

LA CONDIVISIONE PASTORALE SECONDO IL CARISMA SALESIANO

Paolo Zini

Salesianum 74 (2012) 369-382

Succede, purtroppo, di vedere manipoli di “liberi battitori”, che rischiano di battere... moneta falsa. Veleggiano “navigatori solitari”, che fanno la loro battaglia e sembrano incapaci di raggiungere un qualsiasi approdo comunitario. Ci sono “cani sciolti” – si è scritto con qualche amarezza – che non puntano la preda, non difendono la casa, e non sono nemmeno capaci di fare compagnia... Indici di un disagio, che attende una risposta.¹

Sono audaci queste parole di don Vecchi, tratte da una lettera ai Salesiani che conserva intatti pregio e attualità a distanza di dieci anni dalla sua pubblicazione.

A costo di risultare *politically incorrect* giova forse partire da referti poco digeribili piuttosto che da apologie di circostanza, in una riflessione sulla condivisione pastorale e sulle sue ragioni.

Dunque la prospettiva di queste note è determinata da un quesito: perché numerosi protagonisti dell'azione pastorale considerano troppo elevato il costo della sinergia e favoriscono, appellandosi alle giustificazioni più di-

¹ J.E. VECCHI, «*Eccomi! Vengo per fare la tua volontà*». *La nostra obbedienza: segno e profezia*, ACG 375 (2001).

verse, lo sdoganamento di soggettivismi eccentrici, individualismi ostinati, ammutinamenti paralizzanti, desistenze letali?

Vorremmo tentare qualche considerazione, rifuggendo però il moralismo e lo spiritualismo, che certamente paiono aver mancato il bersaglio anche nei frangenti in cui la loro evocazione è risultata retoricamente inappuntabile.

Questo non significa affatto prescindere dal profilo spirituale e morale della questione, piuttosto individuare i processi che, proprio insidiando le condizioni di possibilità morali e spirituali di una sinergia carismatica, pregiudicano il *milieu* relazionale essenziale all'efficacia di una dedizione pastorale autenticamente comunitaria.

1. Di mediazioni vive il cuore

Quando manca la qualità, si cerca rifugio nella quantità. Quando non c'è niente che duri, è la rapidità del cambiamento che può redimerti.²

L'osservazione di Bauman formalizza un'evidenza irrefutabile, ma la causalità che suggerisce non è definitiva e attende un ulteriore scavo.

Cosa implica l'idolatria della reversibilità, della superficialità e dell'evanescenza delle relazioni, che elegge la quantità a parametro di misurazione della qualità dell'esistere?

Implica forse una regressione rispetto alla legge fondamentale della libertà, il cui profilo intenzionale, lungi dal suggerire un assoluto protagonismo del soggetto nell'esistenza, decreta una sua dipendenza dalle mediazioni di differente natura che la libertà stessa deve riconoscere strutturanti quanto al compimento di sé.

Compimento che, per questo preciso profilo ontologico della libertà, non può non prodursi nell'eteroreferenzialità di un'autorizzazione a sua volta subordinata a un'ingiunzione di competenza.

In altre parole: nessuna libertà può determinarsi fuori dall'integrazione di mediazioni rese disponibili dall'alterità d'altri e del mondo, mediazioni che confermano il protagonismo del soggetto quale autore di un'esistenza

² Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (I Robinson), Laterza 2004, p. 81.

riuscita, solo dopo avergli chiesto prova di competente obbedienza alla legalità loro propria.

Contraddittoriamente insofferente rispetto a questa legalità ontologica, il costume postmoderno, formato nel grembo della tradizione moderna, è sedotto dal miraggio suicida di una soggettività affannata a rendere la distanza sempre più breve e lo spazio sempre più vuoto tra sé e sé.

Mentre, così facendo, s'illude di poter scontare il compito faticoso dell'obbedienza e della competenza in ordine alla legalità inscritta in ogni alterità, paga il prezzo regressivo di una solitudine narcisistica priva di storia e di legami.

