entrare nel clima giusto della nostra riunione.

2. Gesù, lo Spirito Santo e noi

Gli apostoli avevano ascoltato il più bell'insegnamento possibile e immaginabile sullo Spirito Santo. Lo avevano ascoltato dalla viva voce di Gesù. E si può dire che anche quello era stato un Convegno sullo Spirito Santo, anzi un Convegno fatto di lezioni e di dimostrazioni pratiche, perché Gesù durante la sua vita, davanti agli apostoli, aveva dato dimostrazioni pratiche dello Spirito. Per esempio, quando Gesù diceva: «*Io scaccio i démoni, lo vedete che scaccio i démoni*» (Lc 13,32), egli lo faceva nello Spirito di Dio. Bene, questa era una dimostrazione pratica di quello che fa lo Spirito Santo. Per non parlare poi di quelle giornate intense di convegno sullo Spirito che furono quelle riferite da Giovanni nei discorsi dell'Ultima Cena (Gv 13-17): era l'insegnamento di Gesù sul Paraclito, sullo Spirito di verità, che insegna ed abita nel cuore dei discepoli. Dunque gli apostoli avevano ascoltato tutto sullo Spirito Santo. Eppure non bastava! Fu necessaria la Pentecoste perché quell'insegnamento passasse, per così dire, dalla testa al cuore, perché si accendesse dentro di loro e diventasse esperienza vissuta dello Spirito, presenza dello Spirito e fossero anche loro capaci di operare nello Spirito.

Mi pare che questo contenga un insegnamento anche per noi qui. Noi abbiamo ascoltato in questi giorni tante cose sullo Spirito Santo. Leggendo un po' gli appunti delle relazioni, ho visto che avete ascoltato il fior fiore dell'insegnamento sullo Spirito Santo attraverso la Bibbia, il Magistero della Chiesa. Eppure non basta! Non bastò per gli apostoli e non basta neppure per voi. Occorre la Pentecoste. Occorre l'avvenimento dello Spirito, l'evento dello Spirito, la discesa dello Spirito. Lo scopo migliore di questo momento conclusivo del convegno è proprio quello di chiedere al Signore di farci passare attraverso una Pentecoste, in modo che tutto quello che si è ascoltato non rimanga confinato nei computer, memorizzato e messo lì da una parte su qualche disco o hard-disk o floppy-disk, ma divenga vita, entri nella circolazione sanguigna della nostra anima. Voi sapete, più o meno, come si realizza un bel vaso di ceramica. Prima si fa il disegno sulla terracotta, poi bisogna metterlo a cuocere al forno, altrimenti i disegni non rimangono per secoli. E così questo è il momento in cui dobbiamo mettere un po' a fuoco questo disegno e queste nozioni sullo Spirito.

3. La Pentecoste: la pienezza dello Spirito Santo

E come si fa a sperimentare una Pentecoste? Come si fa a chiedere, a vivere in un'ora la Pentecoste senza sembrare temerari o addirittura velleitari. La nostra fiducia si basa su alcune certezze. La prima è la certezza dogmatica: la certezza cioè che la Pentecoste non è chiusa; Dio non dà lo Spirito Santo *una tantum*. La Pentecoste è stata l'inaugurazione di una effusione dello Spirito degli ultimi tempi; quello che caratterizza questi ultimi tempi e quindi non solo l'avvio e l'inizio. Questa è un'immagine di Chiesa che dobbiamo assolutamente superare. L'idea cioè che Gesù ha costituito una Chiesa con tutti i requisiti: il magistero, i sacramenti, tutte le istituzioni. Poi ha detto: «Addio, ci rivedremo alla Parusia». Questa è un'immagine di Chiesa falsa, perché il Signore non lascia mai la Chiesa. E così lo Spirito Santo non è venuto una volta, ma sempre viene. Come c'è una Pasqua continua, così c'è una Pentecoste continua. Questa, dunque, è la nostra prima certezza: che lo Spirito viene! Gesù risorto rimarrà fino alla fine dei secoli in quella immagine che ci ha dato Giovanni la sera di Pasqua. Cioè rimarrà sempre come il Risorto che guarda gli apostoli e soffia su di loro e dice: «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv 20,22*). Sarà sempre così fino alla fine del mondo. Quell'immagine pasquale è un'immagine non transitoria ma permanente.

Un'altra nostra certezza è questa: che lo Spirito aderisce alla parola. Lo Spirito si è come nascosto dentro la Parola che ha egli ha ispirato. E allora la via migliore è rileggere il racconto della Pentecoste, perché rileggendo quello che lo Spirito fece quel giorno, quello che avvenne quel giorno, per il mistero della parola di Dio, esso diventa attivo ogni volta che viene letto il te-

sto nella fede. Questo racconto della Pentecoste che noi adesso ripercorriamo emette lo Spirito, da esso soffia lo Spirito. E noi con semplicità, senza dover fare sforzi, né psicologici, né velleitari, ci mettiamo in questo atteggiamento di fede che è possibile in modi che solo il Signore conosce e vuole. Noi possiamo cioè, alla conclusione di questo Convegno, vivere un momento omogeneo e diverso: omogeneo, perché anche questo è un parlare dello Spirito, è un conoscere lo Spirito; diverso, in quanto l'atteggiamento non è di studio, non è di capire alcune cose, scriverle, ma di farle calare in profondità nell'anima.

Rileggiamo, allora, il racconto della Pentecoste, con questo spirito, dividendo il racconto in cinque quadri, perché di fatto la Pentecoste avviene attraverso alcune scene, molto legate tra di loro, ma anche distinte. Che cosa fa il sacerdote nella Messa? Il sacerdote nel canone della Messa, a pensarci bene, non fa che ripetere il racconto, leggere una pagina di vangelo: la pagina dell'istituzione dell'Eucaristia. Ora noi sappiamo che il racconto, letto in quel momento dal sacerdote ordinato dalla Chiesa, diventa realtà, quello che il sacerdote dice diventa realtà. Con le parole: «Questo è il mio Corpo» il pane diventa il Corpo di Cristo. Qualcosa di analogo avviene quando noi leggiamo la Pentecoste. Non è identico, perché non è un sacramento, ma è qualcosa di analogo.

3.1. Il primo quadro

Allora leggiamo il primo quadro. Sono i primi cinque versetti degli Atti degli Apostoli: «Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posavano su ciascuno di loro. Ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo. E cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi» (At 2,1-4). Come sempre, quando Dio sta per fare qualcosa di grande, di decisivo nella storia della salvezza, lo annuncia e lo prepara con dei segni. In fondo tutto l'Antico Testamento ha la funzione di preparare gli uomini a riconoscere l'intervento definitivo di Dio. Qui abbiamo due segni, uno per l'udito e uno per la vista.

Prima c'è un segno per l'udito: «Si udì qualcosa». Che cosa? «Il rombo di un vento gagliardo». Ma questo segno non era un segno neutrale, perché il vento è uno dei simboli dello Spirito Santo. Anzi, voi sapete certamente che in ebraico e in greco la parola «Spirito Santo» e «vento» si nascondono sotto la stessa parola, hanno lo stesso nome: «*pneuma*». Dunque questo vento li ha messi già in un clima soprannaturale, ha cominciato a preparare gli animi. Poi c'è un segno per la vista: «Si vide qualcosa». Ma anche qui che cosa? Si

videro delle «*lingue di fuoco*». E il “*fuoco*” non era anch’esso un simbolo sconosciuto per lo Spirito Santo. Già fin dall’inizio Gesù era stato presentato come Colui che avrebbe «*battezzato in Spirito Santo e fuoco*» (Mt 3,11). Queste cose non sono certo la stessa cosa: uno è simbolo, l’altro è la realtà.

Poi viene l’evento, la realtà, di cui tutto questo era una preparazione. Ora questo avvenimento, che è dopo la Creazione, l’Incarnazione e la Resurrezione di Cristo, è il più importante di tutta la storia del mondo, ed è narrato in una riga, meno di una riga: «*Tutti furono pieni di Spirito Santo*». La Pentecoste è dello stesso ordine di grandezza della Creazione, dell’Incarnazione e della Resurrezione di Cristo. Dunque per capire la Pentecoste bisogna assolutamente capire queste parole: «*Tutti furono pieni di Spirito Santo*». Ora dobbiamo cercare di allargare un po’ l’orizzonte, cercare di capire il linguaggio di Luca negli Atti degli Apostoli, che poi è il linguaggio della Bibbia, che dice alcune cose esplicitamente ed altre per rimandi, cioè rimandando ad altra parte della Bibbia. Qui san Luca ci dice una cosa essenziale sulla Pentecoste, attraverso un rimando implicito che è il rimando all’avvenimento del Sinai. E difatti questi elementi del fuoco e del vento hanno probabilmente, nella mente di Luca, questo significato: qui avviene quello di cui la teofania dei Sinai era un simbolo. Vedete, per comprendere siamo messi sulla strada già dalla introduzione del racconto: «*Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire*». Dunque la Pentecoste esisteva prima della Pentecoste. Se lo Spirito venne mentre la Pentecoste stava per finire, vuol dire che la Pentecoste non comincia quel giorno, esisteva già prima. Esisteva, infatti, e si capisce la Pentecoste se si parte da questo fatto: che quello che avviene in quel giorno è la realizzazione di una Pentecoste precedente. Come non si capisce la Pasqua cristiana se non la si vede come il complemento della Pasqua antica, cioè dell’Esodo, così non si capisce la Pentecoste se non la si vede sullo sfondo di questa Pentecoste precedente. Ora la Pentecoste, per molti secoli, era la festa del raccolto, la festa celebrata sette settimane dopo la Pasqua, quando veniva offerto a Dio il primo manipolo del raccolto. Dunque era una festa legata al cielo naturale, il ciclo delle stagioni. Ma via via il contenuto si era arricchito, addirittura trasformato. E al tempo di Gesù, lo sappiamo oggi da certe testimonianze di Qumran, dai libri dei Giubilei, al tempo di Gesù ormai la Pentecoste era diventata per gli Ebrei una festa storica legata alla festa della salvezza, non più alla festa della natura. Ricordava gli avvenimenti di Esodo 18 e 19. E cioè il dono che Dio fa sul monte Sinai della Legge a Mosè, sulla base della quale Dio sancisce l’Alleanza definitiva con il popolo di Israele.

Ecco perché la liturgia cattolica ci fa leggere, nella veglia di Pentecoste il testo di Esodo 19. Uno potrebbe chiedersi che cosa c’entra Esodo 19 con la Pentecoste? Ecco ora comprendiamo il legame. Qui che cosa avviene? Agostino lo aveva intuito con la sua genialità e diceva alla sua gente: «*Guardate, fratelli, che mistero?! Quando gli Ebrei celebrano la Pentecoste, che cosa cele-*

brano loro nella Pentecoste? Cinquanta giorni dopo l'immolazione della Pasqua in Egitto sul Monte Sinai Dio diede la sua Legge incisa con le sue mani su tavole di pietra. E cinquanta giorni dopo l'immolazione del nuovo Agnello, ecco che vediamo di nuovo il dito di Dio scrivere la sua Legge, ma questa volta non su tavole di pietra, ma sulle tavole del cuore, una Legge interiore». Allora ecco la rivelazione grandiosa sulla Pentecoste. La Pentecoste è il momento in cui lo Spirito di Dio incide la nuova Legge. Lo Spirito Santo è la nuova Legge, è il principio vitale della nuova Alleanza, è il principio che dà vita alla nuova Alleanza.

Si capisce, allora, per esempio, la profezia di Geremia prima e poi quella di Ezechiele: «Io vi purificherò dalle vostre sozzure e dai vostri idoli, - io vi darò un cuore nuovo e uno spirito nuovo; vi toglierò il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne; porrò il mio spirito dentro di voi» (Ez 36,25-27). Ecco la Pasqua, la distruzione del peccato. Poi «metterò dentro di voi uno Spirito nuovo e voi sarete capaci finalmente di osservare le mie leggi». Ecco la Legge nuova dello Spirito.

Paolo lo definisce così lo Spirito: «La legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,2). La Legge dello Spirito vuol dire la Legge che è lo Spirito. Lo Spirito Santo è la Legge nuova del cristiano, è il principio della nuova Alleanza. Allora capite che qui c'è da fare una rivoluzione nella nostra teologia. Noi, per secoli, abbiamo pensato che lo Spirito Santo è un accessorio. Abbiamo pensato che lo Spirito arriva quando è tutto fatto con la Pasqua di Cristo, giusto per dare una spinta in più alla Chiesa e potenziare le sue possibilità e così portare il messaggio fino all'estremità della terra. Non è vero! Lo Spirito Santo non è un accessorio, è l'essenza. Non serve solo per poter portare la salvezza agli estremi confini della Terra. Ma è Lui la Salvezza! È Lui che rende viva la nuova Alleanza stabilita da Gesù, che la applica alla Chiesa e alle persone. Comprendiamo, dunque, anche se non abbiamo qui il tempo di svilupparlo, che contenuto grandioso si agita, come sempre, dentro queste scarse parole: «Tutti furono pieni di Spirito Santo».

Ma, adesso, facciamo un passo avanti. Che cos'è lo Spirito Santo? Lo Spirito Santo è l'amore di Dio, almeno nella visione occidentale inaugurata e sviluppata da Agostino: lo Spirito Santo è l'amore personificato. È la fiamma che arde nella Trinità, è l'amore divino che scorre dal Padre al Figlio e da questi a noi, in cui si ritrovano l'io e il tu, l'io del Padre e il tu del Figlio. Allora dire: «Tutti furono pieni di Spirito Santo» equivale a dire: «tutti furono pieni dell'amore di Dio», tutti furono invasi dal fuoco della Trinità; noi fummo battezzati veramente nel fuoco, perché l'amore è la Legge nuova. Qui i passi sono spontanei, non c'è da forzare nulla. La Legge nuova del cristiano, come poi ci dirà Gesù, la Legge si riassume nell'amore. Paolo ripeterà che il riassunto della Legge è l'amore. Non sono parole retoriche, sono parole dogmatiche, perché il cristiano ha ricevuto lo Spirito Santo e lo Spi-

to Santo innesca in noi l'amore, la dinamica dell'amore. Ci porta all'amore di Dio perché questo amore è a due facce: è l'amore con cui Dio ama noi, un amore ricevuto, ed è l'amore con cui Dio rende noi capaci di riamare Lui e il prossimo; così spiegano Agostino e Tommaso d'Aquino. L'amore di Dio, l'agape divina, venendo in noi, o si traduce in una capacità, in una nuova abilità ad amare Dio e i fratelli, o muore e finisce lì nell'acqua stagnante.

Tutto questo non fu per gli Apostoli solo, diciamo, un avvenimento nascosto nel cuore, profondo, ontologico, oggettivo. Fu anche un avvenimento soggettivo, esperienziale ed esistenziale. Per noi purtroppo, spesso, lo Spirito Santo è qualcosa che crediamo cerebralmente. Abbiamo ricevuto lo Spirito, abbiamo il carattere indelebile sì, però non sentiamo niente. Gli Apostoli invece quel giorno sentirono, tanto è vero che questo cambiamento repentino, per cui escono fuori e fanno stranezze, non si spiega se non perché hanno fatto un'esperienza travolgente dell'amore di Dio, di essere amati da Dio. E allora sono cambiati, è cambiato l'intimo profondo del loro cuore, il dinamismo interiore è cambiato. Adesso sono uomini di amore, dell'amore e sono portatori delle primizie di questa umanità trasformata, redenta, preparata dalla morte di Cristo e resa capace di accogliere lo Spirito, sono pneumatofori e portatori dello Spirito.

