

**Biblioteca di Scienze Religiose - 120**

**Riccardo Tonelli**

**Per la vita  
e la speranza**

**Un progetto di pastorale giovanile**

LAS – ROMA

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

---

120



RICCARDO TONELLI

PER LA VITA  
E LA SPERANZA

Un progetto di pastorale giovanile

LAS - ROMA

*Quinta edizione*

totalmente riscritta e aggiornata, del libro:

*Pastorale Giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana,*

che, alla seconda edizione, ha vinto il premio

“Paola Malipiero per la ricerca teologica”.

*Imprimatur*

Dal Vicariato di Roma, 30-01-1996

Sac. Luigi Moretti - Segretario Generale

© Febbraio 1996 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

ISBN 88-213-0319-5

---

*Fotocomposizione:* LAS □ *Stampa:* Tipografia S.G.S. - Via Umbertide 11 - 00181 Roma

*Finito di stampare:* Febbraio 1996

# PRESENTAZIONE

Questa è una ricerca di pastorale giovanile. Ha come soggetto tutti coloro che avvertono la gioia e la responsabilità di annunciare ai giovani il Vangelo di Gesù.

Lo ricordo in apertura per non sovraccaricare la lettura di attese che non potranno essere soddisfatte e per mettere bene a fuoco quelle che invece cercherò di risolvere.

## 1. Pastorale e pastorale giovanile

Una ricerca «pastorale» ha come ambito specifico l'annuncio della «buona notizia» di Gesù di Nazareth nella Chiesa: studia i modi più efficaci per realizzarlo, considera le difficoltà che complicano questa responsabilità, suggerisce le trasformazioni necessarie per assicurare meglio il processo.

Infatti, pastorale è l'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, realizza per l'attuazione nel tempo del progetto di salvezza di Dio sull'uomo e sulla sua storia, con riferimento alle concrete situazioni di vita.

Essa non è prima di tutto «riflessione teologica» sull'azione della comunità ecclesiale; è invece azione, prassi, organizzazione di risorse e progettazione d'interventi. Certamente però tutto questo è possibile solo all'interno di un'attenta e intensa riflessione, soprattutto teologica. Per questo, resta centrale la riflessione sulla prassi. La pastorale riflette sull'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale pone per attuare la salvezza, per interpretarle, verificarle, riprogettarle.

Considero i giovani la «concreta situazione» che interpella e provoca la riflessione pastorale. Per questo, nella mia ricerca esiste un continuo e intenso scambio tra pastorale giovanile e pastorale generale. Gli orientamenti con cui la comunità ecclesiale definisce la propria teologia e azione pastorale segnano profondamente la pastorale giovanile. Le prassi pastorali concrete, che permettono ad ogni comunità ecclesiale d'intessere «la fitta e misteriosa trama entro cui s'incontrano Dio, che si rivela, e l'uomo, che lo va

cercando per varie strade» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Edizioni pastorali italiane, Roma 1970, 198).

Per parlare seriamente di pastorale giovanile dovrò perciò interessarmi spesso di pastorale generale. Non lo voglio fare però in modo generico e indifferenziato. La prospettiva giovanile resta sempre centrale e prioritaria. Offre come un filtro da cui selezionare ogni contributo.

## **2. Tre note sul linguaggio**

Aggiungo tre note sul linguaggio utilizzato lungo le pagine della ricerca.

La prima nota riguarda il limite di un linguaggio inclusivo.

Referenti della mia riflessione sono, da una parte, i giovani e le giovani a cui la comunità ecclesiale vuole offrire il Vangelo di Gesù, e, dall'altra, gli uomini e le donne impegnati, a titolo diverso, in questo ministero.

Purtroppo abbiamo l'abitudine di utilizzare solo sostantivi maschili, al singolare e al plurale, per indicare questi soggetti differenziati. Riconosco il limite, anche culturale, di questo uso. Ma non riesco a trovare alternative soddisfacenti. Non mi sembra una soluzione adeguata il ricorso continuo a formule binarie (i giovani e le giovani, gli uomini e le donne...). Mi scuso in anticipo dell'eventuale disagio provocato e resto in attesa di suggerimenti interessanti per esprimere correttamente quanto anche a me sta intensamente a cuore.

La seconda nota riguarda i destinatari della proposta.

Come ho già ricordato, questo è un progetto di pastorale giovanile. Si riferisce, di conseguenza, alla comunità ecclesiale e al suo compito di evangelizzare.