Un fortunato testo sull'adolescenza ci fornisce un'indicazione di rilievo, preziosa per il nostro discorso:

Narciso instaura una relazione molto intensa con il proprio nuovo corpo postpuberale, sessuato e generativo, e spesso la palesa attraverso manipolazioni violente alle quali lo sottopone, per controllarlo, modificarlo, abbellirlo fino a ridurlo a uno scheletro o a caricatura del bronzo di Riace. Lo intaglia, gli infila metalli e monili, inserisce sottocute inchiostri di china e lo tatua ad eterna memoria di ciò che sente di essere in quel preciso momento. Lo dimagrisce, lo palestra, lo dopa, lo droga, lo espone a rischi terribili con volteggi pericolosi, troppo audaci per essere evitati e troppo belli ed emozionanti per indurre ad una maggiore attenzione per la propria incolumità, che evidentemente non coincide con quella del corpo. In molti casi ciò deriva dal fatto che Narciso non si sia mai identificato in quel corpo di proporzioni e apparenze assai modeste rispetto al suo intimo splendore, che appare tradito dalle sembianze del nuovo corpo.³

La disposizione narcisistica che qui viene sottolineata nella sua evenienza adolescenziale può, forse non senza ragioni, essere considerata un tratto di civiltà, visibile ben oltre i labili confini di un segmento dello sviluppo psicoaffettivo della persona.

La sovradeterminazione del fisico nei termini di bene-rifugio e di capitalizzatore biografico è estremamente rivelativa: l'identificazione con il corpo e l'utilizzo del suo sostrato bio-materiale come luogo di memoria biografico-affettiva denuncia la miseria degli esiti regressivi della figura autarchica di libertà.

³ G. PIETROPOLLI-CHARMET, *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 91.

Una simile libertà non può che scoprirsi confinata entro un sé alle prese con i responsi autoreferenziali, ma incoerenti e inaffidabili, della propria auto coincidenza bio-emozionale, nel cui angusto perimetro vengono monitorati improbabili indicatori della qualità dell'esistere.

Illuso di poter disdegnare la sfida d'altri e del mondo, che accreditano la libertà chiedendole la prova dei fatti, il soggetto si trova così prigioniero della propria corporeità, la cui risoluzione edonistica determina una tirannide chimica: i processi di sintesi delle proprie endorfine surrogano il discernimento morale.

La candidatura a canoni regolativi dell'esistenza da parte dei referti dell'eccitazione e del godimento occulta però, attraverso la seduzione della facilità, la propria insidia, e la libertà si ritrova in balia degli stimoli d'ambiente, incapace di elaborarne il senso ed esposta all'intermittenza di ogni condizionamento esterno.

I tratti di costume sin qui richiamati non sono estranei alla precarietà delle sinergie pastorali sulle quali vogliamo riflettere: nessuna collaborazione è possibile ad una libertà incapace d'affrancarsi dalle malie dell'edonismo, malie che necessitano non solo di censura morale, ma – forse previamente – di riflessioni che ne svelino la contraddizione antropologica.

La progettualità, che per essere efficace deve convenire circa il rilievo di mediazioni considerate strategiche ai fini di un processo identitario di formazione della libertà, può essere praticata da chi a quelle mediazioni ha accordato credito, confessando, al di là di ogni miraggio autarchico, di necessitarne per venire a capo di sé.

2. La qualità simbolica delle mediazioni

Se una prima sfida accesa dall'attuale temperie socioculturale rispetto all'attivazione di sinergie progettuali efficaci viene dalla costrizione degli spazi esistenziali e dall'esasperazione del sospetto diretto ad ogni mediazione della libertà, una seconda sfida attiene al duplice fondamentale profilo di ogni segmento di realtà integrabile in una determinazione biografica dell'umano. Tale duplice profilo riflette la costituzione antropologica della soggettività umana, sorprendente nell'armonia bipolare che ne organizza la complessità.

La tradizione filosofica ha discusso per secoli senso, limiti e possibilità

del binomio anima/corpo nella sua declinazione antropologica. A dispetto dei limiti di tale schematizzazione, la bipolarità che vi si custodisce conserva intatto il suo valore euristico.