Questo è un riscontro. Quando oggi si incontrano delle persone che hanno fatto un'esperienza forte dello Spirito, questo avviene, non esclusivamente ma molto spesso, nel cosiddetto battesimo dello Spirito. È una grazia che il Signore ha dato al nostro secolo che non bisognerebbe lasciar cadere. Per me è stata quella che mi ha cambiato la vita. E per un milione di altri è stato il momento in cui hanno vissuto la famosa novella Pentecoste richiesta da Giovanni XXIII. Bene quando si parla con queste persone che hanno fatto un'esperienza forte della Pentecoste, la cosa che a distanza di tempo emerge, galleggia su tutte, è questa: «Ho fatto, per la prima volta nella mia vita, l'esperienza di cosa significa essere amati da Dio, essere oggetti dell'amore più profondo, più perfetto, infinito che è l'amore di Dio». Una donna, per esempio, diceva: «Io ero stata accompagnata tutta la vita da un sottile sentimento di non essere amata da nessuno e di non poter essere mai amata da nessuno. Quel giorno, in quel momento, questo sentimento scomparve e non è più tornato nella mia vita». E quelli che fecero per primi questa esperienza del Battesimo nello Spirito fu nel '67 in America, un gruppo di studenti, di cui uno ho la gioia di conoscere, di frequentare ancora oggi. Bene, avvenne in quel momento che un gruppo di studenti che stava facendo un ritiro, nella cappella, furono come stesi a terra da una esperienza simile a quella del Sinai. A un certo punto, dicono, avemmo il sentimento di essere talmente invasi dall'amore di Dio, talmente amati da Dio che tememmo di non farcela, tememmo di non resistere, di non tenere questa marea che sentivamo addosso e che era l'amore di Dio.

Ora, noi non pretendiamo che questo debba succedere sempre. Sulle co-

se Dio ha una sua originalità. Dio per ognuno ha i ritmi, i tempi, però l'importante è che noi sappiamo che queste cose sono possibili. Questo sarebbe l'ideale per cui Cristo è morto e ha dato lo Spirito. Poi lasciamo al Signore di farlo per noi e di aiutarci poi a farlo fare ad altri.

3.2. Secondo quadro

Chiudiamo questo primo quadro e passiamo al secondo: *«Si trovavano, allora in Gerusalemme Giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo. Venuto quel fragore la folla si radunò e rimase sbigottita perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua. Erano stupefatti e fuori di sé per lo stupore dicevano: "Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto, dell'Asia, della Frigia, della Panfilia, dell'Egitto, delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e Proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio". Tutti erano stupiti e perplessi chiedendosi l'un l'altro: "Ma che significa tutto questo?". Altri però li deridevano e dicevano: "Ma, si saranno ubriacati di mosto"».*

Bene: questo delle lingue è un segno che è avvenuto qualcosa. Ma non un segno anche qui neutrale. È un segno significativo ed è stato capito fin dall'inizio, tanto che in questo quadro Luca ha voluto creare un contrasto. Qui avviene qualcosa che rovescia quello che avvenne a Babele. E la Chiesa è l'anti-Babele. A Babele tutti parlavano la stessa lingua ma, a un certo punto, nessuno capiva più l'altro. Qui al contrario tutti parlano lingue diverse e si nominano tutte le lingue, eppure, a un certo punto, tutti si capiscono meravigliosamente. Dov'è la spiegazione? Bisogna leggere il racconto della Genesi 11. Allora questi uomini di Babele si accingono a costruire la torre dicendo: *«Venite, facciamo una città e costruiamo una torre la cui sommità tocchi il cielo. Facciamoci un nome per non disperderci sulla faccia della Terra».* Molti grandi commentatori, fra cui, per esempio, anche Lutero, hanno capito il senso di questa frase. Questi uomini vogliono fare la torre per farsi un nome, ma attenti, perché i costruttori di Babele non erano quei Titani che i Padri anche della Chiesa dicevano, sbagliandosi, che volevano costruire una torre che sfidasse Dio. Ma no, questi erano pii e religiosi, come noi. Volevano costruire un tempio, nient'altro, un tempio alla divinità, uno di quei templi di cui rimangono ancora delle rovine in Mesopotamia e si chiamano le Zigurat, edifici a terrazze sovrapposte. Chiaro, gli uomini antichi quando volevano fare un edificio grandioso non lo facevano solo per la divinità. Dunque questi volevano fare una cosa buona, volevano costruire una chiesa, una parrocchia. Solo più grande di tutte in modo da poter dialogare con Dio da una posizione di forza e quindi strappargli vittorie sui popoli vicini. Dov'è il pec-

cato, allora? Volevano costruire un tempio a Dio, ma non per Dio, bensì per farsi un nome. Adesso dov'è la differenza? Negli Atti è scritta: gli Apostoli, perché tutti li capiscono? Perché essi proclamano le grandi opere di Dio. Non parlano più di se stessi, è avvenuta, forse, la conversione più semplice, più radicale del mondo, attraverso cui siamo chiamati a passare tutti noi. Cioè sono passati dall'io a Dio. Mentre in questo stesso cenacolo fino a poche settimane prima quando si trovavano gli Apostoli discutevano di cose secondarie: chi era il più grande tra di loro. Qui Dio proprio era il perno; adesso si sono dimenticati dell'io, proclamano le grandi opere di Dio. Sono diventati entusiasti della gloria di Dio. Mi pare che questa espressione si trova proprio in Isaia: Dio parla delle persone che sono entusiaste della sua gloria, e questi sono adesso entusiasti della gloria di Dio.

E il miracolo delle lingue si spiega così: è questa sintonia, è questa sinfonia, la chiama Ireneo, questa nuova sinfonia che è dovuta proprio al fatto che ormai tra le lingue degli uomini scorre l'amore di Dio, la gloria di Dio. E qui la Pentecoste diventa uno specchio davanti a noi. Per andare avanti, per entrare veramente nel clima dello Spirito, per essere noi stessi accompagnatori dei giovani o degli adulti nel mondo dello Spirito dobbiamo passare attraverso questa conversione. Almeno, decidere: «Sì, voglio passare, Signore, poi mi aiuterai Tu». Come? Sappiamo che la conversione non avviene in un momento; ma radicalmente. La cosa che si può fare subito è decidere di non vivere più per la propria gloria, ma per la gloria di Dio. «In un vivere non più per se stessi – dice Paolo – ma per il Signore».

Agostino, che ha riflettuto molto su questo, ha scritto un'opera famosissima: *La città di Dio*, in cui esprime questo concetto: che Babele e la Chiesa sono ancora due cantieri aperti nel mondo. A Babele si costruisce la città di Satana, che si chiama appunto Babilonia; a Pentecoste si costruisce Gerusalemme, la Chiesa che è la città di Dio. La città di Dio indica la Chiesa come la nuova costruzione di Dio nel mondo. Allora queste due città, questi due cantieri, sono ancora aperti. Si può lavorare in uno o in un altro. Di più ogni nostra cosa, un consiglio pastorale, un'iniziativa di evangelizzazione, anche questo mio stesso discorso che sto facendo può essere o Babele o Pentecoste. È Babele se uno cerca in esso la propria fama, il farsi un nome; è Pentecoste se cerca di fare un nome a Dio. E quindi tutti quanti hanno lo specchio davanti bello e pronto. La Pentecoste è un racconto formidabile, è un abisso. Questi quadri sono abissi nei quali più ci guardiamo, più troviamo dei fondi che non finiscono più.

3.3. *Terzo quadro*

Andiamo avanti: «Allora Pietro, levatosi in piedi, con gli altri undici parlò a voce alta così: *“Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalem-*

me, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole. Questi uomini non sono ubriachi, come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: 'Negli ultimi giorni – dice il Signore – io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona. I vostri figli e le vostre figlie profeteranno. I vostri giovani avranno visioni. I vostri anziani faranno dei sogni. Anche sui miei servi e sulle mie serve, in quei giorni, effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno'». Bene: l'occasione di questo discorso è di chiarire l'equivoco che c'è in alcuni: che gli apostoli siano ubriachi. Ma per Luca la cosa importante è che Pietro dichiara solennemente che adesso è iniziata la realizzazione della profezia di Gioele sulla effusione dello Spirito negli ultimi tempi. Gli ultimi tempi sono questi tempi, vuole dire Luca e ci dice: *«Ecco, adesso non dobbiamo parlare più al futuro "in quei tempi, in quei giorni", ma al presente, quei tempi sono questi nostri tempi».*

Il baricentro si sposta ormai dal futuro al presente, o se volete dal passato al presente. Ma l'importante di questa sezione del racconto di Pentecoste è che qui si parla di una azione speciale dello Spirito: l'azione carismatica. Se prima abbiamo visto l'azione santificante dello Spirito, cioè che lo Spirito trasforma quando viene nell'uomo, gli dà il cuore nuovo, lo fa passare dall'io a Dio e realizza in lui il cambiamento profondo, l'azione santificatrice dello Spirito, ora si parla di un altro tipo di azione: l'azione carismatica. Questa azione è diversa e il carisma è una grazia data alla persona non primariamente perché essa cambi, diventi più santa, ma perché attraverso questa persona rimbalzi sulla comunità, perché questa persona sia in grado di svolgere alcuni compiti a favore del popolo e della comunità. Quindi, potrebbe non risultare lei più santa. L'azione carismatica – diceva san Basilio – è l'azione che serve ad organizzare la Chiesa, è l'azione organizzativa della Chiesa, perché attraverso questa azione variegata lo Spirito Santo abilita a svolgere i vari ministeri nella Chiesa. L'azione che abbiamo visto prima è unitaria, uguale per tutti: il cuore nuovo è lo stesso che lo Spirito dà al Papa, ai Vescovi o che dà all'ultimo dei fedeli; invece qui entriamo nella sfera della diversità. Della varietà del carisma. E qui vengono elencati alcuni carismi: sogni, profezie, visioni, ecc. Ci sarebbe da rimanere su questo testo tanto, perché questo testo non è come un testo della Divina Commedia o dell'Iliade. Nell'Antico Testamento, almeno nel regime della Legge, lo Spirito era legato più che altro all'età degli anziani: erano gli anziani che ricevevano lo Spirito. Se ricordate, la grande effusione dello Spirito, al tempo di Mosè, avviene su settanta anziani. È un'eccezione che ci siano due giovani. Infatti Giosuè si scandalizza. Nel Nuovo Testamento, invece, è rotta questa barriera: lo Spirito viene effuso sui giovani, sugli anziani, sui figli e sulle figlie. La barriera dell'età e quella dei sessi è rotta: tutto un popolo diventa ora carismatico.

Potremmo, anche con una certa libertà, soffermarci un momento su questa caratterizzazione, dove vengono attribuiti agli anziani i sogni e ai giovani le visioni. Ora, umanamente parlando, bisognerebbe dire il contrario: che

sono i giovani che sognano. Quando sognano i giovani non è niente di straordinario, perché li agisce la natura. Il giovane si proietta nel futuro, sogna, non solo nel senso biblico, ma anche nel senso moderno, cioè il giovane inventa un futuro, si proietta in un futuro. Essi sono capaci di concepire dei progetti. Ecco, questi sono i giovani perché hanno la vita davanti. Quando lo fanno gli anziani, quando sognano gli anziani, allora è un carisma, non è la natura. Quando un anziano, che si chiamava Giovanni XXIII, fa il sogno di un Concilio, questo è un carisma. Quando un uomo come Luther King ha il famoso sogno di una umanità senza razze, lì c'è un carisma. Ma siccome questo è un convegno per i giovani, di accompagnamento per i giovani, allora, è bene che spendiamo una parola su questi giovani che avranno visioni.

Non si parla di visioni della Madonna; certo non sono escluse, ma non si parla di questo. Io, direi, che se c'è oggi un compito per voi che siete educatori, è proprio quello di aiutare i giovani ad avere visioni. Ad avere, cioè, una visione per il futuro, un ideale, in altre parole. Perché viviamo in un momento in cui il pericolo dei giovani è di non avere visioni. Non avere visioni per il futuro, avere un futuro molto chiuso, limitato l'ambito; quasi solo, per qualcuno, l'ambito della discoteca. Tutto il loro mondo è chiuso lì dentro. Nel '68, che io ho vissuto accanto ai giovani dell'Università Cattolica, questi giovani erano un po' iconoclasti, però avevano delle visioni. Oggi bisognerebbe aiutare i giovani di oggi ad avere anche loro una visione, non vivere alla giornata, senza ideali. Questo è un carisma loro, ma il carisma vostro di accompagnatori dei giovani è quello di aiutarli in questo, di educarli. Educare, che è il carisma specifico dei miei fratelli salesiani, non è solo una scienza, non è solo un ministero. È un carisma. Il carisma non si contrappone al talento, cioè alla disposizione naturale che uno ha rafforzata dalla formazione, dalla scienza, dallo studio della pedagogia. Il carisma è distinto dal talento, ma in genere – dice san Massimo Confessore – riposa sul talento. Riposa cioè su una base naturale. Lo Spirito Santo, che ha creato la natura, sa meglio di noi qual è il terreno più pronto a ricevere un certo carisma. Ma guai a concepire l'educazione come una scienza, soltanto, in un ambito cristiano. La scienza è un carisma. Allora educare, come voi salesiani dite bene, significa tirare fuori, far scaturire dalla potenzialità dell'educando qualcosa che è effetto e dinamismo dello Spirito presente in lui. Mi è piaciuto molto questo! Allora c'è una maieutica spirituale; Socrate ha inventato l'arte di tirar fuori dalla persona la verità che è nascosta in lui. Ma noi dobbiamo ampliare la maieutica; per noi cristiani deve significare tirar fuori dal giovane qualcosa che lo Spirito ha messo dentro di lui. C'è uno Spirito dentro di lui. Bisogna far leva sullo Spirito presente nel giovane, nell'educazione. E credere, qui si ottiene la fede, che un giovane ha lo Spirito, ha *«l'unzione interiore – di cui parla Giovanni – che gli insegna ogni cosa»* (1Gv 2,27). Dunque non dobbiamo noi dall'esterno mettere dentro, affastellare, premere dentro al giovane nozioni o cose, e non dobbiamo neppure tirar fuori da lui solo alcune

cose, a cui arriva con la sua intelligenza. Dobbiamo tirar fuori in lui le potenzialità dello Spirito: è un compito enorme per gli educatori. Ciò suppone la fede. E tante volte rimaniamo sbalorditi, perché è vero che nei bambini spesso c'è una presenza dello Spirito Santo non impedita da malizia, da complicazioni cerebrali, per cui si rimane sbalorditi alle volte nel vedere come parlano. Essi sono voce diretta dello Spirito Santo, non mescolata.

Io ho citato nell'ultima predica che ho fatto alla Casa Pontificia, di fronte al Santo Padre che ha la pazienza di ascoltarmi, ho citato un episodio. Quando cominciai questa nuova vita di predicatore e feci un ritiro di sei mesi in un conventino dei Cappuccini della Svizzera, nel Canton Ticino, lì c'era una bambina di cinque anni che veniva a pregare con i frati. La mamma aiutava in cucina e lei veniva e si metteva in coro a pregare, sentiva quello che si diceva e certe volte ci lasciava sbalorditi con le parole che uscivano dalla sua bocca nei momenti più impensati. Per esempio, l'ho riportato anche nel libro *"Il canto dello Spirito"* questo episodio, un giorno le chiesi: «Carolina, che cosa significa per te obbedire?». Mi aspettavo che mi dicesse obbedire alla mamma, obbedire al papà. Mi lasciò di stucco perché lei disse: «Obbedire è questo: lo Spirito Santo dice a Gesù: "Facciamo questo!" e Gesù risponde: "Va bene". Lo Spirito Santo dice a Raniero: "Facciamo questo!". Risponde Raniero: "Va bene"». Chi glielo aveva detto non ho mai saputo. È la stessa che ho citato nel libro sulla Madonna, perché un giorno venne vicino, si metteva vicino e congiungeva le mani, mi guardava e mi diceva: «Su', fammi plegale». Non diceva ancora la erre. Lei era convinta che si potesse far pregare una persona, come se a uno si dà da mangiare. Io questo fatto l'ho preso sempre come spunto: noi possiamo congiungere le manine, andare vicino alla Madonna e dirle: «Madonnina, fammi pregare che non ce la faccio da solo». Dunque i bambini hanno dentro delle potenzialità; bisognerebbe raccogliere come perle le parole dei bambini. Io credo che il carisma dell'accompagnatore trovi nello Spirito Santo un alleato formidabile, perché Lui è il primo accompagnatore.