In qualche modo ha come referenti i giovani che vivono in un ambiente cristiano e sono raggiungibili da comunità ecclesiali in vista della loro maturazione verso un'esperienza di fede nella Chiesa. Escludo perciò ogni esplicito richiamo ai problemi della missione «ad gentes»... almeno fino ad un certo punto.

Il confine tra cristiani e non cristiani, in questa nostra situazione culturale, è molto labile. Spesso, chi opera in pastorale giovanile è sollecitato a misurarsi con persone in cui sono assenti anche i germi di esperienza religiosa. Per questo, la proposta non è per i giovani cristiani, ma per coloro che hanno la possibilità di diventarlo. Non ho nulla da suggerire invece a coloro che si chiedono come far maturare verso esperienze religiose cristiane coloro che vivono altre esperienze religiose.

La terza nota riguarda lo scottante problema del tipo di linguaggio utilizzato.

Ogni disciplina ha il suo gergo. La pastorale giovanile si muove tra teologia e scienze dell'educazione. Fa i conti perciò con linguaggi specialistici differenti.

Purtroppo però la constatazione di questa esigenza può diventare un alibi di comodo per giustificare l'astrusità e le incomprensibilità. Ho messo tutto l'impegno per controllare un rischio così grave. So però di essere molto lontano da risultati soddisfacenti. E me ne scuso con il lettore.

31 gennaio 1996

*Festa di San Giovanni Bosco*

R. T.



# SOMMARIO

Parte prima  
UNA PASTORALE GIOVANILE  
PER LA VITA E LA SPERANZA

Capitolo I: <b>Dalla parte della vita e della speranza</b> .....	13
1. <i>Fare la salvezza</i> .....	13
2. <i>Ripensare l'obiettivo dalla parte della vita</i> .....	18
3. <i>Quale pastorale giovanile?</i> .....	23
Capitolo II: <b>Il metodo di lavoro</b> .....	27
1. <i>Multidisciplinarietà - interdisciplinarietà - transdisciplinarietà</i> .....	28
2. <i>Tre prospettive per un unico approccio</i> .....	33

Parte seconda  
LA GRANDE SFIDA:  
EVANGELIZZARE IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA

Capitolo III: <b>Un tempo felice, impegnativo e problematico per l'evangelizzazione</b> .....	39
1. <i>Vivere in situazione di complessità</i> .....	39
2. <i>Evangelizzazione come comunicazione</i> .....	43
3. <i>I possibili disturbi</i> .....	46
4. <i>Alla radice dei disturbi: una sfida</i> .....	57

Parte terza  
A CONFRONTO  
CON IL VISSUTO ECCLESIALE ATTUALE

Capitolo IV: <b>La prassi come luogo teologico</b> .....	61
1. <i>Di fronte alla pluralità dei modelli</i> .....	62
2. <i>Significato e limiti del pluralismo</i> .....	63
3. <i>Alla ricerca di criteri</i> .....	64

Capitolo V: <b>Il criterio dell'incarnazione</b> .....	67
1. <i>Il problema: fedeltà a Dio o fedeltà all'uomo?</i> .....	67
2. <i>Evento dell'Incarnazione e evento di Gesù Cristo</i> .....	69
3. <i>Per una comprensione teologica dell'evento dell'Incarnazione</i> .....	70
4. <i>Il criterio dell'Incarnazione per una rinnovata prassi pastorale</i> .....	75
Parte quarta	
UN PROGETTO DI PASTORALE GIOVANILE	
Capitolo VI: <b>Progettare: perché e come</b> .....	89
1. <i>Dalla parte dei più poveri</i> .....	89
2. <i>Per progettare un itinerario pastorale</i> .....	91
3. <i>Gli elementi di un buon progetto</i> .....	93
4. <i>La sequenza organizzativa degli elementi</i> .....	96
5. <i>E la grazia dello Spirito?</i> .....	98
Capitolo VII: <b>Quale obiettivo?</b> .....	101
1. <i>La prospettiva ermeneutica</i> .....	101
2. <i>Quale risposta al dono della salvezza?</i> .....	102
3. <i>L'obiettivo: integrare fede-vita</i> .....	109
4. <i>Il modello</i> .....	110
5. <i>Dalla parte della vita</i> .....	116
Capitolo VIII: <b>Suggerimenti di metodo</b> .....	121
1. <i>Le risorse e la loro organizzazione</i> .....	121
2. <i>Educare a diventare uomini «invocanti»</i> .....	130
3. <i>Evangelizzare «narrando» storie che aiutano a vivere</i> .....	149
Capitolo IX: <b>Ritratto di un giovane cristiano</b> .....	175
1. <i>Una vita piena di domande</i> .....	175
2. <i>Molte risposte ad una stessa domanda</i> .....	177
3. <i>La presenza di Dio nella nostra vita</i> .....	179
4. <i>Vivere immersi nel mistero</i> .....	182
5. <i>Il cristiano spera in Dio e ama la terra</i> .....	188
6. <i>Contemplativi del quotidiano</i> .....	194
7. <i>Maria, il più bel ritratto di cristiano</i> .....	199
<b>Conclusione</b> .....	203
<i>Bibliografia</i> .....	207
<i>Indice</i> .....	217