Intimità soggettiva e pubblicità biologica, legalità fisica e libertà dello spirito, gravità biologica e acume intellettuale non possono diventare antitesi o diastasi artificiali, ma neppure possono essere rubricate come distinguo capziosi di un pensiero ideologico.

Il progressivo rilievo storico-sociale del mondo culturale, con le macroregioni regolate dal sapere riproduttivo e dal sapere creativo, dai confini reciprocamente permeabili, ha richiesto ingenti risorse speculative per essere pensato fuori dalla mera opposizione di natura fisica e natura spirituale.

Una simile istanza di avanzamento teorico è arrivata però a suggerire un congedo dalla tradizione, tanto disinvolto nella stigmatizzazione delle presunte ingenuità di quell'antico binomio, quanto confuso nel profilare alternative convincenti.

Non basta l'affanno della coppia concettuale, di ascendenza metafisica, spirito-materia di fronte alle concrezioni culturali dello spirito, per decretare l'implausibilità di quei concetti, magari per fare spazio ad un'ontologia della creatività soggettiva che, non riconoscendo alcun limite al proprio dominio, ambirebbe a disciplinare risolutivamente tutte le questioni, circa l'essere delle cose, in una caricaturale idolatria dell'onnipotenza delle intenzioni e delle significazioni della libertà.

La posta in gioco di questa riflessione è davvero strategica, perché interessa un profilo della libertà sovente equivocato dalle sollecitudini educative: quel profilo per il quale la disciplina dei significanti non è ornamentale rispetto alla pregnanza dei significati, mentre, per converso, la densità dei significati non è surrogabile da alcuna ipertrofia dei significanti.

Le risorse migliori della nostra tradizione culturale andrebbero valorizzate per uscire dagli equivoci più grossolani e dalle retoriche più ingenui che misconoscono il carattere antropologicamente decisivo del vincolo *referenza/senso*, *significante/significato*, *corpo/spirito*, per onorarne il rilievo in ogni forma di dedizione educativa.

Spiritualità del sensibile e sensibilità dello spirituale – per usare un'espressione fortunata – non sono ossimori poetici, ma la verità fondamentale dell'esistere, al cui servizio si devono porre l'esigente disciplina che tutela la ruvidità delle mediazioni e la misteriosa levità delle provviste di senso dalle quali sono abitate e che esse veicolano.

La reciproca indeducibilità di referenza e senso, insieme alla costitutiva necessità per la libertà di integrarne le infinite possibili e concrete vincolazioni, sono autentici canoni educativi, fuori dei quali la retorica opportunistica della prossimità affettiva o l'ansia della proceduralità legalistica si combattono, pregiudicando in radice le ragioni della sinergia educativa.

Ogni retorica ed ogni ideologia possono tutelare sortite individualistiche, quando è consentito loro di sottrarsi alla verifica di compatibilità con quell'intero bipolare che fa di una mediazione, che si vorrebbe integrabile in un processo educativo, un nutrimento genuino della libertà.

3. Tutta questione di stile?

Il punto *stantis aut cadentis* della possibilità (o dell'impossibilità) di un nuovo ciclo epocale del cristianesimo in Occidente [...] è che appaia il tratto qualificante dello *stile cristiano*, ossia di quel modo rigoroso e appassionato di navigare la storia, al tempo stesso attraverso la religione e l'incredulità, senza offrire pretesti ai puritani del sacro e togliendo un argomento dopo l'altro ai parassiti laici dell'umanesimo evangelico. Il manicheismo è la malattia infantile di ogni conversione all'ideale di una religione dura e pura. Il clericalismo è la sua cronicizzazione senile. Osservate Gesù, nell'intero della figura che avvolge il passaggio dell'incarnazione del Figlio. Osservate come transita fermo e leggero attraverso le ossessioni della religione diventata fine a se stessa, e al tempo stesso, strumento di assoggettamento e di vischiosità infinita. Osservate l'acuminato rigore del suo ammonimento a non imbrogliare le carte della giustizia di Dio, quando indica nel degrado dell'*affectus*, che viene da dentro, l'avvenuta corruzione del desiderio, che ha già stravolto il cuore dell'uomo. E lasciatevi commuovere dal fatto che nulla, in questo rigore, oscura – neppure lievemente – la certezza di ospitalità per tutti coloro che attendono, quasi senza più crederci, un segno della prossimità di Dio. Un segno sulla loro strada, alla loro portata, nella loro lingua, senza improbabili estraniamenti dalla vita alla quale non possono sottrarsi, o avviliti passaggi attraverso le forche caudine dell'assoggettamento a tutti i capricci dei custodi del sacro.⁴