Nell'Esodo c'è un testo biblico dove si dice che lo Spirito accompagnava il popolo di Israele, lo guidava al riposo. E la nube famosa che accompagnava il popolo nel cammino nella tradizione cristiana è stata sempre interpretata come simbolo dello Spirito Santo. Ecco: la nube ha accompagnato Cristo. E lo Spirito Santo è la guida. Gesù si definisce, lui stesso, nel vangelo la Via (cfr. Gv 14,6). I Padri hanno giocato su questo termine e hanno detto: «Se Cristo è l'odos, la Via, lo Spirito Santo è l'odegos, la guida nella via. Colui che guida lungo il cammino».

3.4. Quarto quadro

Ecco un altro quadro. Dice Pietro negli Atti: «Uomini di Israele, ascoltate: Gesù di Nazareth, uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di mira-

coli, prodigi e segni che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete; dopo che, secondo il prestabilito disegno della conoscenza di Dio fu consegnato a voi, voi lo avete inchiodato sulla Croce per mano di empi e l'avete ucciso». Che tuono! Noi non riusciamo a percepire la novità, la forza di queste parole. Siamo abituati a sentirle troppo spesso. Questa è la prima volta che il kerygma esce dalla bocca di un apostolo. Questo è il primo Credo. È come quando una sorgente per la prima volta rompe la crosta e sprigiona. È il primo kerygma, il primo discorso kerygmatico della Chiesa. E ci sono molte possibilità che rifletta abbastanza da vicino il tenore originario del discorso di Pietro, perché Luca quando scrisse gli Atti non avrebbe mai parlato questo linguaggio, non avrebbe mai detto come dice qui alla fine che «*sappia con certezza che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso*», perché per Luca era già Signore e Cristo fin dalla nascita. Questo è un linguaggio arcaico. Ora cerchiamo di ricostruire il momento. Pietro ha spiegato, ha dissipato l'equivoco se sono ubriachi o meno, ma con una certa fretta perché gli premeva di arrivare al dunque. È come se la forza, la fiamma ricevuta a Pentecoste, quando tutti furono pieni dello Spirito Santo, urgesse per esprimersi in un modo, nell'annunciare Gesù Cristo. Allora Pietro chiede l'attenzione e poi pronuncia questo nome e lo pronuncia nella potenza dello Spirito. Paolo menziona spesso questa categoria per noi difficile da ricostruire: *la potenza dello Spirito* (Rm 15,19). Qui c'è tutta la potenza dello Spirito. E, sono sicuro, che quando Pietro pronunciò il nome di Gesù, gettò questo nome come una fiaccola ardente in mezzo alla folla. Il nome di Gesù di Nazareth produsse un brivido, una scossa, perché per la gente il Nazareno era finito. Qualcuno ricordava vagamente che alcune settimane prima era stato messo a morte a Gerusalemme un certo Gesù di Nazareth. Adesso Pietro questo nome lo fa rivivere, lo risuscita. Pietro è come se dicesse: «*Ve lo ricordate quell'uomo che passava tra di voi facendo del bene a tutti?*». E quando se lo ricordarono lanciò il tuono: «*Voi l'avete crocifisso!*». E la cosa straordinaria fu che nessuno protestò, anche se molti di questi che erano lì per la festa erano forestieri e proseliti. Potevano dire: «No!, non c'eravamo sul Calvario». Invece stanno zitti e alla fine dicono umilmente: «*Che dobbiamo fare, fratelli?*». Furono trafitti nel cuore perché lo Spirito stava facendo il suo mestiere. Gesù aveva detto: «*Quando viene, lo Spirito convincerà il mondo di peccato*», e lo Spirito Santo, mentre Pietro parlava, stava convincendo gli uomini di peccato. Avevano capito che, se il Servo di Jahvé è morto, è stato schiacciato per i loro delitti e i loro peccati. Ognuno di quelle persone ha detto: «*Sì io ho peccato, io ho crocifisso Gesù di Nazareth*».

Poi c'è il secondo tuono che li risolveva: «*Ma Dio lo ha risuscitato da morto. Voi l'avete crocifisso, Dio l'ha risuscitato*». Poi viene la dimostrazione, l'applicazione del salmo, dove Davide dice: «*Io contemplavo sempre il Signore accanto a me*». E Pietro spiega che quello si riferiva a Cristo, non a Davide che è morto ed è sepolto ed è corrotto; invece Gesù non ha subito la corru-

zione. E questo annuncio primario originario su Gesù, che deve essere il modello di ogni annuncio, di ogni evangelizzazione, termina con questa solennissima affermazione: «*Sappia, dunque, con certezza, tutta la casa d'Israele, – come oggi si direbbe: tutto il mondo – che Dio ha costituito Signore Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso*». Questo è il linguaggio kerygmatico, autoritativo, e così deve essere il nostro linguaggio per la nuova evangelizzazione. Poi ci sarà l'apologetica, ci sarà la teologia, ci saranno tutte le dimostrazioni, ci sarà quello che volete, ma all'origine ci deve essere la proclamazione sull'autorità di Dio. Sappia con certezza – dove sono le prove? Non occorrono. Se hai il cuore pronto a cambiare, se hai il cuore con Dio non ti occorreranno le prove, perché capirai che dentro queste parole c'è la potenza, la verità di Dio. Questo è il parlare kerygmatico. E oggi bisogna che ce lo ricordiamo perché noi abbiamo vergogna di parlare in modo kerygmatico. Se non diamo una dimostrazione o storica o filosofica, ci sembra di non poter dire una parola. Questo è vergognarsi del Vangelo. Questa è la tentazione contro cui Paolo reagisce quando dice: «*Io non mi vergogno del Vangelo*». Platone scrive dialoghi bellissimi con un greco perfetto, con dimostrazioni poetiche. Allora arrivare col vangelo che dice: «*È così e Dio ha fatto questo*», è da vergognarsi? Ma Paolo dice: «*Io non mi vergogno del Vangelo*»; e bisognerebbe che questa parola la dicessimo anche noi: non vergognarci del kerygma del Vangelo.

Così abbiamo questa presentazione, questo kerygma su Gesù che ha un significato più ampio. La Pentecoste non annulla la cristologia; la pneumatologia non è nemica della cristologia. La Pentecoste non annulla la Pasqua, la fa vivere. Allora una insistenza sullo Spirito Santo, come quella che probabilmente si avrà in questo anno dedicato a lui, non significa cancellare tutto quello che abbiamo detto di Gesù nell'anno precedente. Nei nostri discorsi umani sì, quando ci interessiamo di una cosa, non potendo tener presente tutti e due, noi cancelliamo la precedente, come su una lavagna. Ma no, lo Spirito Santo viene e pronuncia proprio Gesù, fa vivere Gesù. Allora il frutto della Pentecoste è anche per noi un nuovo rapporto con Gesù. È Gesù reso vivo dallo Spirito. Questo è il Gesù che ci serve. Il Gesù vivo nello Spirito. È di questo Gesù che ci dobbiamo innamorare se vogliamo evangelizzare, se vogliamo anche accompagnare i giovani, che è una forma di evangelizzazione naturalmente. Bisogna che ci innamoriamo di Gesù, perché senza Gesù chi educiamo, a chi portiamo il vangelo? A chi portiamo un ideale umano, ad essere buoni cittadini? Ma questo è un traguardo intermedio. Se manca Gesù è come un cono che manca del vertice, come un quadro incompiuto, una sinfonia senza finale. Insomma manca il punto focale: innamorarci di Gesù. Kierkegaard oltre ad essere un grandissimo filosofo era anche un innamorato di Gesù. Ad un certo punto ha queste parole bellissime e dice: «*Quel Dio che all'inizio creò l'umanità maschio e femmina, diversi, ugualmente creature razionali, degne ma diversi, lo stesso Dio ha*

creato anche due categorie di persone: l'eroe e il poeta». Ora nel suo discorso l'eroe è Abramo, il poeta è lui Kierkegaard. Ma questo esempio va applicato, va esteso. L'eroe è Gesù e i poeti siamo noi, perché in questo caso essere dei poeti non significa scrivere dei versi, significa avere l'animo del poeta. Allora Kierkegaard caratterizza così queste due figure: «L'eroe è colui che compie azioni eroiche, sfida la morte, ritorna dalla morte». Concetto tradizionale dell'eroe, colui che affronta la morte per qualche fine e ritorna dalla morte. Allora Gesù è l'eroe. Il poeta non fa grandi cose, non è capace di compiere azioni eroiche, ma è felice lo stesso perché il suo genio consiste nell'ammirare l'eroe. È un genio dell'ammirazione. Allora lui è felice perché l'eroe è la sua essenza migliore e andrà di porta in porta a scuotere la gente e a dire che devono ammirare l'eroe, come fa lui, come ama lui.

Capite che questo applicato a noi, all'evangelizzazione, diventa formidabile. Noi dobbiamo concepire il nostro rapporto con Gesù come l'eroe, nel senso assoluto, perché Gesù ha sfidato la morte, l'ha sfidata e vinta per tutti noi. Noi dobbiamo essere i suoi poeti; ma non si può diventare poeti senza lo Spirito Santo. Perché è lo Spirito Santo che accende nel cuore questa poesia speciale che è entusiasmo per Gesù. Entusiasmo per Cristo. Il mondo ha bisogno di persone che gli facciano vedere il Cristo, non attraverso un sacco di parole come faccio io in televisione, ma attraverso questo senso che Gesù è tutto per loro. Il mondo ha bisogno di vedere Gesù. Praticamente gli uomini di oggi non fanno che continuare quello che dissero alcuni greci un giorno che andarono dagli apostoli: «Vogliamo vedere Gesù». E Filippo e Andrea andarono a riferirlo a Cristo. Ma noi per far vedere Gesù dobbiamo averlo negli occhi, dobbiamo vivere attraverso la vita che Gesù è veramente per noi. Non un accessorio, un insieme di teorie. È tutto e noi possiamo dire o almeno desidereremmo poter dire come Paolo: «Per me vivere è Cristo», che è la definizione più straordinaria che sia stata data di Cristo. Di Cristo sono state date tante definizioni; anche oggi si fanno interviste: «Che cosa è per te Cristo?» Si chiede agli attori, ai cineasti, ecc. Essi hanno delle risposte, belle alcune ma molto superficiali. Paolo ci ha detto: «Per me Cristo è la vita». È il vivere, cioè la vita non è più concepibile senza Cristo.

3.5. *Ultimo quadro*

Io credo che abbiamo parlato abbastanza. Ci sarebbe un ultimo quadro. Ve lo affido, perché quando la gente sentì questo annuncio nella potenza dello Spirito fu trafitta nel cuore e dissero a Pietro e agli altri: «*Che dobbiamo fare, fratelli?*». E Pietro rispose: «*Pentitevi!*». Fate questo cambiamento profondo! “Pentitevi” è una parola pregnante, è “metànoia”, parola che significa capovolgimento, ma un cambiamento profondo di mentalità, di giudizio, di pensiero.

Vi dico solo una cosa. Il segreto di questa metànoia è questo: la conversione non consiste nello smettere di pensare in un certo modo, abbandonare la nostra vecchia mentalità e formarci una mentalità magari con uno studio, dopo un convegno; una mentalità un pochino più illuminata, più evangelica. Non è questo! Non è sostituire al nostro giudizio, al nostro vecchio modo di pensare un altro modo di pensare nuovo, magari un po' più evangelico. No! Il miracolo è quando io abbandono il mio modo vecchio di pensare e accetto quello di Dio. Qui sta il salto infinito. Quando io accetto il giudizio di Dio e smetto di avere un mio giudizio, di pretendere di avere una mia visione delle cose e accetto quella di Dio. Ecco perché il *Miserere* è il canto del pentimento, perché a un certo punto nel cuore di questo salmo ispirato parola per parola dallo Spirito, grondante di Spirito Santo, ad un certo punto c'è la dichiarazione solenne: «*Tu sei retto nel tuo giudizio, tu sei giusto quanto giudichi*». L'uomo ha dato ragione a Dio. L'uomo si getta nell'abisso del giudizio di Dio e comincia a vedere le cose, la sua vita, il mondo dall'interno, dalla visuale di Dio, con gli occhi di Dio. Ecco la "metànoia" e la vera conversione.

4. Conclusione

Francesco d'Assisi e con lui tutti i santi erano entrati dentro questo mistero: vedevano le cose dal cuore di Dio. Per questo San Francesco piangeva da mattina a sera, perché ormai non vedeva più il peccato alla luce di categorie umane, ma lo vedeva come lo vede Dio, come lo sente Dio nel suo cuore. E piangeva. Allora il mio augurio è che lo Spirito Santo faccia anche su tutti noi il suo mestiere, che è quello di convincerci nell'intimo di peccato, perché questa convinzione porta a quello che viene dopo negli Atti degli Apostoli, che vi invito a leggere da voi, e cioè all'umanità nuova, alla creazione nuova, alla comunità nuova, dove si è liberi, gioiosi, felici, semplici.

Appendici

- 1. *RABDOMANTI* DELLO SPIRITO**
- 2. BIBLIOGRAFIA GENERALE**

RABDOMANTI DELLO SPIRITO, ACCOMPAGNANDO I GIOVANI

La musica dei giovani come simbolo, rito e mito

Fabio PASQUALETTI - Antonio PRESERN

1. Motivazioni: il tema e la prospettiva

1.1. Far emergere l'incontro: la musica è un medium

Erano le tre del pomeriggio, un'ora non facile per condurre una sessione di un convegno. Mentre gli ultimi partecipanti si accomodavano sulle sedie, dal palco partiva l'invito a partecipare ad un *ban*. Ai primi attimi di disagio dove ognuno guardava come gli altri si comportavano, seguì un'unanime partecipazione cantando insieme la stessa canzone, mimando insieme gli stessi gesti, ballando insieme allo stesso ritmo. Man mano che il *ban* procedeva i partecipanti si sentivano più sciolti, l'assemblea si era sintonizzata e anche quei pochi che non partecipavano, guardavano compiaciuti quello che stava succedendo. Il tutto finì con un applauso spontaneo che era come un dirsi: «Siamo stati bravi»; «È stato un bel gioco!».

Cosa era successo?

Con questa domanda iniziava il nostro intervento. Le risposte dell'assemblea riportavano termini come: coinvolgimento, partecipazione, celebrazione, sentirsi in sincronia, sinergismo, rottura degli schemi, energia, simpatia, ecc.

Sì, qualcosa era successo; qualcosa che aveva trasformato un raduno di individui più o meno solitari in un corpo danzante!

È possibile che un *ban apparentemente* superficiale (quasi un po' stupido per un'assemblea di adulti), un gesto corporale *apparentemente* senza senso, e una danza ritmica *apparentemente* molto banale... siano stati capaci di far emergere la sintonia dei cuori, la gioia dello stare insieme, la reciproca simpatia e disponibilità di spirito?

1.2. *Percepire l'apparentemente assente: il raddomante come modello*

Ho conosciuto un raddomante in Argentina. Un giorno camminò per mezz'ora su una terra rocciosa, arida e *apparentemente* senz'acqua, con un legno a forma di "Y" tra le mani. Era intensamente concentrato sull'energia che percepiva dalla terra. Ad un certo punto si fermò, come se una forza invisibile lo avesse inchiodato, richiamato forse da qualcosa che emanava dal sottosuolo. Subito dopo, indicò dove e quanto perforare e, proprio lì, dove in superficie sembrava esserci soltanto aridità e desolazione, iniziò a sgorgare acqua fresca, pura, vivace, abbondante e vivificante. Quando ebbe finito il suo lavoro si sentiva stanchissimo!