Parte prima

---

## **UNA PASTORALE GIOVANILE PER LA VITA E LA SPERANZA**

Ho una convinzione. La dichiaro in apertura con una battuta, che mi riprometto di riprendere e motivare in seguito: quelli che stiamo vivendo sono tempi felici per la pastorale giovanile.

Fino a pochi decenni fa i compiti che riguardavano l'educazione cristiana dei giovani erano affidati ad alcuni educatori specializzati. Essi li realizzavano a titolo personale, mentre il resto della comunità ecclesiale si riservava un controllo di massima, con la preoccupazione prevalente di far funzionare tutto secondo i modelli tradizionali. Le eccezioni erano poche, spesso segnate a dito, in positivo o in negativo.

Alla buona volontà, all'entusiasmo e alla passione educativa non corrispondeva sempre una preparazione adeguata. Del resto, non era facile assicurarla: incerto era il quadro concettuale teorico e difficile incontrare ambienti dove acquisirlo. Lo constatiamo oggi, con l'esperienza e la sensibilità maturata. Non possiamo di sicuro rimproverare qualcosa a chi ha speso energie e risorse, assicurando esiti preziosi. Ma non possiamo sottrarci ai compiti nuovi che scaturiscono dai profondi cambi culturali in atto, dentro e fuori le Chiese.

Il nostro è un tempo felice, proprio perché ci rendiamo conto dei problemi, abbiamo strumenti adeguati per affrontarli e risolverli, possediamo una competenza e professionalità che è espressione di profonda fede e intensa speranza. Cresce la consapevolezza che l'azione pastorale investe a pieno titolo tutta la comunità ecclesiale, anche quando destinatari sono un gruppo ristretto di persone. Per questo, cerchiamo punti di contatto e motivi di convergenza.

Anche la bibliografia specializzata è ormai abbastanza ampia, approfondita e seria. Le indicazioni del Magistero confortano poi la ricerca e la orientano con riferimenti preziosi e autorevoli.

C'è, insomma, molto materiale a disposizione di chi vuole mettersi a studiare e a progettare.

La sovrabbondanza d'opportunità genera però pluralità di prospettive. All'uniformità, tipica della stagione appena trascorsa, si è sostituito il pluralismo di quella attuale.

In questo contesto si colloca la mia ricerca. Do atto del vissuto ecclesiale attuale a proposito dell'educazione dei giovani alla fede e faccio una proposta, con la pretesa di rendere disponibile uno strumento di revisione critica del pluralismo e di progettazione alternativa.

La prima parte della mia ricerca recensisce alcuni dati che non possono essere trascurati da chi ha intenzione di dedicare tempo e risorse ad uno studio di pastorale giovanile, serio e scientificamente vagliato. Ricorda e giustifica il metodo di lavoro utilizzato. Funziona quindi come una lunga prefazione per il resto del libro. Come dovrebbe capitare ad ogni buon lettore, raccomando il coraggio di partire proprio da queste pagine, anche se ci sentiamo stretti dalla voglia di trovare soluzioni rapide ai problemi che inquietano chi sta con i giovani. Può essere un esercizio utile per realizzare un atteggiamento critico.

In concreto, la prima parte propone al lettore il raggiungimento di tre obiettivi:

- riconoscere in modo critico quello che sta capitando oggi nelle comunità ecclesiali impegnate in pastorale giovanile, per decifrare, nel profondo del vissuto, le intenzioni, le scelte, le ragioni della diversità e i contributi che ne possono scaturire;

- concordare una preoccupazione comune, per organizzare attorno ad essa tutte le risorse: una grande passione evangelica, da realizzare poi in modi e interventi diversi;

- apprendere un metodo di azione e di riflessione pastorale, per valutare quello utilizzato dall'insieme della proposta e per abilitare ciascuno a riformulare qualcosa di originale.