La discussione intorno allo stile cristiano è oggi particolarmente vivace e forse consente di precisare ulteriormente i termini della sfida inscritta nella progettualità pastorale e nella sinergia che essa deve ispirare.

⁴ F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009, p. 445.

Il dibattito sullo stile cristiano sembra riprendere con un lemma fortunato l'evocazione fin troppo consueta del compito evangelico della profezia. Quella di *stile* pare una categoria snella che promette di superare le ambiguità delle nozioni tanto di *forma*, sospetta per la sua esposizione all'ipocrisia, quanto di *contenuto*, temuto per la sua perentorietà e grevità decisamente ingombranti rispetto alla libertà dello spirito posta al cuore del Vangelo.

Lo stile pare coerente con la sorpresa generata da quella levità incisiva e persuasiva, che la lettera a Diogneto tratteggia icasticamente quale reazione pagana alla novità della testimonianza cristiana.

Per evitare la retorica o l'ambiguità teologica – che pare talvolta corteggiata anche da qualcuna tra le voci dell'attuale pubblicistica cattolica più letta e accreditata – lo stile cristiano può essere inteso come criterio di rinnovamento pastorale quando radicalizza la solidarietà tra contenuto e forma delle opere di carità, della testimonianza di fede, della comunione ecclesiale, della celebrazione sacramentale (*diakonia, martyria, koinonia, leiturgia*).

Detto altrimenti, lo stile, quando riferito al cristianesimo, non è sintagma vuoto, se onora l'indissolubilità e la non estrinsecità del vincolo che il *kerigma* istituisce con la propria grammatica mentre ne costituisce l'istanza critica, pur consegnandosi ad essa per eventuarsene nel tempo secondo la potenza dello Spirito.

L'appello allo stile cristiano non può dunque risolversi in *escamotage* utile a millantare un rinnovamento pastorale di indole più pseudo che cripto-riformata, pago di scommettere sulla forza dello Spirito a prescindere dal cammino dell'istituzione, o di accompagnare le consuetudini mondane confidando nel retrogusto cristiano che potrebbe determinarsi a seguito di una loro consumazione spiritualmente intrigante.

La condivisione pastorale non di rado perde la propria anima e diviene mero coordinamento esecutivo proprio a seguito di un'equivoca speranza di incisività e significatività affidata ad un generico stile.

Lo stile salesiano che, se non vuole entrare in contraddizione con se stesso, deve essere espressione riconoscibile della singolarità cristiana, può aspirare a qualche fecondità soltanto se assurge a credibile trasfigurazione pasquale, dunque escatologica, di mediazioni – rispettate nel rigore della loro bipolarità – nelle quali la libertà dell'uomo si può determinare onde attestare una storia di salvezza.

4. Sinergia pastorale e architettura teologale

Se a regolare lo stile cristiano è la reciproca inerenza di un contenuto escatologico e di una grammatica che l'esprime, mentre vi riconosce la propria istanza critica, e se solamente al servizio di tale stile una sinergia pastorale trova le ragioni che la possono animare, le conclusioni si fanno stringenti: fuori da un'architettura teologale decisa dal cuore dello stile evangelico, nessuna condivisione pastorale saprebbe rispettare la prescrittività del *kerigma*, né tanto meno potrebbe scoprirsi all'altezza dei sacrifici richiesti dalla sua stessa effettività.