Raddomanti dei linguaggi giovanili

Il raddomante parte dalla convinzione che ciò che cerca c'è, che lo può percepire, ma che non è sempre evidente e sicuro, e tuttavia, se la ricerca è condotta in modo adeguato, investendo tempo e energia, si arriva alla sorgente. Il raddomante sa vedere, udire, sentire oltre l'apparente. Cerca l'acqua nel deserto, nonostante il deserto e i suoi miraggi.

È possibile che nei linguaggi giovanili, nonostante la loro ambiguità, contraddittorietà e complessità (come nel caso della loro musica), ci sia, in qualche modo e in qualche profondità occulta della loro personalità, il soffio dello Spirito? Se c'è, è possibile percepirlo? Quali atteggiamenti potrebbero aiutare l'educatore nel diventare un raddomante dello Spirito che si vuole inoltrare nell'apparente arida terra dei linguaggi giovanili contemporanei?

1.3. *Il tema e la prospettiva*

Dalla prospettiva delle scienze della comunicazione, in questo intervento ci avviciniamo ai linguaggi giovanili, in particolare quello della *musica*, per tentare di percepire il *soffio dello Spirito* e suggerire qualche *criterio metodologico di accompagnamento* dei giovani nella loro crescita personale.

2. La canzone, il concerto, la "star": simbolo, rito, mito

2.1. *La canzone come simbolo: luogo d'identità*

Dicembre 1993: i giovani di una scuola professionale, non proprio addetti alla sacrestia e alla messa domenicale, si radunano per il "Buon giorno". Il Natale è alle porte e il lieto annunzio della rinnovata nascita di Gesù deve essere annunciato. Il campanello suona, ma la sua voce si perde nell'aria; tutti continuano a chiacchierare. Il prete è davanti al microfono, chitarra in

mano: dopo qualche attimo di esitazione, colpisce le corde della chitarra e dalla sua bocca prende forma un canto: «*Sentivo solitudini, / l'ulivo del Getsemani ... Oggi un Dio non ho / ... E la tua legge qui non rispetterò / Resta dove sei / Negli abissi miei non ti cercherò*». Si trattava di «*Oggi un Dio non ho*» di Raf. Man mano che le note e le parole si diffondono, le orecchie si tendono, le chiacchiere affogano nel silenzio, i vari viaggi del pensiero si interrompono e l'attenzione, come un obiettivo, mette a fuoco ciò che accade. La musica e le parole sono amiche, parlano ai loro cuori, raccontano la loro vita, la loro esperienza (...*Sono morto anch'io / se oggi un Dio non ho. / E nell'Amore, sì / io rinascerò. / Chissà dove sei / Negli abissi miei ti ritroverò... / Ma oggi un Dio non ho!*). Il canto finisce e il prete inizia a parlare, ma le sue parole non sono né strane né straniere... sta parlando di loro, sta raccontando la loro storia. È proprio a partire da questo racconto sonoro della crisi di fede di Raf (ma che è anche la loro crisi di fede) che ora lui può annunciare "l'altra Storia", quella di un Dio che si è fatto uno di noi, che ha condiviso le nostre sofferenze e le nostre speranze, e che rispetta oggi anche il loro Natale senza "Dio". Un Dio amante della loro libertà che sa rispettare le loro crisi, le loro incertezze, e che ama profondamente la sincerità dei loro cuori e la loro speranza di "ritrovare nell'Amore".

Un episodio che non spiega certo la complessità dell'evento/rapporto musica/giovani, ma che illumina la capacità della musica d'essere orizzonte simbolico. Per quei giovani «*Oggi un Dio non ho*» non era semplicemente una canzone, più o meno piacevole, con un testo più o meno interessante. Era piuttosto il "ri-specchiarsi", il "ri-raccontarsi", il "ri-viversi". Il suono elettrico della chitarra, la melodia, le parole, il ritmo, l'autoconfessione di Raf erano diventati un *medium di identificazione*: «a me succede lo stesso», «questo Raf/prete mi capisce», «lui sente come me», «così sono io». E non era tanto importante se si capivano tutte le parole: l'importante era condividere un'esperienza di solidarietà simbolica, mettere in scena uno stesso sentimento, simultaneamente mio-tuo-nostro.

Spesso i giovani vengono classificati come mercato musicale. Certamente sono un mercato molto promettente, ma il mercato non è solamente scambio di merce: è anche un'arena di ricostruzione di significati. La musica viene ri-vissuta, ri-interpretata e ri-appropriata a seconda dei contesti sociali e personali. Gli stessi giovani di un gruppo che ascoltano la stessa musica vivono aspetti di essa differenziati e pluralisti. Per i giovani la musica è simbolo *d'identità* (tra di loro) e *distinzione* (con quelli che non sono "come loro"). Non si tratta di identità cronologica, ma di appartenenza simbolica, socialmente e culturalmente costruita: «questo linguaggio è nostro», «così ci esprimiamo noi», «così ci capiamo noi», «noi siamo così», «tu (non) ci capisci perché (non) sei dei nostri».

La musica, la canzone è un linguaggio, una metafora, una parabola, una mediazione per e nella quale il giovane si conosce, si accetta, si ama: esplora

chi è, intuisce cosa crede, si dice cosa vuole (mediazione d'identità). Allo stesso tempo, in questa mediazione, riconosce quelli che sono come lui, che hanno gli stessi sentimenti, che vogliono lo stesso (mediazione di solidarietà).

Un ascolto per i raddomanti

Dalla regia parte una canzone: è di Jovanotti. Il suono riempie la sala e avvolge i corpi dei presenti, il ritmo penetra nelle articolazioni e, come una scarica di adrenalina, si diffonde per tutto il corpo. Poi... la sua inconfondibile voce: *Il fiore del 2000 nascerà...* Alcuni volti ammiccano, alcune teste iniziano ad andare a tempo, altre abbassano lo sguardo... ma tutti reagiscono in un modo o nell'altro... *La guerra del 2000 non tarderà a farsi dichiarare / È tutto già presente già qua il suo potenziale / Nell'odio tra chi ha troppo e chi ha niente / Negli interessi di certa gente / Nella follia nazionalista di qualche presidente / È nato già il ragazzo che si arruolerà per farsi ammazzare / E a me non resta che stare qua cercando di amare / Pregando sole e nuvole di darsi da fare / Perché c'è il mio fratello che io lo voglio abbracciare / Il fiore del 2000 è già qua / Danza ! Non ti fermare / Fino a che sorge il sole.*

La riflessione riparte provocata da una raffica di domande.

In questa canzone, frutto dell'industria culturale e del mercato generatore di consumo, che i giovani cantano sinfonicamente con fervore paragonabile o maggiore a quello che noi mettiamo nel recitare il nostro credo, non si percepisce nessuna "brezza" dello Spirito?

Da questo pulpito secolare, dove il predicatore laico Jovanotti compila e distribuisce le sue omelie in CD che vengono ascoltate fino all'usura, non c'è nessun annuncio profetico, verità dogmatica, o chiamata alla conversione che in un certo senso venga proclamata?

Questi giovani sono così ciechi da non sapere cosa cantano, non capire cosa dicono, non scegliere ciò che pensano?

È così lontana dalle parabole evangeliche questa parabola corale che unisce ai giovani in uno stesso grido, in uno stesso gesto di effervescenza emozionale ed ideologica, in uno stesso sentimento, in una stessa utopia?

Questo canto è puro intrattenimento? E l'intrattenimento è solo "intrattenimento"?

Nel gioco, nella festa, nel perdere tempo insieme cantando, ecc., non si mettono forse in gioco i valori, le cosmovisioni, le scelte di vita?

È vero che non tutta la musica giovanile celebra i valori così apertamente come la canzone appena ascoltata; ci sono infatti aspetti che ruotano attorno e dentro il mondo musicale che non sono innocenti come: droga, sesso, violenza, nichilismo, edonismo, ecc. Ma proprio perché esprime simbolicamente i *giovani come sono* è assolutamente prevedibile che la musica sarà un luogo privilegiato in cui apparirà la loro vita in tutta la sua ambiguità fatta di ricchezze e povertà, luci ed ombre, grazia e peccato.

Ci sarà bisogno del discernimento. Il rabdomante non ha paura dell'aridità della superficie; non vuole essere sordo ai linguaggi o analfabeta dei simboli che esprimono la vita dei giovani così come essa è: anche nell'abbondanza del peccato intuisce i semi del Verbo e la presenza virtuale della sovrabbondanza della grazia.

Il rabdomante dello Spirito non si ferma davanti alla fenomenologia superficiale, tenta di intuire a quali realtà rimandi il simbolismo di superficie. Se il nostro *ban* era diventato (nonostante il suo testo un po' stupidino) un medium d'incontro emozionale e spirituale della nostra assemblea, se «*Oggi un Dio non ho*» aveva funzionato da catalizzatore esistenziale della crisi di fede giovanile, nuova Betlemme della nascita del Gesù d'oggi, per quei giovani, «*Il fiore del 2000*» assumeva ora la funzione di provocazione, volta celeste sulla quale cercare e decifrare i punti di riferimento.

Il rabdomante dello Spirito sa che le sorgenti non sono statiche, ma dinamiche. Spesso percorrono sentieri sotterranei dai percorsi illogici e inaspettati. In una società pluralista, frammentata e individualista c'è un bisogno ancora più urgente di avere degli indicatori di percorso. Alla velocità della luce è difficile guardare nello specchietto retrovisore; si ha bisogno di bussole e modelli interpretativi di ciò che accade e cambia velocemente attorno a noi.

La musica giovanile, per il rabdomante dello Spirito, è un luogo d'incontro con i giovani, è un linguaggio di espressione e comprensione, è un simbolo della loro identità e solidarietà, è un punto di orientamento. Il rabdomante dello Spirito deve lasciare la sua terra e inoltrarsi in quella dei giovani per accompagnarli nella loro ricerca dello Spirito. Straniero in terra straniera, impara la lingua per comunicare con gli abitanti di quel luogo, cerca di comprenderne i loro costumi e usanze per condividere le loro speranze, capire i loro problemi. Ma si sente anche cittadino del mondo e sa che le terre straniere cambiano e nuovi linguaggi arrivano e vanno. E lo Spirito continuerà a soffiare anche dal centro della terra.

2.2. *Il concerto come rito: luogo della "communitas"*

Un telone scende sullo sfondo del palco, si abbassano le luci e parte un video. Si tratta di un pezzo del concerto del 1° maggio. Circa quattrocentomila giovani che vivono per un giorno *di, con e per* la musica. Sono giovani che vengono da tutte le parti d'Italia. Si sono preparati, hanno intrapreso un viaggio, hanno affrontato la fatica dell'attesa, si sono ritrovati tutti nello stesso luogo, e ora consumano questa liturgia musicale. A turno i sacerdoti del suono salgono sul pulpito. Non sono ingenui, sanno che ci sono delle aspettative, che quei giovani sono lì, tutti uguali e tutti diversi, tutti con una loro storia, ma che hanno voglia di vivere un'esperienza forte e la vogliono celebrare insieme. Il concerto del 1° maggio è un concerto ecumenico musicale. Diversi generi si susseguono e i vari fedeli musicali presenti aspettano a

turno e con pazienza i loro predicatori favoriti. Nello spezzone proiettato le telecamere cercano di catturare e far rivivere l'esperienza di coloro che stanno vivendo il concerto. I giovani sembrano diventare un corpo unico che danza e si muove al ritmo della musica. È come se fossero immersi in un fluido che li avvolge, nel liquido amniotico del grembo materno. C'è un movimento circolare di energia che va dal palco al pubblico e viceversa e tutti partecipano a modo loro.

Le luci si riaccendono... Sulle note dell'ultima canzone il pubblico viene invitato a ripetere il vocalizzo della canzone. La sala risponde all'unisono. Il conduttore dell'intervento ci riprova, e di nuovo l'assemblea risponde ancora più accorata.

Perché dei giovani si sottomettono ad estenuanti pellegrinaggi per raggiungere i templi del suono? Perché tanti sacrifici per qualche ora di ebbrezza collettiva?

Perché durante il concerto il tempo e lo spazio sembrano diventare magici?

Perché la musica e in particolare il concerto sanno far sprigionare così tanta energia?

Cosa fa scatenare un senso così forte di identificazione e partecipazione, fino a tal punto da far diventare tutti i giovani presenti un solo corpo risonante e danzante?

Queste sono solo alcune delle domande che ci si potrebbe porre di fronte al fenomeno complesso del concerto. Più che una risposta puntuale ad ogni domanda, tenteremo di far emergere alcuni aspetti che insieme possono stimolare alcune ipotesi e parallelismo per coloro che vogliono essere raddomanti dello Spirito nelle difficili terre dei linguaggi giovanili.

2.2.1. *L'attesa e l'incontro*

Il concerto combina vari elementi che lo rendono un evento unico nel suo genere. Il concerto è *attesa* di qualcuno, qualcuno importante, che ha già riempito l'immaginario con la sua musica. I giorni che precedono l'arrivo "dell'atteso", i discorsi del popolo dei fan si infittiscono. Si fanno i preparativi, ci si dà l'appuntamento al tal luogo, alla tal ora; è importante essere là presto, per prendere i posti migliori, per poterlo vedere da vicino; forse, sarà possibile anche toccarlo. Nell'attesa, fuori dal santuario del suono, si fanno nuove amicizie; tutti i presenti in un certo senso sono "fratelli". Quando poi si entra le liti sono solo per essere più vicini al grande altare della musica, il palco. È una questione di fedeltà: più si è vicini più ci si sente fedeli. Fra poco inizierà la cerimonia con i suoi riti introduttivi. Le luci si abbassano... la folla sparisce nel buio, un'ombra si staglia sul palco, le urla crescono e ... d'improvviso: luci, suoni, ma soprattutto lui. Ha inizio così la "creazione" del concerto, inizia il grande incontro.

Il raddomante dello Spirito sa che in ogni giovane ci sono delle attese, delle speranze. Sa anche che è proprio attraverso queste frequenze che lo

Spirito comunica. Se, come dice Schumann, «Illuminare la profondità del cuore umano è compito dell'artista», si potrebbe dire che compito del rabdomante dello Spirito è quello di far vedere il tesoro che è nascosto in lui, e quale alleato migliore potrebbe scegliersi se non l'arte, e in questo caso nella sua espressione musicale? Certamente non tutto è arte e ci sono arti che muoiono in una stagione; ma a volte è necessario usare anche quei piccoli lumicini per far luce in tanta oscurità esistenziale, perché, come dice Kandinsky, «Ogni opera d'arte è figlia del suo tempo, e spesso madre dei nostri sentimenti».

2.2.2. Suonare e far risuonare

Il concerto è *ritualità*, liturgia musicale laica che risponde all'esigenza della celebrazione collettiva. Quella musica consumata in tutti i modi, personali, a piccoli gruppi, camminando, in macchina, ecc. ora diventa celebrazione collettiva dal vivo. È una partecipazione totale e totalizzante; alla fine del concerto sia gli attori sul palco che quelli giù dal palco sono sudati, affaticati, ma felici; entrambi hanno contribuito alla buona riuscita del concerto. Per tutta la durata del concerto si è stabilita un'osmosi che ha avuto come centro polarizzante la musica, ma che non potrebbe esistere senza i due poli, quello degli artisti e quello del loro pubblico.

L'artista musicale sa che si gioca tutto nel contatto diretto con il pubblico. Sapere con quale canzone aprire il concerto, con quali parole rivolgersi al proprio pubblico, non è semplice furberia, è coscienza che la comunicazione è qualcosa che uno si deve guadagnare instaurando rapporti di fiducia e di stima. Si deve vibrare sulle stesse frequenze, se si vuole raggiungere una sintonia. Certamente si svilupperanno molte armoniche che faranno sì che ognuno mantenga la sua particolare originalità, ma è necessario avere un punto d'aggancio.