## DALLA PARTE DELLA VITA E DELLA SPERANZA

Nella Chiesa stiamo sperimentando una situazione abbastanza strana: siamo tutti impegnati a costruire e consolidare la salvezza di Dio, in profonda solidarietà con l'esperienza di Gesù di Nazareth e dei suoi discepoli e, nello stesso tempo, assistiamo ad una pluralità di orientamenti e interventi.

Viene spontaneo chiedersi: come mai il servizio all'unica causa si frantuma in modelli tanto diversi?

Non mi piace discutere sulle scelte concrete, quelle che ciascuno è sollecitato a realizzare sotto l'urgenza dei problemi. Sono convinto che, a questo livello, la pluralità di scelte sia un segno importante del nostro limite. La causa che vogliamo servire è tanto impegnativa e possiede una risonanza così ampia, che non possiamo di sicuro pretendere di aver trovato la formula unica.

Il confronto si pone ad un livello più generale: quello della intenzione di fondo, dove sono collocate le ragioni ultime del nostro servizio al Vangelo.

Vogliamo tutti servire la salvezza di Dio, ma abbiamo modi differenti per comprendere quale sia, in ultima analisi, il suo significato pratico, nella nostra situazione culturale e sociale. Possiamo intenderci, perciò, solo se ripensiamo, con calma, al senso dell'obiettivo dell'azione pastorale a partire dalla sensibilità teologica attuale, e soprattutto se riusciamo a ricomprenderlo sulla provocazione dell'attuale situazione giovanile e culturale.

### 1. Fare la salvezza

Incomincio dalla questione di fondo: per quale figura di «salvezza» si impegna la pastorale?

Tutti sanno quanto il tema della salvezza cristiana sia oggi al centro di vivaci polemiche in campo teologico. Non voglio entrare in un argomento il cui sviluppo richiederebbe una trattazione lunga e approfondita.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tra i tanti testi, ne ricordo alcuni che hanno ispirato, in modo particolare, la mia riflessione e che contengono una notevole documentazione bibliografica: ASSOCIAZIONE TEOLOGI-

Mi fermo solo su alcuni aspetti, che interessano più da vicino l'ambito della mia ricerca.

### 1.1. *Superare una visione limitata di salvezza*

Molte delle distorsioni che hanno segnato i vari progetti di pastorale (e che ancora li influenzano), sono legate, spesso in forma deterministica, ai limiti presenti nella teologia della salvezza di un passato non molto remoto. Coloro che sono cresciuti in quella teologia che, con una sorprendente uniformità, ha segnato questi ultimi secoli, sono tentati di pensare alla salvezza secondo modelli dualistici, soprannaturalistici e individualistici. Per progettare secondo la sensibilità teologica attuale, dobbiamo verificare attentamente questo orizzonte limitato.

#### 1.1.1. *Il dualismo*

Il dualismo è la radice di tutte le concezioni incomplete della salvezza. Esso consiste nello stabilire una separazione netta tra il fine «naturale» dell'uomo (quello che riguarda la sua avventura terrena) e quello «soprannaturale» (che riguarda invece il tempo futuro). La distinzione aveva inizialmente lo scopo di mettere in risalto la gratuità e la trascendenza del dono di Dio. Ma si è spesso trasformata da distinzione a separazione, opponendo mondo e storia da una parte, cielo, eternità, grazia dall'altra. Sul piano pastorale questa separazione è diventata opposizione tra impegno religioso e impegno storico, tra salvezza dell'anima e attenzione verso i valori umani, tra provvisorio e definitivo, tra naturale e soprannaturale. In questa visione limitativa, la vita dell'uomo e la storia sembrano ridursi semplicemente al campo di prova delle virtù cristiane. L'impegno storico dell'uomo è considerato soltanto nella prospettiva etica, di gesto, meritevole o meno, della salvezza eterna.

La pastorale ha fissato il suo campo d'intervento nella sfera religiosa, lasciando ad altri ogni interesse per il profano.