È chiaramente riconoscibile un'architettura teologale al cuore della buona novella del Regno? Un'architettura regolativa e discriminante ogni esperienza ecclesiale?

Se per architettura teologale s'intende un ordine di cose che traccia confini, disciplina relazioni, inaugura finalità, è innegabile che la Pasqua del Signore vi competa interamente.

La novità cristiana manifestata dalla Pasqua introduce nella storia un principio dialettico che fa risuonare sul mondo un giudizio insieme di condanna e di misericordia, assicurando alla storia l'Evento – storicamente indeducibile – del suo riscatto e del suo compimento.

Posta tale prospettiva, se il criterio della finalizzazione mondana ispirasse esplicitamente o surrettiziamente la sollecitudine educativa di un impegno ecclesiale – dunque anche di una presenza o di un'iniziativa salesiana – prima di privare di ogni misura metaefficientistica il respiro delle rispettive sinergie, avrebbe vanificato il Vangelo.

Giova richiamare la severa e impegnativa posizione di Balthasar:

Per questo non è strano, bensì prevedibile, che ogni arte e scienza terrena che si chiude in se stessa e rifiuta ogni apertura alla sapienza soprannaturale, la quale come "ogni buon regalo e ogni dono perfetto" discende dall'alto (Gc 1,17), ultimamente può diventare soltanto stoltezza, poiché ad ogni dono naturale che Dio dà a un uomo corrisponde come compimento un carisma di grazia. Questo appartiene in una specie di naturalezza (perché oramai Dio ha deciso di fondare la creazione in vista della riconciliazione in Cristo) all'impianto naturale, che senza questo compimento rimane un'opera incompiuta. E a nessuno che chieda nella preghiera questo compimento della sua opera terrena Dio lo negherà [...]. Questo compimento per grazia e questa assunzione in servizio da parte di Dio della progressione mondana può di nuovo avere forme e gradi diversi. Può essere un'irradiazione moderata,

per così dire indiretta, di una benedizione della grazia su di un'opera esistenziale terrena, come ad esempio nell'opera di uno scienziato; può essere la esteriore presa a servizio di una professione mondana ai fini del regno di Dio, come nel caso della professione di un medico, di un giurista o di un giornalista; può essere però anche una assai intima richiesta dell'insieme delle capacità naturali di un uomo [...]. Simili prese a servizio [...] colgono di sorpresa l'uomo come una sacra possessione e gli fanno consumare la sua vita e i suoi sentimenti per un'arte esercitata realmente come servizio divino [...]. A simili "vocazioni", che hanno certo la loro origine in un talento naturale, ma dispiegano manifestamente la loro necessaria tendenza ad un rapporto con la "sapienza divina", non si vorrà negare un'autentica analogia con le vocazioni ecclesiali al sacerdozio e allo stato dei consigli.⁵

Il Vangelo è giudizio sul mondo, e non semplicemente sulla sua incompiutezza ma sulla sua perdizione fuori dal gesto salvifico di Dio che, liberando l'uomo da un destino di morte, gliene rivela il pericolo, inesorabilmente sottovalutato senza la luce della Rivelazione.

La vocazione battesimale, riconosciuta nella sua portata teologale, è allora requisizione *per* il mondo di una libertà chiamata a testimoniare il giudizio della Pasqua del Signore *sul* mondo.

Perché il contenuto di tale giudizio continui a risuonare con chiarezza, nella storia, sono necessarie le vocazioni "fontali" della Chiesa, che hanno, nell'azione di Cristo per il mondo, la loro origine e il loro paradigma:

Lo stato dei consigli esiste prima dello stato sacerdotale, e i discepoli vengono condotti dal primo al secondo. Quando il Figlio si presenta davanti al Padre con la disponibilità ad offrire se stesso e a rinunciare a tutto ciò che ha di proprio: alla sua divinità (che egli può lasciare presso il Padre), alla sua umanità assunta (che può perdere nella morte), addirittura alla per lui indispensabile unione col Padre; quando egli in questa maniera lascia al Padre in povertà, verginità e obbedienza ogni potere di disporre su di sé, diventa allora potenzialmente vittima sacrificata, e il Padre può fare, quando vuole, di questa possibilità una realtà. L'una e l'altra cosa, l'attivo gesto di disponibilità a lasciarsi sacrificare e il conseguente passivo venir sacrificato, formano nell'atteggiamento interiore del Figlio un'unità, che in entrambe le fasi è ugualmente perfetta. Per questo il suo sacrificio redentore non inizia solo sul monte degli Ulivi, allorché il Padre comincia a sottrarsi a lui, ma già nell'attimo dell'incarnazione, allorché il Figlio si spoglia della sua uguaglianza a Dio (Fil 2,7) per entrare nella condizione della vittima che offrendo il sacrificio viene a sua volta

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 370-371.

offerta essa stessa. Questa condizione, che è connessa alla disposizione interiore dell'amore, è nel suo (e in qualsiasi) sacrificio l'elemento propriamente fecondo e redentore. In quanto dunque l'amore perfetto del Figlio possiede come sue modalità interiori povertà, verginità e obbedienza e grazie ad esse diventa offerta sacrificale, queste modalità non significano nient'altro che la fondazione del suo sacerdozio. Infatti il Signore è sacerdote in nessun'altra maniera che divenendo, con l'offrire attivamente, passiva vittima sacrificata. Ciò che egli offre in sacrificio è la propria sostanza divino-umana, qualcosa di talmente prezioso e perfetto da superare di peso tutta la colpa del mondo.⁶

Senza l'anticipazione storica del destino escatologico, affidata alla testimonianza della vita secondo i consigli evangelici, il mondo non conoscerebbe la propria distanza dal disegno originario di Dio e la profondità irreparabile della lacerazione che gli interdice un compimento salvifico.

E senza il ministero sacramentale che, nella potenza dello Spirito, celebra efficacemente nella storia l'attualità redentiva della Pasqua, la conoscenza della verità escatologica sarebbe mera notizia della condanna inappellabile che incombe sul mondo.

Risulta evidente a questo punto, nell'architettura teologale posta al cuore della novità cristiana, l'asimmetria che caratterizza la biunivoca relatività Chiesa-mondo. La relatività della Chiesa al mondo non è della stessa natura della relatività del mondo alla Chiesa: mentre la prima ha la forma della dedicazione, istituita dalla potenza pasquale, alla causa di una storia perduta, la seconda ha la forma della confessione della propria verità nella corrispondenza alla perentorietà del giudizio escatologico di condanna e di misericordia.

Di nuovo illuminante una considerazione di Balthasar che, sulla base di questi principi teologici, chiarisce le ragioni ultime delle diverse vocazioni nell'*Oeconomia Salutis*:

Come chiamata alla Chiesa in generale [la chiamata di Dio] è chiamata ad una vita cristiana, e questa chiamata si ripercuote su tutta la configurazione che un cristiano darà alla sua vita matrimoniale e professionale nel mondo. Essa sarà il magnete che dà agli ordinamenti mondani nella sua vita la polarizzazione cristiana. Sarà l'idea cristiana della missione a tenergli davanti agli occhi il senso e il criterio della scelta allorché si tratterà di scegliere i mezzi e le vie mondane. Essa non sarà

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, p. 218.

però di per sé chiamata in un ordinamento mondano. La scelta cristiana dello stato di vita non può quindi, a rigor di termini, venir rappresentata così come se colui che compie la scelta dovesse accertarsi se la chiamata di Dio lo destina allo stato matrimoniale o allo stato sacerdotale o allo stato dei consigli, Nella sua scelta egli non si trova davanti a due chiamate di ugual valore. Visto cristianamente, egli si trova soltanto davanti all'aut-aut tra chiamata comune alla vita cristiana (alla quale normalmente farà seguito la decisione per lo stato matrimoniale) e chiamata speciale allo stato sacerdotale o dei consigli. Ed egli sarà chiamato alla vita nel matrimonio, quando *non* gli sarà partecipata una chiamata speciale.⁷

Se quanto detto rivela qualche ragione di plausibilità, di nuovo una conclusione s'impone: il rispetto della qualità antropologicamente strategica delle mediazioni necessarie alla riuscita della libertà, quando si misura con il *Kerigma*, assiste alla trasfigurazione delle mediazioni medesime ed alla loro iscrizione in un'architettura teologale che ha per orizzonte l'*Historia Salutis*.