Il concetto di *risonanza* è forse quello che potrebbe spiegare questo fenomeno. Da un punto di vista fisico, la risonanza è la capacità di due oggetti aventi lo stesso orientamento di vibrare insieme. Quando lo utilizziamo nel campo delle relazioni umane, il concetto di risonanza implica la capacità di creare situazioni di reciproca attenzione. Non esiste comunicazione se non si stabilisce un link tra le due parti. Per quanto effimero questo link possa essere, è irrinunciabile per creare quella condizione nella quale non solo si è coscienti della presenza l'uno dell'altro, ma c'è il desiderio di stabilire un contatto.

Il rabdomante dello Spirito è persona di relazione, è costruttore di relazioni. Sa che nel suo cammino nelle "terre" dei mondi giovanili, contrariamente alla star musicale, lui non è l'atteso. Ma, come per la star musicale, il suo modo di fare, di essere, di porsi in relazione con gli altri sarà determi-

nante nel costruire la relazione. È nella relazione, infatti, che lo Spirito si manifesta. Ma la relazione si costruisce attraverso la ritualità dell'incontro che è arte del saper risuonare insieme, del porsi con attenzione gli uni di fronte agli altri. La prima fase, solitamente, è di assaggio; i giovani vogliono garantirsi della qualità del prodotto, della sua genuinità, che non nasconda secondi fini. Il nostro agire è epifania del nostro essere, e anche quando l'agire tenta di essere maschera, col passare del tempo la stessa performance smaschera l'inganno. E come per le musiche e i musicisti da quattro soldi, si svanisce nel periodo di una stagione.

2.2.3. Idee e sentimenti, l'arte di sentire l'altro

Il concerto è il momento in cui l'artista stabilisce un feeling con il pubblico; si potrebbe dire che la capacità di avere un feeling verso le persone presenti è altrettanto importante della capacità d'avere idee. Il concerto dal vivo è il banco di prova della verità dell'artista. La sua professionalità artistica e le sue capacità comunicative sono messe a nudo dalla relazione che s'instaura durante il concerto. Non è sufficiente avere una buona tecnica musicale; si può essere freddi e congelare l'atmosfera. Il feeling nasce da dentro, dal cuore, dal sentire, dal percepire e deve essere lasciato uscire come l'acqua sgorga dalla sorgente, liberamente e abbondante. L'abbondanza è proporzionale alla profondità dell'animo di chi lo esprime.

È attraverso il feeling che il concerto diventa "communitas", il sentirsi gli uni per gli altri. Tutta la tecnologia e bravura dei musicisti rimarrebbe lettera morta senza feeling e lo stesso pubblico si troverebbe davanti ad un evento meccanico. Il feeling diventa questo reciproco donarsi nel tempo, che sa far apprezzare cose che ad occhi ed orecchi di un estraneo all'evento rimarrebbero incomprensibili. Ecco perché un concerto non potrà mai essere ridotto a CD o videocassetta, senza diventare un surrogato dell'evento.

L'educatore, il raddomante, gioca la sua credibilità proprio nella costruzione del feeling. Si potrebbe parafrasare dicendo che sul palcoscenico della vita il concerto delle relazioni si suona senza prove e si può solo migliorare prestando sempre più attenzione a ciò che non funziona e ciò che funziona, mentre si costruisce nota dopo nota la melodia della relazione. È una miscela di "mente e cuore" che deve essere servita in giuste dosi. La relazione è così dinamica che a volte bisogna cambiare chiave musicale. Il raddomante sa anche che a volte non solo ci sono accidenti in chiave, ma ci sono anche lungo il percorso e bisogna essere pronti a volte ad intuirli, prevenirli per poter essere pronti a suonare la nota giusta al momento giusto. Il raddomante deve continuamente tenere in profonda relazione la sua mente e il suo cuore con la mente e il cuore dei giovani. È un lavoro di armonizzazione, dove nessuno deve essere ridotto a mono-tono, ma si deve stabilire una pluri-tonia o sinfonia di relazioni e personalità.

2.3. La "star" come mito: luogo del senso

Goodbye England's Rose
 May you ever grow in our hearts.
 You were the grace that placed itself
 Where lives were torn apart.
 You called out to our country,
 And you whispered to those in pain.
 Now you belong to heaven,
 And the stars spell out your name.

«Addio Rosa d'Inghilterra, possa tu sempre crescere nei nostri cuori. Tu fosti la grazia che prese posto dove le vite erano distrutte. Tu hai gridato alla nostra terra, e hai sussurrato a coloro che sono in pena. Ora tu appartieni al cielo, e tutte le stelle proclamano il tuo nome».

È il primo verso della canzone *«England's Rose»* scritta da Elton John in occasione dei funerali di LadyD. Lì, nel cuore dell'evento, dallo spazio sacro della cattedrale, una canzone, che era nata per un altro mito (il più grande "sex symbol" dell'era della comunicazione massmediatica, Marilyn Monroe), è ri-creata e dà voce, parola e musica ad un'altra "star", un personaggio "diventato" o "fatto diventare" mito. Tra riti ufficiali e riti spontanei del cuore del popolo, una folla radunata intorno alla cattedrale, in silenzio testimonia una presenza ed esprime la sua solidarietà nel dolore con testimonianze espresse con sincerità e commozione, tra abbracci e pianto. Tutto avviene sullo sfondo di un mare di fiori testimoni silenziosi di bellezza e fragilità.

Un evento! Condiviso in mondovisione da centinaia di milioni di persone, collegate da un fatto tragico e da una persona cara e ammirata, diventata simbolo di bellezza, di libertà, di coraggio, di solidarietà, di contraddizione...

Con più di sessanta milioni di copie vendute in poche settimane, quella canzone non ha costituito semplicemente un successo di mercato: *Candle in the wind* ha incarnato il "mito LadyD" in un'immagine-narrazione poetico-musicale-vocale, nella quale tanti si sono identificati, solidarizzati, sentiti uno stesso sentimento.

Se il simbolo "dice" identità ed esperienza di solidarietà, ed il rito è un simbolo-in-azione che "dice" e "fa quello che dice", il mito è un insieme di concetti-sentimenti nel quale e con il quale una determinata comunità culturale capisce la sua esperienza sociale e racconta il senso di questa esperienza. È, infatti, all'interno di una visione mitica che si costruiscono i vari linguaggi simbolici, che a loro volta diventano celebrazioni rituali. Il mito è un modo di raccontare e interpretare ciò che comprendiamo della realtà in relazione al nostro vissuto. Ognuno di noi è un assetato di senso; non ce la facciamo a

vivere senza senso: Perché esisto? Da dove vengo e verso dove vado? C'è futuro? Quale è il senso di questo mio essere qui, adesso? Come capire l'eros, il thanatos, il sacro? ecc. Queste domande sono specchi e finestre della nostra sete di senso. I miti incarnano, attraverso personaggi, racconti, concetti ed emozioni, alcune risposte a queste domande di senso della nostra vita quotidiana.

I giovani contemporanei sono assetati di miti. Il ritorno *del e al* mito, più o meno rilevato in tutti i campi, non stupisce dopo il fallimento delle promesse dei lumi della ragione, della scienza e della tecnica che hanno prodotto tanta violenza, tanta solitudine e tante nuove schiavitù. I giovani non si rispecchiano nell'"*homo sapiens*", tutto mente, sillogismi e parola discorsiva, che abita la "*societas*" delle regole e delle strutture, dell'efficietismo e dell'oggettività. I giovani sono protesi verso "*l'homo sentiens*", tutto corpo e cuore, percezione sinestesica e narrativa audiovisiva, che è immerso nella "*communitas*" degli scambi simbolici e rituali, del piacere e della gratuità. Per loro, i miti sono luoghi liminali a cui accedono per ristrutturare le fratture di senso prodotte dalla realtà, per ricomporle e riassumere quelle prospettive energetiche che ridanno luce alle ombre del quotidiano.

Una recente ricerca svolta in Italia¹ rivela i miti più amati dagli adolescenti/giovani italiani. Tra i personaggi del mondo della musica, dello spettacolo e dello sport, le figure più significative e coinvolgenti per questi adolescenti/giovani sono: Madre Teresa di Calcutta e Giovanni Paolo II; il Che Guevara; Di Pietro e Fini, tra altri... Tornando all'evento che ci è servito come esempio stimolo, è interessante notare che quasi contemporaneamente, mentre si spegneva Madre Teresa di Calcutta, tanti giovani già piangevano la tragica fine di un'altra donna-mito che ha avuto un senso nella loro vita quotidiana. Quale senso incarnava quel mito? Perché quella canzone è stata così unanimemente appropriata dalla gente, e dai giovani, come un racconto significativo di quel mito e del suo senso? Quale immaginario collettivo quel mito riusciva a sfamare? Comunque sia stato il processo, in quei giorni tanti giovani si sono espressi, con simboli e riti, per celebrare il loro mito, il quale era sperimentato, capito e raccontato come parte della loro vita: realtà e sogno, memoria e speranza, origine e meta, desiderio, imitazione, arena, fuga, senso...

Il rabadomante dello Spirito è già abituato a non vedere soltanto pane quando vede un pane; per lui, l'acqua non è soltanto acqua; la luce non è soltanto luce; ed il soffio del vento non è soltanto soffio del vento. Il rabadomante dello Spirito, esperto delle metafore, delle parabole e della storia (al di là della quale scopre un'altra Storia), se è disposto a comunicare con la fonte del senso della vita quotidiana dei giovani, non può non essere dispo-

¹ P. DONATI - I. COLOZZI (Edd.), *Giovani e generazione. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino, 1997.

sto a sommergersi nel mondo dei loro miti, nonostante la loro ambiguità, e proprio nella loro ambiguità. Anche in una canzone come *Candle in the wind*, o nel mito-LadyD, al di là della superficie, scopre in profondità il soffio dello Spirito che muove il cuore dei giovani a vivere quell'esperienza ed il suo senso.

3. Alcuni criteri operativi

A questo punto ci sembra di poter dire che essere rabdomanti dello Spirito, nelle profondità dei simboli, riti e miti giovanili, per accompagnare i giovani nella loro crescita, *non è un compito facile*. E nemmeno lo è il proporre metodi, criteri operativi e strategie per svolgere questo compito e, tuttavia, proviamo, dalla prospettiva delle scienze della comunicazione, a proporre alcuni suggerimenti.

3.1. Vita

Non posso pretendere di percepire il soffio dello Spirito nei giovani se io non sono stato a mia volta un paziente rabdomante dello Spirito con la mia vita, nei miei simboli-riti-miti quotidiani, cosciente di tutta la loro ambiguità. Come posso accompagnare dei giovani in un'esperienza della quale non ho esperienza? Devo imparare a conoscermi, accettarmi ed amarmi come sono, imparando ad identificarmi con la mia comunità di vita e condividendo con gli altri ciò che siamo, quello che abbiamo, quello che sogniamo; costruendo insieme un mondo più giusto e più fraterno e cercando di scoprire in tutto questo dove soffia lo Spirito; solo così, dopo esser stato provato al vaglio del crogiolo, posso affiancarmi ad altri in quest'esperienza. Come posso percepire la vita in tutta la sua ricchezza e complessità, allo stesso tempo, meravigliarmi e scoprire la realtà come sacramento di un'altra Presenza, se io per primo non ho il mio spirito sempre disponibile e tutti i miei sensi aperti ad accogliere il mistero dell'altro?

Non si può comunicare ciò che non si è. L'educatore può avere e dare molte informazioni, ma nella relazione di comunicazione passa solo ciò che si è e si fa. In questo senso non c'è difesa per le mediocrità, che generalmente sono le prime a risaltare. Il primo servizio di accompagnamento dei giovani che il vero rabdomante dello Spirito fa è quello di essere felice.

3.2. Presenza e ascolto

Ogni relazione ha come presupposto fondamentale *l'essere lì* dove l'altro si trova. *Desiderare di entrare in dialogo* con i giovani e non essere dove i

giovani sono è una contraddizione in termini. Una *presenza* che vuole stabilire un dialogo è una presenza che accetta il rischio del fallimento. Un dialogo lo si può costruire nella libertà e non nell'imposizione.

L'ascolto è la qualità fondamentale richiesta dall'educatore o raddomante dello Spirito. Ascolto come atteggiamento d'accoglienza, d'osservazione, di lettura fra le righe, di simpatia, riflessione, analisi delle caratteristiche, conoscenza. Lo scopo prioritario è: capire *i* giovani e farsi capire *dai* giovani. Vedere, udire, sentire con gli occhi, le orecchie del cuore dei giovani. Capire loro dal loro punto di vista. Parecchie volte abbiamo dato tante risposte là dove non avevamo mai ricevuto una domanda.

3.3. *Incarnazione e comunione di vita*

Condividere la vita dei e con i giovani, secondo la metodologia dell'incarnazione. Lontano dal diventare tutti un cuor solo e un'anima sola, l'educatore sa che nello stesso gruppo ci sono persone diverse, con personalità uniche, ma che si muovono in un orizzonte comune d'interessi. Entrare in quell'orizzonte per aprirne altri è l'avventura della scoperta dei territori di significato. Sempre di più i giovani si sentono attratti non da ciò che li lega culturalmente, ma da ciò che li lega come significato in relazione a loro.

La relazione deve essere sempre vista in situazione dinamica. Ogni incontro vero cambia le due parti. Si potrebbe dire che l'azione dello Spirito è proprio quella di stabilirsi come volontà d'incontro e d'amore.

Non sempre la relazione si stabilisce. L'educatore sa che il desiderio di incontrare l'altro non sempre è corrisposto. Non ci si può nemmeno mettere in atteggiamento di trattamento accanito e insistente. A volte è questione di tempo. Non tutte le persone hanno gli stessi tempi di maturazione e il desiderio d'assunzione delle proprie responsabilità. Aiutare a far maturare i tempi è anche compito dell'educatore.

Trasparenza. Nel rapporto di libertà l'educatore non è un infiltrato; è uno che desidera essere veramente amico e instaurare relazioni vere. È quindi trasparente nel suo modo d'essere e di vivere. Per questo sarà prudente nel giudicare, ma anche onesto nel dire ciò che pensa.

Mediazioni. Il raddomante dello Spirito comunica coi giovani parlando il *loro linguaggio*: secondo i loro simboli, riti e miti. L'alfabetizzazione nella scuola di questi linguaggi mette al centro: il corpo e le azioni; il cuore ed i sentimenti; la narratività e la partecipazione.

Migliorare la qualità di vita. Crescendo gradualmente dalla loro realtà. Accompagnandoli nello scoprire il valore delle cose; nel discernere e nel scegliere; nel partecipare libero, gratuito e piacevole nella vita comunitaria. Offrendo loro, nella testimonianza, l'annuncio e la celebrazione, alcune bussole

e mappe di vita. Costruendo con loro una politica di pace ed una economia di giustizia e solidarietà.

4. Dove soffia lo Spirito

Sono le fronde dei rami che si muovono, i vestiti che si gonfiano, la pelle che si sente accarezzata a mostrare i segni della presenza del vento. Il soffio dello Spirito lo si può cogliere allora solo nella fenomenologia dei suoi segni.

Si potrebbe dire che lo Spirito si lascia soffiare, cioè rendere presente, là dove sono stabilite relazioni vere e profonde, che sono il preludio dell'avventura della ricerca e costruzione del significato della propria vita. Là dove ci sono persone che sono disposte a correre il rischio di assumersi le proprie responsabilità e pagarne le conseguenze.

Lo Spirito si lascia generare nei tentativi d'ogni persona di vivere il vangelo con sincerità.

Lo Spirito è profezia: si manifesta in quelle persone che sanno identificare e denunciare la tentazione dell'egemonia dell'istituzione sull'uomo. «Il sabato per l'uomo e non l'uomo per il sabato».