#### 1.1.2. *L'ultraterrenismo*

L'ultraterrenismo, o soprannaturalismo esasperato, è la conseguenza logica della visione dualistica. Se tra salvezza e storia non c'è alcuna intrinseca

CA ITALIANA, *La salvezza cristiana* Cittadella editrice, Assisi 1975; CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione* Queriniana, Brescia 1976; GALLO L.A., *La salvezza in Cristo oggi*, in AMATO A. - ZEVINI G. (edd.), *Annunciare Cristo ai giovani* LAS, Roma 1980 235-249; ID., *Salvezza*, in MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992, 950-962.

connessione, la salvezza riguarda unicamente il conseguimento della vita eterna. Le anticipazioni storiche della salvezza, che l'uomo realizza attraverso il suo impegno quotidiano, non hanno rilevanza per la salvezza eterna. Per questo, non possono occupare e preoccupare eccessivamente il cristiano, tutto proiettato alla salvezza eterna. Ciò che conta, nella fase terrena della vita, è farsi meriti, acquistare titoli in vista del conseguimento della salvezza, dopo la morte.

Da questa posizione la pastorale ha assunto la tendenza a legittimare l'immobilismo sociale e a snervare la carica di denuncia profetica della Parola di Dio nei confronti delle situazioni storiche.

### 1.1.3. *L'individualismo*

L'individualismo, dominante nella cultura europea di questi ultimi secoli, ha fatto sentire il suo peso anche nel modo di concepire la salvezza. Una salvezza concepita senza uno stretto legame con il mondo e la storia si presta facilmente a diventare un affare privato, nel quale sono impegnati solamente Dio e il singolo individuo. Si parla così prevalentemente di salvezza della propria anima, lasciando cadere ogni dimensione comunitaria e l'interconnessione tra religione e società, tra esistenza religiosa ed esistenza storica. La vita concreta si riduce ad uno spazio privato, in cui vivere la propria avventura, nell'attesa di raggiungere l'eternità.

Così la pastorale si risolve nel rapporto tra agente e destinatario, senza nessun influsso comunitario. La comunità ecclesiale è ridotta ad uno spazio solo funzionale, dove ciascuno incontra Dio che salva, nel chiuso della propria individualità.

### 1.2. *La salvezza cristiana*

Non basta una riflessione dal negativo. Superate le visioni limitate di salvezza, resta l'interrogativo: che cos'è la «salvezza cristiana»? In che consiste la specificità originale della salvezza di Gesù Cristo?

Nelle molte definizioni di salvezza che oggi esistono è costante la preoccupazione di mettere in evidenza la sua radicale originalità nei confronti dei progetti salvifici intrastorici. Pur all'interno di orizzonti semantici diversi, le diverse definizioni di salvezza si orientano a riconoscere questa specificità nel dono di pienezza che il Padre, in Gesù Cristo, per lo Spirito Santo, comunica all'uomo, dono che lo rende partecipe di comunione definitiva con lui. La salvezza cristiana consiste quindi, radicalmente, nella liberazione dal peccato, che è la causa profonda di tutte le situazioni umane di non-salvezza, e nella novità di esistenza che rende figli di Dio, e cioè nella comunione di vita con il Padre e con i fratelli (la manifestazione della libertà dei figli di Dio, nel regno futuro della libertà, di cui parla *Rom 8*).

L'esistenza di un rapporto tra la comunione definitiva con Dio e le anticipazioni storiche di questa novità di esistenza, è stata affermata, anche se in termini negativi, dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* che definisce la salvezza di Gesù Cristo come «il dono grande di Dio, che non è solo liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo, ma è soprattutto liberazione dal peccato e dal maligno, nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da lui, di vederlo, di abbandonarsi a lui» (EN 9). Quando la riflessione teologica attuale cerca di comprendere in che cosa consista questo rapporto, le posizioni non sono però omogenee, come non sono omogenei i modelli in cui comprendere le varie dimensioni di quella maturazione umana e liberazione sociale che caratterizzano le anticipazioni storiche.

### 1.3. *La realizzazione progressiva della salvezza cristiana*

Nella figura di salvezza cristiana che l'attuale sensibilità ecclesiale ci propone, entrano in gioco diverse esperienze. Sono come i differenti aspetti dell'unico grande dono che Dio ci fa in Gesù per la nostra vita. Quello fondamentale riguarda il nostro rapporto con lui; altri, collegati con questo, riguardano il nostro rapporto con gli altri e la nostra esistenza nella storia e nella natura.

I diversi aspetti si intrecciano reciprocamente. È importante cercare di comprendere in quale modo.

Le risposte non sono omogenee e non è facile districarsi in un ginepraio di posizioni. La pastorale ha bisogno però di decidere qualcosa di preciso, perché riflette sulla salvezza alla ricerca degli interventi necessari per realizzarla nelle concrete situazioni di vita.

Per uscire dall'incertezza, faccio una proposta. Non è né l'unica né quella più pacifica. Ha però buone ragioni ed è molto utile per l'azione pastorale.