Solo corrispondendo al rigore di tale iscrizione, una sinergia pastorale può essere all'altezza di una missione evangelica.

5. Il carisma: identificazione e identificabilità

Ad assicurare piena caratterizzazione ad una realizzazione storica della comunione per la missione è infine il carisma; in proposito è molto chiara una nota di G. Moiola:

In realtà non esiste la fede in se stessa, esiste invece il rapporto tra l'uomo e la rivelazione, rapporto in base al quale l'uomo viene costituito come credente. Ciò significa che il momento oggettivo della fede è qualcosa che, da una parte, esige dall'uomo una ubbidienza integrale e radicale e, dall'altra, essendo l'oggetto che dà forma alla vita del credente, si presenta come una realtà che risuona in tanti modi, secondo le modalità soggettive autentiche con le quali l'oggetto della fede viene assunto, assimilato, personalizzato. Vuol dire cioè che Gesù Cristo, e ciò che a Gesù Cristo si riconduce, è una realtà che si presenta per fondare un rapporto. Non è una realtà asettica: la rivelazione, i doni di Dio, sono fatti per costituire l'altro, colui che risponde. Quindi la rivelazione fonda la grazia della fede e, d'altra parte, quando per la grazia della fede l'uomo risponde ed entra in rapporto con

⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, pp. 367-368.

Gesù Cristo, lo stesso Gesù Cristo nel quale tutti credono risuona in modo diverso, secondo le diverse personalità che entrano in rapporto con Lui. Da un certo punto di vista la fede di san Benedetto è uguale a quella di san Francesco o di sant'Ignazio, ma, d'altra parte, i loro modi di viverla sono profondamente diversi. Dove sta la differenza? Non tanto nella affermazione: «Gesù Cristo è Figlio di Dio, è morto per noi, è risorto per noi», quanto nella modalità con la quale vivono il rapporto personale con Lui. In altri termini, l'oggettivo della fede al quale san Benedetto, san Francesco, sant'Ignazio ubbidiscono è l'oggetto della fede di tutta la Chiesa, ma viene vissuto secondo risonanze diverse. Risonanze che coinvolgono la psicologia, la storia, le vicende personali, la conversione, le difficoltà, i peccati, le fedeltà e le infedeltà.⁸

Ad illuminare l'importanza di un carisma ecclesiale concorrono, per un verso, il realismo dell'Incarnazione, che testimonia il valore ineguagliabile dell'umano agli occhi di Dio, e, per un altro verso, la potenza dello Spirito, che non solo agisce nella storia rispettandone il rilievo, ma facendovi fruttificare la Storia del Signore.

La fedeltà a queste rigorose evidenze teologiche difende la comprensione e l'adesione al carisma da pericolose forme di "liquidazione" entro coordinate meramente secolari e antropologiche.

Il carisma è determinazione *ex parte Dei* di una storia circostanziata; di qui il suo carattere di rigoglio luminoso dell'*Historia Salutis* e la sua possibilità di costituire un paradigma antropologico efficace in ordine all'accoglienza del dono di Grazia.

Un approccio alla salesianità che voglia riconoscerle il cuore carismatico deve pertanto guardare al vincolo tra radicamento storico, intenzionalità biografica e qualità pasquale caratteristiche dell'esperienza di don Bosco.

Fuori da ogni estrinsecismo, per la potenza dello Spirito, la vita di don Bosco è infatti orizzonte sintetico di determinazione di una libertà finita capace di un'ermeneutica pasquale del proprio tempo, che eventua una credibile testimonianza della novità salvifica del Regno.