Lo Spirito chiede di avere sempre le vele spiegate per raccogliere il suo soffio e solcare i mari del proprio cuore e quello dei fratelli. Richiede imbarcazioni veloci e resistenti perché a volte non è un leggero soffio ma una tormenta e ci si può capovolgere.

Lo Spirito si manifesta nel nostro amore profondo alla terra e a tutto ciò che è profondamente umano, perché è lì il luogo d'incontro con il divino.

*Non so come tu canti, mio signore!
Sempre ti ascolto
in silenzioso stupore.
La luce della tua musica
illumina il mondo.
Il soffio della tua musica
corre da cielo a cielo.
L'onda sacra della tua musica
irrompe tra gli ostacoli pietrosi
e scorre impetuosa in avanti.
Il cuore anela di unirsi al tuo canto,
ma invano cerco una voce.
Vorrei parlare, ma le mie parole
non si fondono in canti e impotente grido.
Hai fatto prigioniero il mio cuore
delle infinite reti della tua musica.*

(Tagore da Gitanjali)

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Jesús Manuel GARCÍA - Giorgio ZEVINI

La bibliografia sul tema dell'accompagnamento spirituale e della direzione spirituale è vasta. Offriamo, quindi, una raccolta bibliografica essenziale delle ultime decadi, privilegiando le opere uscite a partire dagli anni '80 ed una serie di articoli tra i più significativi. Per conoscere i trattati classici sulla direzione spirituale e per altri studi precedenti, relativi al nostro tema, rimandiamo alle pagine bibliografiche dei manuali specifici sull'argomento. Ad esempio, si veda: L.M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale*, Bologna, Dehoniane, 1990, 375-380 (originale in spagnolo: *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid, BAC, 1982); M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma, Apostolato della preghiera, 1993 (contiene una bibliografia essenziale); R. FRATTALLONE, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, Torino, SEI, 1996, con bibliografia nelle pp. 333-348. Inoltre José Damián Gaitán ha curato, nella rivista "Comunidades" (1983) 41, una completa bibliografia sul tema della direzione spirituale dalla fine del Concilio fino al 1983.

A prescindere dal carattere dei contributi (libri, articoli di rivista, voci di dizionario), presentiamo la bibliografia seguendo l'ordine alfabetico.

Acompañamiento espiritual de los jóvenes formandos, in «Confer» (1982) 80, numero monografico.

Acompañamiento personal, in «Misión Joven» 34 (1994) 204/205, numero monografico.

AIMONE G., *Direzione spirituale e cristiani comuni*, Bologna, EDB, 1991.

AMORTH G., *Dietro un sorriso*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1992.

ANCILLI E. (Ed.), *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma/Milano, OCD/OR, 1985.

ARLEDLER G., *La direzione spirituale. Origine, natura, prospettive*, Milano, Paoline, 1997.

AVANZINI G., *La relation éducative aujourd'hui*, in «Le Supplement» 150 (1984) 65-84.

BARRY W., *The practice of spiritual direction*, [New York], Seabury Press, 1982.

-, *Spiritual direction and the encounter with God. A theological inquiry*, New York, Paulist Press, 1992.

- BARRY W. - W.J. CONNOLLY, *Pratica della direzione spirituale*, Milano, O.R., 1990.
- BARUFFO A., *Discernimento*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (Edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Paoline, 1979, 419-430.
- BASADONNA G., *Accompagnare i giovani*, in «La Rivista del Clero Italiano» 77 (1996) 11, 767-771.
- BECK T. - G. DELLA CROCE, *Il discernimento dono dello Spirito*, Bologna, EDB, 1986.
- BEIRNAERT L., *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino, Borla, 1985.
- BENINI T., *La missione nell'accompagnamento vocazionale e formativo nella vita religiosa*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento alla vita religiosa*, Atti del IX Convegno degli Uffici nazionali formazione e vocazione (Collevalenza 18-22 novembre 1991), Roma, Rogate, 1992.
- BERNARD Ch. A., *L'aiuto spirituale personale*, Roma, Rogate, 41994.
- BESNATO A. M. et al., *Le maître spirituel*, Paris, Cerf, 1980.
- BISIGNANO S., *Pastorale vocazionale alla vita religiosa*, in «Seminarium» 31 (1991) 4, 787-800.
- BISSONI A., *Con una guida lungo le vie dello Spirito*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1993.
- , *Una possibile definizione di direzione spirituale. Integrare «divino» e «umano»*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 2, 134-149.
- BOLDINI B., *Dal profondo a te grido*, Mondovì, Fox Editrice, 1984.
- BONARI L. (Ed.), *Direzione spirituale oggi: perché? come?*, in «Orientamenti Pastoralisti» 39 (1991) 37-62.
- BORAU J., *Juventud, gran desafío*, Madrid, PPC, 1987.
- BORSATO B., *Quale fede? Temi di educazione alla fede per giovani e adulti*, Bologna, EDB, 1997.
- BOTTINO D. et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1996.
- BOUS M., *Direction ou accompagnement spirituel?*, in «Vie Spirituelle» 144 (1990) 227-236.
- BRENA E., *Accompagnamento personale e vocazionale*, in «Testimoni» 5 (1992) 21-29.
- , *Ancora sull'accompagnamento spirituale. Formare al dono totale*, in «Testimoni» 9 (1992) 4-6.
- BRESCIANI C., *Il «progetto di vita» secondo la visione cristiana e la cultura consumistica*, in «Rogate Ergo» 58 (1995) 1, 6-9.
- , *Leggere le difficoltà «vocazionali» con i criteri della perseveranza. La crisi, momento di consolidamento*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 3, 290-301.
- , *Crisi del futuro: riflessi e condizionamenti sulle scelte di vita*, in «Rogate Ergo» 59 (1996) 1, 17-19.
- BUNGE G., *La paternità spirituale*, Magnano (Vercelli), Qiqajon/Comunità di Bose, 1991.
- CANTONI O., ... *E brillerà la tua luce! Strumento di lavoro per giovani che chiedono la direzione spirituale*, Milano, Ancora, 31992.
- CANTONI O. et al., *Direzione spirituale, maturità umana e vocazione*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1997.
- CASTEGNARO A., *Da grande farò l'ateo?*, in «Il Regno-documenti» 41 (1996) 13, 421-426.
- CASTELLANI I., *Nuova cultura giovanile e la proposta pastorale*, in «Consacrazione e

- Servizio» 33 (1984) 5, 12-23.
- CASTILLO J. M^a., *El discernimiento cristiano. Para una conciencia crítica*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- CAUSSADE J.-P., *Lettere di direzione spirituale*, Roma, Città Nuova, 1993.
- CELLI G., *La comunità nell'accompagnamento vocazionale e formativo alla vita religiosa*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento*, 149-166.
- CENCINI A., *Vivere riconciliati*, Bologna, EDB, 1985.
- , *Giovani e scelte di fondo*, in «Se vuoi» 26 (1985) 3, 6-8.
- , *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Bologna, EDB, 1987.
- , *Vocazioni dalla nostalgia alla profezia*, Bologna, EDB, 1989.
- , *Vita consacrata. Itinerario formativo lungo la via di Emmaus*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1994.
- , *L'accompagnamento nella pastorale vocazionale e nella formazione alla vita religiosa*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento*, 81-147.
- , *Itinerari di vita spirituale per una maturazione vocazionale*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *Nuovi giovani, nuove vocazioni, nuova formazione. Pastorale vocazionale e formazione alla vita religiosa in un mondo che cambia*, Roma, Rogate, 1994.
- , *L'itinerario della direzione spirituale. Dal «deserto» al «portare frutto»*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 2, 170-181.
- CENCINI A. - A. MANENTI, *Psicologia e formazione*, Bologna, EDB, 1985.
- CHAPELLE A., *La direction spirituelle dans la sollicitude pastorale de l'Église*, in «Vie consacrée» 62 (1990) 116-179.
- CHIARINELLI L. et al., *Il discernimento nello Spirito. Significato e prospettive, discernimento e segni dei tempi di fronte all'autorità, vocazione personale, direzione spirituale*, in: *Testimoni nel mondo*, Milano, O.R., 1985.
- CIAN L., *Sulla strada della vita. L'itinerario vocazionale: una strada disseminata di molti «sì» con Dio dentro*, in «Se vuoi» 29 (1988) 2, 11-12.
- , *Cammino verso la maturità e l'armonia. Riflessioni sull'esperienza di un itinerario di accompagnamento formativo individuale*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1989.
- CIARDI F., *I fondatori uomini dello Spirito*, Roma, Città Nuova, 1982.
- CMIEL H., *Il ruolo della direzione spirituale nella formazione della coscienza cristiana. Prospettive fondamentali della riflessione post-conciliare*, Roma, Academia Alphoniana, 1993.
- COLLINS P., *I desideri del cuore*, Ancora, Milano, 1996.
- COMASTRI A., *La direzione spirituale e le giovani generazioni nella vita della comunità cristiana*, in «Orientamenti Pastoralisti» 39 (1991) 1, 54-62.
- Compagni di viaggio*, in «Note di Pastorale Giovanile» 31 (1997) 4, numero monografico.
- CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento alla vita religiosa*, Atti del IX Convegno degli Uffici nazionali formazione e vocazione (Collevalenza 18-22 novembre 1991), Roma, Rogate, 1992.
- , *Nuovi giovani, nuove vocazioni, nuova formazione. Pastorale vocazionale e formazione alla vita religiosa in un mondo che cambia*, Roma, Rogate, 1994.
- CONROY M., *Growing in love and freedom. Personal experiences of counseling and spiritual direction*, Denville (New York), Dimension Books, 1987.

- , *The discerning heart. Discovering a personal God*, Chicago, Loyola University Press, 1993.
- CORTI R.- L. MARZI - S. STEVAN, *Che devo fare, Signore? Iniziazione alla direzione spirituale per i giovani e i loro educatori*, Milano, Ancora, 1993.
- C.O.S.P.E.S., *L'età incompiuta: Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1995.
- COSTA M., *Direzione spirituale e discernimento*, Roma, Apostolato della preghiera, 1993 (contiene una bibliografia essenziale).
- , *Sentire, giudicare, scegliere, nello Spirito*, Roma, CVX, 1995.
- DAL MOLIN N., *Uomini e donne dal cuore sapienziale. La guida spirituale*, in «Vita consacrata» 31 (1995) 3, 278-289.
- DE FIORES S., *Itinerario spirituale*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (Edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1994, 787-809.
- DE GASPERIS R. - I. DE LA POTTERIE, *Il discernimento spirituale del cristiano oggi*, Roma, FIES, 1988.
- DE LA POTTERIE I., *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, in «Parola, Spirito, Vita» 2 (1980) 195-215.
- DE PIERI S., *La proposta vocazionale a misura della cultura giovanile*, in «Rogate Ergo» 59 (1996) 10, 8-12.
- , *Direzione spirituale come accompagnamento*, in «Testimoni» 17 (1984) 7-10.
- DICASTERO PER LA FORMAZIONE, *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, 1995.
- Dirección espiritual: encuentro entre dos*, in «Seminarios» 87 (1983) numero monografico.
- DI RIENZO C., *Vivi nello Spirito. La direzione spirituale*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1982.
- DONATI P. - I. COLOZZI (Edd.), *Giovani e generazione. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino, 1997 (con bibliografia scelta a pp. 321-329).
- DORGAN M., *Spiritual Direction: An Update*, in «Spiritual life» 38 (1992) 170-179.
- DUBAY Th., *Seeking spiritual direction. How to grow the divine life within*, Ann Arbor (Michigan), Servant Publications, 1993.
- EDWARDS T., *Spiritual friend*, New York, Paulist Press, 1980.
- El acompañamiento espiritual*, in «Sal Terrae» (1985) 863, numero monografico.
- El acompañamiento espiritual en el proceso vocacional*, in «Todos Uno» (1987) 89, numero monografico.
- El acompañamiento espiritual, entre el pasado y el futuro*, in «Comunidades» 11 (1983) 41, numero monografico.
- EVOY J., *A psychological handbook for spiritual directors*, Kansas City, Sheed and Ward, 1988.
- FEDERICI G.C., *La direzione spirituale negli Esercizi*, in «Vita Consacrata» 23 (1987) 2, 129-142.
- FINOTTI G. (Ed.), *Il mastro del cuore*, Brescia, Morcelliana, 1997.
- FISHER K., *Women at the well. Feminist perspectives on spiritual direction*, London, SPCK, 1989.
- FLEMING D. L., *Models of Spiritual Direction*, in «Review for Religious» 34 (1975) 351-357.
- FORTE B., *Sull'amore*, Napoli, D'Auria, 1990.

- FOSSATI G. et al., *Per essere una guida spirituale*, Roma, Libreria Editrice Murialdo, 1987.
- FRATTALLONE R., *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, Torino, SEI, 1996.
- FRECHARD M., *Rinnovamento della direzione spirituale*, in «Vita Consacrata» 25 (1989) 11, 758-779.
- GARRIDO J., *Una espiritualidad para hoy. Educación y personalización*, Madrid, San Pablo, 1988.
- GELARDI A., *Direzione spirituale e cristiani comuni*, Bologna, EDB, 1990.
- GENTILI M., *Diventare liberi*, in «Se vuoi» 34 (1993) 5, 58-59.
- GHIZZONI L. (Ed.), *Direzione spirituale e orientamento vocazionale*, Milano, Paoline, 1992.
- , *Ad alcuni è dato il discernimento spirituale (1Cor 12,10)*, in «Presbyteri» 27 (1993) 591-606.
- GIORDANI B., *La direzione spirituale come incontro di aiuto*, in «Vita Consacrata» 16 (1980) 10, 586-608.
- , *Una nuova metodologia para la dirección espiritual*, in «Seminarium» 84 (1982) 149-162.
- , *I protagonisti della direzione spirituale*, in «Vita Consacrata» 19 (1983) 3, 177-199.
- , *Disposizioni psicologiche per un fruttuoso incontro col Padre spirituale*, in «Vita Consacrata» 19 (1983) 12, 737-752.
- , *La ricchezza affettiva a servizio della direzione spirituale (I)*, in «Vita consacrata» 20 (1984) 1, 25-36.
- , *La ricchezza affettiva a servizio della direzione spirituale (II)*, in «Vita Consacrata» 20 (1984) 2, 102-113.
- , *Il colloquio psicologico nel dialogo pastorale*, Roma, Ed. Rogate, 1985.
- , *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale. Il metodo di R. Carkhuff*, Roma , Rogate, 1985; Roma, Antonianum, ²1987.
- GIORDANI B. - A. MERCATALI, *La direzione spirituale come incontro d'aiuto*, Brescia/Roma, La Scuola, 1984.
- GODIN A., *La relazione umana nel dialogo pastorale*, Torino, Borla, 1984.
- GONZÁLEZ ANLEO J., *Sociedad, canalización e increencia*, in «Misión Abierta» 4 (1989) 11-22.
- GOUVERMAIRE J. et al., *Guiados por el Espíritu*, Santander, Sal Terrae, 1984.
- GRIÉGER P., *I giovani oggi e il «progetto di vita»*, Milano, Ancora, ²1983.
- GRUN A., *Come essere in armonia con se stessi*, Brescia, Queriniana, 1997.
- GUARDINI R., *Accettare se stessi*, Brescia , Morcelliana, 1992.
- GUCCINI L., *Profilo di direttore spirituale*, in «Testimoni» 13 (1990) 18, 3.
- GUÉRIN P., *Traité de la direction spirituelle. Le dévôt consultan. Pour tirer profit des entretiens spirituels*, Novan-Le-Fuzelier, Lion de Juda, 1992.
- Guida spirituale, confessione e terapia*, in «Credere oggi» 75 (1993) numero monografico.
- GUTIÉRREZ G., *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Brescia, Queriniana, 1984.
- HERRON F., *A mystical moment: spiritual direction and the adolescent*, in «Review for Religious» 52 (1993) 380-389.
- HESCHEL A.J., *L'uomo non è solo*, Milano, Rusconi, 1987.
- HIEBEL J.-L., *Accompagner des jeunes*, Strasbourg, CERDIC, 1985.

- Il pellegrinaggio dei giovani*, in «Note di Pastorale Giovanile» 29 (1995) 6, numero monografico.
- IMODA F., *Esercizi spirituali e psicologia: l'altezza, la larghezza e la profondità (Ef 3, 18)*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1991.
- , *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato, Piemme, 1993.
- IMODA F. et al., *Lo condusse da Gesù. Psicologia della vocazione nell'adolescenza*, Milano, Ancora, 1994.
- JIMÉNEZ ORTIZ A., *Las claves de la religiosidad juvenil de los años 90*, in «Misión Joven» 36 (1996) 236, 21-32.
- , *Jóvenes de hoy: trazos para un perfil*, in «Misión Joven» 36 (1996) 236, 9-20.
- Jóvenes, amor y sexo*, in «Misión Joven» 36 (1996) 233, numero monografico.
- KEATING T., *Invito all'amore. La via alla contemplazione cristiana*, Assisi (Perugia), Cittadella, 1996.
- KEEGAN J.M., *Elements and dynamics of a spiritual-direction practice*, in «Review for Religious» 51 (1992) 34-45.
- KOLVENBACH P., *Il discernimento apostolico in comune*, in «Il Regno-documenti» 32 (1987) 311-318.
- L'accompagnement spirituel*, in «Christus» (1992) 153, numero monografico.
- La direzione spirituale nella famiglia salesiana*, Atti della 10ª settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana, Roma, Editrice S.D.B., 1983.
- LAZZATI G., *Scelta dello stato e preparazione ai doveri di stato nella direzione spirituale*, in «Vita Consacrata» 23 (1987) 11, 716-721.
- , *La direzione spirituale delle anime consacrate negli Istituti Secolari*, in «Vita Consacrata» 24 (1988) 3, 256-258.
- LIBERA L., *Lettere di direzione spirituale*, Milano, IPL, 1982.
- LIEBERT E.A., *Changing life patterns: adult development in spiritual direction*, Mahwah, Paulist Press, 1992.
- LOUF A., *L'accompagnement spirituel aujourd'hui*, in «Vie Consacrée» 6 (1980) 323-335.
- , *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano (Vercelli), Qiqajon/Comunità di Bose, 1990.
- , *Generati dallo Spirito*, Magnano (Vercelli), Qiqajon/Comunità di Bose, 1994.
- LUISETTO G., *Egli sapeva quello che c'è in ogni uomo. Note di direzione spirituale*, Roma, Ancilla, 1993.
- MACARIO L., *Imparare a vivere da uomo adulto*, Roma, LAS, 1992.
- MAGNA P., *Tensioni, dubbi... compagni di viaggio. Le resistenze alla crescita*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 3, 302-312.
- MAGNI W., *Fare pastorale vocazionale oggi*, in «La Rivista del Clero Italiano» 6 (1991) 426-435.
- MANCATO U., *Proposta vocazionale oggi: dove? Quando?*, in «Consacrazione e Servizio» 33 (1984) 5, 24-37.
- MANENTI A., *Vocazione, psicologia e Grazia*, Bologna, EDB, 21989.
- , *Vivere gli ideali fra paura e desiderio*, Bologna, EDB, 1988.
- , *L'obiettivo della direzione spirituale. Avvicinare la persona a Gesù Cristo*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 2, 150-169.
- , *La crisi e la fatica di ricostruire il «progetto di vita»*, in «Rogate Ergo» 58 (1995) 1, 21-24.
- MARTINELLI A., *Giovani e direzione spirituale*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1989.
- , *Direzione spirituale*, in: M. MIDALI - R. TONELLI (Edd.), *Dizionario di Pastorale*

- Giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1989, 208-222.
- MARTÍNEZ J.M., *El educador y su función orientadora*, Madrid, Pío X, 1980.
- MARTINI C.M., *Itinerari educativi*, Milano, Centro Ambrosiano, 1988.
- , *Mettere ordine nella propria vita*, Casale Monferrato, Piemme, 1992.
- , *Conoscersi, decidersi, giocarsi*, Roma, CVX, 1993.
- , *Parlo al tuo cuore*, Milano, Centro Ambrosiano, 1996.
- MASLOW A. H., *Motivazione e personalità*, Roma, Armando, 1992.
- MATTEI G., *Esiste una «cultura giovanile»? Musica, cinema, sport: gli interessi predominanti*, in «Rogate Ergo» 59 (1996) 10, 21-23.
- MENDIZÁBAL L.M., *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bologna, Dehoniane, 1990.
- MERCATALI A., *La direzione spirituale. Dottrina e metodologia*, Roma, Pontificio Ateneo «Antoniano», 1982.
- , *Padre spirituale*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (Edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1994, 1116-1133 (con bibliografia sul rapporto padre spirituale e direzione spirituale).
- MORNEAU R.F., *Spiritual direction: principles and practices*, New York, Cross Road, 1992.
- MURARO L., *Alfonso non lo sa. Appunti per una storia della direzione spirituale*, in «Bailamme» 14 (1993) 19-34.
- NOUWEN H.J.M., *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1982.
- , *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia, Queriniana, 1993.
- Orientación, diálogo y acompañamiento espiritual*, in «Misión Joven» (1983) 75, numero monografico.
- ORTAS M., *Diálogo pastoral con adolescentes*, Madrid, PPC, 1988.
- PAGANI S., *L'accompagnamento spirituale dei giovani. Verso una regola di vita*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1997.
- PAVLIDOU E., *La competenza laicale nel discernimento dei segni dei tempi dalla Gaudium et spes alla Christifideles laici*, Roma, pro manuscripto, 1992.
- PERAZA F. et al., *La dirección espiritual*, México, Don Bosco, 1989.
- PÉREZ MILLA C., *Direzione spirituale, amicizia in Cristo?*, Roma, Teresianum, 1994.
- PETERSON E. H., *The Contemplative Pastor: Returning to the Art of Spiritual Direction*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1993.
- PIANA G., *Fisionomia dei giovani d'oggi*, in «Presenza Pastorale» 55 (1985) 543-553.
- PIGATO G., *Alla ricerca dell'esperienza cristiana autentica: «il discernimento spirituale»*, in «Credere oggi» 22 (1984) 4, 55-65.
- PINATO S., *La vita religiosa e il «nuovo» tra paure e speranze*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *Nuovi giovani*, 17-38.
- PITAUD B., *Da soli è più difficile. Direzione e accompagnamento spirituale*, in «Testimoni» 15 (1992) 1, 8-10.
- POLI G., *La figura del direttore spirituale*, in «Rivista di Vita Spirituale» 49 (1995) 315-337.
- POLIZZI A. - S. SCIBILIA, *Il Vangelo ad alta quota*, in «Mondo Voc» 3 (1996) 4, 32-39.
- POLLO M., *Educazione come animazione*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1991.
- PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *La formazione dei laici*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1987.
- PORRO C., *La direzione spirituale. Esperienze di vita cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1987.

- PRATI A. I., *Itinerario formativo per la vita religiosa*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1986.
- PUJOL J., *Formas de ayuda en el acompañamiento espiritual*, in «Confer» 80 (1982) 703-727.
- RAGUIN Y., *Maestro e discepolo. La direzione spirituale*, Bologna, EDB, 1987.
- REBOUL O., *I valori dell'educazione*, Milano, Ancora, 1995.
- RIVA S., *La direzione spirituale*, Brescia, Queriniana, 1985.
- ROVERAN R., *Nuovi problemi dei giovani d'oggi*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *Nuovi giovani*, 170-176.
- ROVIRA J., *La guida spirituale nella vita religiosa*, Roma, Rogate, 1986.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana. Basi interdisciplinari*, Roma, Piemme, 1985.
- RULLA L.M. - F. IMODA - J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana. Conferme esistenziali*, Roma, Piemme, 1986.
- RUIZ JURADO M., *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997.
- SALDARINI G., *Chiamati a guardare in alto: Lettera pastorale per il Programma 1989-1990*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1989.
- SALONIA G., *Kairos. Direzione spirituale, animazione*, Bologna, EDB, 1994.
- SÁNCHEZ A., *Una dirección de la intervención socio-educativa: creación de «modelos de referencia» para la juventud*, in «Educadores» (1989) 159, 667-687.
- SASTRE GARCÍA J., *El acompañamiento espiritual*, Madrid, San Pablo, 21993.
- , *El discernimiento vocacional. Apuntes para una pastoral juvenil*, Madrid, San Pablo, 1996.
- SECONDIN B., *Discernimento comunitario: importanza e fisionomia*, in «Consacrazione e Servizio» 41 (1992) 16-24.
- SERENTHÀ L. - G. MOIOLI - R. CORTI, *La direzione spirituale oggi. Atti della Quattro giorni Assistenti dell'AC di Milano*, Milano, Ancora, 1982.
- SETTIMANA (Ed.), *Direzione spirituale e cristiani comuni*, Supplemento n.1, Bologna, EDB, 1991.
- SIGALINI D., *I giovani hanno bisogno di educatori*, in «Mondo Voc» 1 (1994) 3, 42-43.
- , *I giovani di fronte ai valori della vita religiosa*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *Nuovi giovani*, 39-51.
- SOVERNIGO G., *L'aiuto psicologico nella ricerca spirituale*, in «Credere oggi» 75 (1993) 13, 97-119.
- , *Educare alla fede. Come elaborare un progetto*, Bologna, EDB, 1997.
- SPARROW M.F., *Spiritual direction: a reassessment*, in «Teresianum» 43 (1992) 109-132.
- SPIDLİK T., *La direzione spirituale nell'Oriente cristiano*, in «Vita Consacrata» 16 (1980) 8/9, 503-514.
- , *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Roma, Lipa, 1996.
- SQUARICE C., *La confessione tra sacramentalità, direzione spirituale e richiesta di aiuto*, in «Credere oggi» 75 (1993) 13, 61-73.
- STRUS J., *Direzione spirituale*, in: E. ANCILLI (Ed.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma, Città Nuova, 21990, 793-806.
- , *Direzione spirituale*, in: J.M. PRELLEZO (Coord.) - C. NANNI - G. MALIZIA (Edd.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann (Torino)/[Roma]/Torino, Elle Di Ci/LAS/SEI, 1997, 298-300.
- SUDBRACK J., *La direzione spirituale. La questione del maestro, dell'accompagnatore*

- spirituale e dello Spirito di Dio*, Roma, Paoline, 1985.
- SWITEK G., «Discretio spirituum», un aporte a la historia de la espiritualidad, in «Cuadernos monásticos» 24 (1989) 323-344.
- SZENTMARTONI M., *In cammino verso Dio*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1998.
- THÉVENOT X., *Giovani, Sessualità, amore*, in «Note di Pastorale Giovanile» 26 (1992) 3, 39-45.
- THORNTON M., *Spiritual direction. A practical introduction*, London, SPCK, 1985.
- TOFFARELLO G., «Padre, dimmi una parola». La direzione spirituale dalla parte del diretto, in «Credere oggi» 75 (1993) 13, 84-96.
- TONELLI R., *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1991.
- , *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Roma, LAS, 1996 (con una scelta bibliografica a pp. 207-215).
- TORNOS A., *Fundamentos bíblico-teológicos del discernimiento*, in «Manresa» 60 (1988) 319-329.
- TRENTI Z., *Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1985.
- Una nueva metodología en la dirección espiritual*, in «Seminarios» 85 (1982) numero monografico.
- TRIPANI G., *La direzione spirituale opera una trasformazione. La percezione di Dio e il grande nel piccolo*, in «Vita Consacrata» 31 (1995) 2, 182-193.
- URBIETA J.R., *Bajo el impulso del Espíritu. Acompañar a los jóvenes en su crecimiento personal de la fe*, Madrid, Ediciones S.M., 1986.
- VALDERRÁBANO J.F., *Planteamiento y justificación del acompañamiento espiritual*, in «Confer» 80 (1982) 597-625.
- , *El acompañamiento espiritual en la formación para la vida religiosa*, Madrid, I.V.R., 1983.
- , *Direzione spirituale*, in: T. GOFFI - A. PALAZZINI (Edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano, Ancora, 558-573.
- VANZAN P., *Legge della «Social chance» e accompagnamento vocazionale. Le variabili società-famiglia-Chiesa nella transizione del postmoderno*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento*, 47-79.
- VESCOVI DELL'EMILIA ROMAGNA, *Giovani tra disagio ed evasione*, in «Il Regno-documenti» 41 (1996) 417-420.
- VIAR C., *Accompagnement et croissance spirituelle dans la vie consacrée*, in «Vie Consacrée» 60 (1988) 346-359.
- VIGANÒ E., *La direzione spirituale*, Roma, Casa Generalizia FMA, 1983.
- WENGER A., *La direzione spirituale nella tradizione orientale*, in «Vita Consacrata» 25 (1989) 2, 154-164.
- WINIFRED M., *Imaging Spiritual Direction*, in «Review for Religious» 54 (1995) 531-534.
- ZAVALLONI R., *Educarsi alla responsabilità*, Assisi (Perugia), Porziuncola, nuova edizione riveduta e ampliata, 21996.
- ZEVINI G., *L'accompagnamento vocazionale alla luce della Sacra Scrittura*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *L'accompagnamento*, 21-45.
- , *Il «nuovo» nella Sacra Scrittura*, in: CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (Ed.), *Nuovi giovani*, 52-82.