L'originalità di tale orizzonte sintetico delle intenzioni di don Bosco sta nella cura per quella circolarità antropologicamente strategica che annoda la dedizione educativa allo spirito di famiglia: di questa circolarità, passata per

⁸ G. MOIOLI (C. Stercal ed.), *L'esperienza spirituale* (Contemplatio 6), Glossa, Milano 1992, pp. 58-59.

il cuore di Don Bosco, lo Spirito ha prodotto una trasfigurazione pasquale, ragion d'essere attualissima del carisma salesiano.

Se la fedeltà a don Bosco non può prescindere da questo carattere paradigmatico della sua avventura spirituale, una sinergia pastorale che voglia qualificarsi come salesiana, non solo deve lasciarsi ispirare e regolare dalla novità pasquale, ma deve rendere identificabile la propria forma in riferimento a questo plesso duale di educazione-famiglia originalmente servito dalla sollecitudine apostolica di don Bosco.

Lo stile salesiano, per esprimere un vigore identificabile e identificante, deve allora continuare a testimoniare il fascino della destinazione al plesso generazione-educazione della riserva escatologica; il banco di prova di tale fascino è in una sfida bipolare: di una prossimità storica al termine della propria testimonianza e – insieme – di una autorevolezza evangelica, euristica rispetto alla contraddizione mondana che affligge la generazione e l'educazione, e maieutica rispetto all'invocazione salvifica che in quella contraddizione va cristianamente articolata.

La coerenza salesiana è pertanto condizionata a una duplice fedeltà pastorale: al proprio specifico luogo carismatico e alla novità evangelica; e non si palesa nell'ottimizzazione mondana delle risorse educative di un ambiente, ma nella capacità di nominare senza ambiguità le esclusive ragioni della dedizione alla causa di ragazzi e giovani, e nel coraggio di attingere senza incertezza alle sole risorse capaci di sostenere l'idealità di tale causa.

Nella figura di educazione che la fedeltà a questa disciplina carismatica è in grado di profilare, si illumina il compito inscritto nella generazione, la consapevolezza circa il quale attende d'essere sottratta alla requisizione narcisistica consueta nella nostra cultura.

Compresa in prospettiva teologica, la verità della generazione diventa prescrittiva in ordine ad una precisa figura di educazione e di famiglia, vincolate da un servizio vocazionale in riferimento al Regno.

Il rigore della testimonianza di don Bosco proprio qui è affascinante: il suo servizio alla libertà di ragazzi e giovani non si comprende fuori dall'orizzonte del disegno di Dio sulla loro vita, disegno misurato proprio dalla definitività escatologica di ogni esistenza e dalle esigenze del Regno.

Di nuovo l'attualità del carisma salesiano è evidente, in una congiuntura psicosociale nella quale la sollecitudine educativa ed il senso della famiglia – terreno di coltura necessario alla crescita vocazionale – sono confinati nelle angustie della fusionalità, del ricatto affettivo, del compiacimento reciproco,

mere caricature della dedizione, che silenziano il mistero della generazione e sognano fallimentari surrogati dell'esperienza familiare.

La centralità della testimonianza della Vita consacrata, che qualifica il servizio pastorale di un'opera salesiana, deve assicurare la bipolarità educazione-famiglia al vincolo con il primato di Dio nella definitività del suo disegno sull'uomo, che illumina il senso della libertà, dell'amore e della fruibilità del mondo.

Lo stile di Dio, la cui generazione nell'Amore e per Amore è la Parola irrevocabile che giudica la storia, quando raggiunge l'azione educativa e i vincoli familiari, ne produce una trasfigurazione pasquale che restituisce la vita e la cura della sua qualità promettente a un'inaudita Verità e a una persuasiva Speranza.

Solo una sinergia pastorale che intende lasciarsi attivare a servizio dello Stile di Dio, può animarsi delle Sue ragioni: ma di qui viene l'unica sollecitudine educativa all'altezza del proprio compito ed uno spirito di famiglia in grado di attestare la provenienza ed il destino delle libertà affidate alla sua custodia.