INDICE

<i>Presentazione</i>	5
<i>Elenco dei Collaboratori</i>	6
<i>Sommario</i>	7
<i>Abbreviazioni e Sigle</i>	9
Introduzione (<i>Jesús Manuel García</i>).....	11

Prima parte

ANALISI DELLA SITUAZIONE E FONDAZIONE ANTROPOLOGICO-TEOLOGICA

Segni della presenza dello Spirito nella vita dei giovani (<i>Mario Pollo - Riccardo Tonelli</i>).....	17
1. <i>Riconoscere il mistero dalle tracce</i>	17
2. <i>I segni diretti della presenza dello Spirito</i>	18
2.1. I giovani «parlano» dello Spirito?.....	19
2.1.1. Lo Spirito Santo è colui che dà gli orientamenti alla Chiesa e che parla attraverso la gerarchia.....	21
2.1.2. Lo Spirito Santo è colui che rende possibile la convivenza di persone diverse senza conflitti e che dà alle persone la capacità di perdonare.....	21
2.1.3. Nessuna differenza tra Dio, Spirito Santo e Gesù Cristo.....	22
2.1.4. Il silenzio come luogo di ascolto della voce dello Spirito Santo.....	23
2.1.5. Lo Spirito Santo è come una luce che scende nel profondo.....	23
2.1.6. La sperimentazione nel giorno della Cresima della discesa dello Spirito Santo.....	24
2.1.7. Conclusione.....	25
2.2. I percorsi attuali dell'esperienza dello Spirito.....	25
2.2.1. Un atteggiamento di fondo: una ricerca di spiritualità.....	25
2.2.2. Riscoperta dei luoghi «istituzionali».....	26
2.2.3. I movimenti ecclesiali.....	27
3. <i>Riconoscere la presenza dello Spirito dai segni non espliciti</i>	27
3.1. I segni della presenza dello Spirito.....	28

3.1.1. La vita dove c'è morte	28
3.1.2. La libertà nell'esperienza religiosa	30
3.1.3. La comunione nella diversità.....	30
3.1.4. La solidarietà	31
3.1.5. La vittoria sulla morte.....	31
3.1.6. La capacità di perdonare e di accogliere il perdono.....	32
3.1.7. Riconoscere e pregare Dio come Padre	33
3.2. È presente lo Spirito nella vita dei giovani di oggi?	33
3.2.1. La vita dove c'è la morte.....	34
3.2.2. La libertà nell'esperienza religiosa	36
3.2.3. La comunione nella diversità.....	37
3.2.4. La solidarietà e la condivisione	39
3.2.5. La vittoria sulla morte.....	41
3.2.6. La capacità di perdonare	44
3.2.7. Riconoscere e pregare Dio come Padre	47
3.2.8. Conclusione	49
4. <i>Per concludere, guardando in avanti</i>	50
4.1. La coscienza esplicita dell'evento	50
4.2. Esperienze rivelatrici.....	51
4.3. La responsabilità dell'educatore	52
Lo Spirito Santo in una Chiesa a servizio di Dio per la speranza del mondo: considerazioni teologiche (Donato Valentini)	53
1. <i>L'intelligenza ecclesiale dello Spirito Santo</i>	54
1.1. Momenti della coscienza ecclesiale circa lo Spirito Santo.....	54
1.2. La Santa Trinità e lo Spirito Santo come Persona-Amore, Persona-Dono	59
2. <i>La Chiesa come Tempio dello Spirito e la Chiesa come sacramento dello Spirito per la salvezza del mondo</i>	60
2.1. La Chiesa come Tempio dello Spirito	61
2.2. La Chiesa come sacramento dello Spirito per la vita del mondo.....	63
3. <i>Lo Spirito Santo, i costitutivi e la comunione nella e della Chiesa</i>	64
3.1. Lo Spirito Santo, la Parola, i sacramenti e i ministeri	65
3.2. Lo Spirito Santo, la unità-comunione e la pluralità secondo la dinamica della cattolicità.....	67
4. <i>Lo Spirito Santo, l'Ecumenismo e la Teologia delle religioni</i>	70
4.1. Lo Spirito Santo al livello ecumenico	70
4.2. Lo Spirito Santo e la Teologia delle religioni	75
Discernere la presenza dello Spirito. Proposta di una criteriologia (Gianni Colzani).....	81
1. <i>L'ascolto/discernimento dello Spirito</i>	83
2. <i>I criteri dell'ascolto/discernimento</i>	86
2.1. Primo criterio: dallo Spirito di vita all'amore per la vita.....	87
2.2. Secondo criterio: dallo Spirito di verità alla passione per la verità..	90
2.3. Terzo criterio: dallo Spirito di amore al coraggio della dedizione...	93
3. <i>Il risultato dell'ascolto/discernimento</i>	95

Seconda parte
PER UN ACCOMPAGNAMENTO
DEI GIOVANI

Accompagnamento spirituale dei giovani: quadro di riferimento (<i>Jesús Manuel García</i>)	99
1. <i>Una prima approssimazione del concetto di accompagnamento</i>	99
1.1. Punto di partenza dell'accompagnamento	102
1.2. Una condizione indispensabile dell'accompagnamento.....	103
2. <i>Natura e obiettivo principale dell'accompagnamento</i>	104
3. <i>Contenuti fondamentali di un cammino di accompagnamento</i>	106
3.1. La maturazione della personalità	106
3.1.1. L'accettazione di se stessi	107
3.1.2. Leggere la vita con realismo	107
3.1.3. Uscire da sé verso l'altro / l'Altro.....	108
3.2. L'esperienza di Dio	109
3.2.1. L'ascolto fedele della Parola di Dio	110
3.2.2. La celebrazioni dei sacramenti.....	111
3.2.3. La preghiera filiale e costante.....	112
3.2.4. Il vissuto comunitario ecclesiale.....	114
3.3. La formazione dottrinale ed educazione della coscienza morale....	114
3.4. Attenzione alla dimensione sociale	115
3.5. L'educazione dell'affettività e della sessualità	116
3.6. Il discernimento spirituale	117
3.7. Scoprire il proprio posto nella costruzione del Regno.....	117
4. <i>Alcuni criteri per l'accompagnamento spirituale dei giovani</i>	118
4.1. La testimonianza è l'unico linguaggio capace di convincere i gio- vani che «Dio esiste e può colmare una vita».....	119
4.2. Parlare lo stesso linguaggio dei giovani	119
4.3. Il cammino richiede di rispettare i ritmi diversi di ogni giovane	120
4.4. Il cammino si deve adeguare a coloro che devono incominciare....	120
4.5. Il cammino procede sempre verso ulteriori traguardi.....	121
4.6. Sentirsi educatori-educandi, accompagnatori-accompagnati	121
5. <i>Mediazioni nell'accompagnamento spirituale</i>	121
5.1. Il progetto personale	121
5.2. L'incontro personale con il giovane.....	122
5.3. La direzione spirituale.....	123
5.4. La direzione spirituale per corrispondenza	123
5.5. L'esperienza del gruppo.....	124
5.6. La comunità come luogo di riferimento	124
5.7. La vita quotidiana.....	124
6. <i>Verso una conclusione</i>	125
La legge dello Spirito che dà la vita (<i>Guido Gatti</i>).....	127
1. <i>Lo Spirito che dà la vita</i>	127
2. <i>Legge dello Spirito e legge del peccato</i>	129
3. <i>Lo Spirito e la carne</i>	130

4. <i>Vita nello Spirito e impegno morale</i>	132
5. <i>Lo Spirito e la lettera</i>	133
6. <i>Da un'etica della terza persona a un'etica della prima persona</i>	135
7. <i>"Intimior intimo meo"</i>	137
8. <i>Ma la libertà viene dall'amore</i>	138
9. <i>Indicazioni di carattere educativo</i>	138
Educare alla preghiera "in Spirito e verità" (Giorgio Zevini)	141
<i>Introduzione</i>	141
1. <i>La situazione giovanile e la preghiera cristiana</i>	142
2. <i>Lo specifico della preghiera cristiana</i>	144
2.1. <i>La preghiera in rapporto al Padre</i>	145
2.2. <i>La preghiera al Padre per il Figlio</i>	145
2.3. <i>La preghiera al Padre nello Spirito santo</i>	146
3. <i>Le mediazioni con cui Dio si rivela e la pedagogia orante</i>	147
3.1. <i>Le leggi strutturali del rapporto con Dio</i>	148
3.2. <i>Alcune puntualizzazioni per una pedagogia della preghiera cristiana</i>	150
3.2.1. <i>I protagonisti della preghiera cristiana</i>	150
3.2.2. <i>I presupposti pedagogici della preghiera cristiana</i>	152
4. <i>Le nuove tecniche di preghiera e i loro limiti o rischi</i>	155
5. <i>Indicazioni spirituali e pastorali della preghiera cristiana</i>	156
5.1. <i>Le indicazioni essenziali di Gesù sulla preghiera</i>	157
5.2. <i>Le vie privilegiate della preghiera cristiana</i>	160
<i>Conclusione</i>	163
I giovani aperti allo Spirito nel loro itinerario vocazionale (Renato Amedeo Cencini)	165
1. <i>Itinerari pastorali vocazionali</i>	166
1.1. <i>Martyria, diakonia, koinonia, liturgia</i>	166
1.2. <i>Precedenza all'oggettivo</i>	166
2. <i>Itinerario pedagogico vocazionale</i>	168
2.1. <i>Seminare</i>	169
2.1.1. <i>Il coraggio di seminare ovunque</i>	169
2.1.2. <i>La semina al tempo giusto</i>	170
2.1.3. <i>Il più piccolo di tutti i semi</i>	171
2.2. <i>Accompagnare</i>	171
2.2.1. <i>Presenza misteriosa</i>	172
2.2.2. <i>I pozzi d'acqua viva</i>	173
2.2.3. <i>L'accompagnatore vocazionale, "coltivatore diretto"</i>	174
2.3. <i>Educare</i>	175
2.3.1. <i>Educare alla conoscenza di sé</i>	176
2.3.2. <i>Educare al mistero</i>	177
2.3.3. <i>Educare a leggere la vita</i>	178
2.3.4. <i>Educare a in-vocare</i>	179
2.4. <i>Formare</i>	180
2.4.1. <i>Riconoscimento di Gesù</i>	180

2.4.2. Riconoscimento della verità della vita.....	181
2.4.3. La vocazione come riconoscenza	182
2.4.4. Riconoscimento di Gesù e autoriconoscimento del discepolo	183
3. <i>Dall'animatore all'educatore-formatore vocazionale</i>	184
Accompagnare i giovani nel loro cammino formativo (Pina Del Core)	187
1. <i>Qualche premessa</i>	187
1.1. Una chiara scelta di prospettiva	187
1.2. Gli interrogativi che guidano la riflessione.....	189
2. <i>Al cuore dell'accompagnamento la "relazione"</i>	191
2.1. L'accompagnamento: un processo che si attua con e mediante la relazione.....	191
2.2. La relazione di accompagnamento come luogo di crescita delle persone in interazione	194
2.3. Una relazione che si evolve progressivamente.....	196
3. <i>Le implicanze affettive e i rischi insorgenti nella relazione interpersonale</i>	200
3.1. L'accompagnamento: una relazione complessa.....	200
3.2. I rischi e le problematiche derivanti dalle dinamiche psicologiche implicite nella relazione.....	202
3.3. Le implicanze e le ripercussioni più comuni	204
4. <i>Conclusione: verso una qualità di relazione</i>	206

Terza parte

CONCLUSIONI: PER AIUTARE I GIOVANI A VIVERE NELLA CREATIVITÀ E NELLA GRATUITÀ

Una visione d'insieme del Convegno (Luis A. Gallo)	211
La Pentecoste: dono dello Spirito alla Chiesa (Raniero Cantalamessa)	215
1. <i>Introduzione</i>	215
2. <i>Gesù, lo Spirito Santo e noi</i>	215
3. <i>La Pentecoste: la pienezza dello Spirito Santo</i>	216
3.1. Il primo quadro	217
3.2. Secondo quadro	221
3.3. Terzo quadro	222
3.4. Quarto quadro.....	225
3.5. Ultimo quadro	228
4. <i>Conclusione</i>	229
Rabdomanti dello Spirito, accompagnando i giovani. La musica dei giovani come simbolo, rito e mito (Fabio Pasqualetti - Antonio Presern)	233
1. <i>Motivazioni: il tema e la prospettiva</i>	233
1.1. Far emergere l'incontro: la musica è un medium	233
1.2. Percepire l'apparentemente assente: il rabdomante come modello.	234
1.3. Il tema e la prospettiva	234

2. <i>La canzone, il concerto, la "star": simbolo, rito, mito</i>	234
2.1. <i>La canzone come simbolo: luogo d'identità</i>	234
2.2. <i>Il concerto come rito: luogo della "communitas"</i>	237
2.2.1. <i>L'attesa e l'incontro</i>	238
2.2.2. <i>Suonare e far risuonare</i>	239
2.2.3. <i>Idee e sentimenti, l'arte di sentire l'altro</i>	240
2.3. <i>La "star" come mito: luogo del senso</i>	241
3. <i>Alcuni criteri operativi</i>	243
3.1. <i>Vita</i>	243
3.2. <i>Presenza e ascolto</i>	243
3.3. <i>Incarnazione e comunione di vita</i>	244
4. <i>Dove soffia lo Spirito</i>	245
Bibliografia generale (<i>Jesús Manuel García - Giorgio Zevini</i>).....	247

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

(seconda parte)

91. **Midali M.**, Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, p. 642 (2^a ediz.)
92. **Favale A.** (e Coll.), Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, p. 606 (4^a ediz.)
94. **Chenis C.**, Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare, p. 220
95. **Felici S.** (a cura), La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena), p. 324
96. **dal Covolo E. - Triacca A.M.** (a cura), Lo studio dei Padri della Chiesa oggi, p. 234
97. **Montani M.**, Filosofia della cultura. Problemi e prospettive, p. 334 (2^a ediz.)
98. **Felici S.** (a cura), La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri, p. 288
99. **Felici S.** (a cura), Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri, p. 224
100. **Felici S.** (a cura), «Humanitas» classica e «Sapientia» cristiana. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli, p. 446
101. **Alessi A.**, Metafisica, p. 366 (3^a ediz.)
102. **Ferasin E.** (a cura), Teologia e vita. Studi in occasione del venticinquesimo anno di attività della Sezione di Torino della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, p. 274
103. **Laberthonnière L.**, Saggi di filosofia religiosa. Edizione italiana a cura di C. Cantone, p. 262
104. **Buzzetti C. - Cimosà M.** (a cura), I giovani e la lettura della Bibbia. Orientamenti e proposte, p. 220
105. **Favale A.** (a cura), Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali, p. 538 (2^a ediz.)
106. **Felici S.** (a cura), Esegese e catechesi nei Padri (sec. II-IV), p. 204
107. **Midali M. - Tonelli R.** (a cura), Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento. Una ricerca interdisciplinare, p. 184
108. **Trenti Z.**, Invocazione. Opzione religiosa e dignità umana, p. 182
109. **dal Covolo E. - Triacca A.M.** (a cura), Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II, p. 362
110. **Amato A.** (a cura), Trinità in contesto, p. 382
111. **Merlo P.**, Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire, p. 374
112. **Felici S.** (a cura), Esegese e catechesi nei Padri (secc. IV-VII), p. 288
113. **Midali M.**, Spiritualità apostolica. Personali e vitali riferimenti fondanti, p. 504
114. **Alessi A.**, Filosofia della religione, p. 358 (2^a ediz.)
115. **Sodi M.** (a cura), Giovani, liturgia e musica, p. 300
116. **Toso M.**, Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II, p. 534
117. **dal Covolo E. - Ugliione R.** (a cura), Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino, p. 184
118. **Abbà G.**, Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1, p. 330
119. **Cantone C.**, Trascendenza e storia, p. 112
120. **Tonelli T.**, Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile, p. 222
121. **Ferasin E.**, Un lungo cammino di fedeltà. La vita consacrata dal Concilio al Sinodo, p. 404
122. **dal Covolo E.** (a cura), Donna e matrimonio alle origini della Chiesa, p. 170

123. **Toso M.**, Educare alla vita. Studi sull'«Evangelium vitae» di Giovanni Paolo II, p. 378
124. **Tacconi G.**, La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria, p. 204
125. **Amato A. - Maffei G.** (a cura), Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A.M. Javierre Ortas, p. 768
126. **Turek W.**, La speranza in Tertulliano, p. 136
127. **Amato A. - dal Covolo E. - Triacca A.M.** (a cura), La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica, p. 490
128. **Alessi A.**, Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica, p. 384
129. **Carlotti P.**, Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti, p. 190
130. **Gatti G.**, Questioni di etica dell'economia, p. 214
131. **Escudero Cabello A.**, La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II, p. 422
132. **Composta D.**, L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele, p. 132
133. **dal Covolo E. - Uglione R. - Vian G.M.** (a cura), Eusebio di Vercelli e il suo tempo, p. 500
134. **dal Covolo E. - Uglione R.** (a cura), Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano, p. 210
135. **Alessi A.**, Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione, p. 358
136. **Anthony F.-V.**, Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis, p. 342
137. **Gamba G.G.**, Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura. Parte prima: Mt 1,1-4,16: Chi è Gesù Cristo, p. 326
138. **dal Covolo - Rinaldi G.** (a cura), Gli imperatori Severi (193-235). Storia Archeologia Religione (*in stampa*)
139. **Gianazza P.G.**, Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, p. 274
140. **Maffei I.**, Aspetti organizzativi e qualità della comunicazione in una diocesi. L'esperienza di Trento, p. 208
141. **Gamba G.G.**, Petronio Arbitro e i cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del *Satyricon*, p. 412
142. **Sfameni Gasparro G.**, Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose (*in stampa*)
143. **García J.M.** (a cura), Accompagnare i giovani nello Spirito, p. 262
144. **Pasquato O.**, I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città, p. 244
145. **Alessi A.**, Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica, p. 378