L'unica salvezza di Gesù Cristo è un evento globale e unitario, che riguarda tutto l'uomo e tutta la storia (personale e collettiva) in cui si svolge la sua esistenza. Questo evento si realizza nel tempo, attraverso momenti parziali e progressivi, che s'implicano reciprocamente, senza ridursi l'uno all'altro.

La dimensione più alta e piena della salvezza riguarda la comunione definitiva con Dio. La sua realizzazione comporta la liberazione dal peccato e l'entrata in comunione con Dio: la ricostruzione del progetto di Dio verso l'uomo e per l'uomo attraverso l'offerta di comunione, l'offerta di diventare il suo popolo «che lo riconosca nella verità e fedelmente lo serve» (LG 9), l'offerta di essere introdotti nella famiglia di Dio, a titolo di figli per grazia. L'uomo ha infranto il progetto di Dio. Per questo siamo peccatori, bisognosi di perdono, perché il nostro peccato è irreparabile. Questa salvezza è ra-

dicalmente «dono»: siamo in un ambito dove l'uomo non può salvarsi da solo. Dio ha riconciliato a sé il mondo in Gesù Cristo. La nostra risposta consiste nell'obbedienza a Dio, nel riconoscimento di Dio come il Signore. Questo livello di salvezza si attua in modo iniziale nella storia quotidiana. La sua pienezza e il suo consolidamento sono nel futuro del Regno.

Anche le molteplici dimensioni dell'esistenza umana nel mondo, da quella personale a quella sociale e strutturale, rappresentano momenti della salvezza cristiana, in qualche modo collegati a quello, più alto, della comunione definitiva con Dio. Per questo, la salvezza cristiana riguarda anche la liberazione, politica e sociale, da tutte le forme di alienazione e di oppressione, proprio mentre investe anche la sfera strettamente personale, in modo che ogni uomo possa diventare costruttore cosciente e responsabile del proprio destino.

La tensione esistente tra le diverse dimensioni della salvezza non può essere risolta scegliendo l'una o l'altra, perché tale scelta significherebbe lo svuotamento stesso della salvezza. Non si tratta di sapere cosa preferire, ma di accettare la correlazione stabilita da Dio e di giocare la propria risposta in questa globalità.

A questo proposito aggiungo tre osservazioni.

La comunione con Dio nell'arco dell'esperienza storica e il suo completamento definitivo nella radicale novità della casa del Padre sono raggiungibili anche a livelli infimi di liberazione sociale. L'amore appassionato di Gesù per ogni uomo è più potente ed efficace di qualsiasi forza di alienazione.

La salvezza ha sempre una fase di realizzazione nel tempo. In questa tappa essa porta inequivocabilmente l'impronta della nostra condizione umana. Ed è perciò segnata da lacune (sia la lotta politica sia la contemplazione sono condizionate dai limiti naturali dell'uomo, dalle sue qualità e dai suoi difetti), da ambiguità (il mistero del male sorge dalle profondità umane e condiziona inevitabilmente ogni parziale realizzazione di salvezza), da aspetti transitori e caduchi (espressione concreta dell'umanità non ancora in fase di definitività).

Le prime due osservazioni introducono la terza, molto importante per una comprensione corretta della salvezza.

La salvezza cristiana è trascinata in una continua dialettica di «già» e «non-ancora». Lo sperimentiamo ogni giorno in prima persona: non solo perché ci troviamo a fare i conti con situazioni di non-salvezza che sono talmente connesse con la finitezza dell'uomo che il loro superamento può avvenire solo nella casa del Padre; ma anche perché constatiamo la difficoltà esistenziale di realizzare quella comunione interpersonale e quella costruzione di autentica libertà, capaci di significare e di anticipare il dono di cui la morte e la resurrezione di Gesù Cristo ci hanno fatto ricchi. Il presente è lo spazio umano dove si salda il «già» e il «non-ancora» della salvezza. Esso è «già» presente di salvezza, perché nella fede il credente tocca con mano e

afferma che la storia è nelle mani di Dio e che la storia del mondo può completarsi in una comunione con Dio.

La constatazione che è ancora lungo il cammino verso la piena realizzazione della salvezza, non può però far dimenticare che essa è qualcosa di «già» reale fin d'ora. Siamo «già» nella salvezza perché l'evento di salvezza che è Gesù Cristo è un «già» della nostra storia. Questa constatazione, fondamentale per un'esperienza cristiana, apre uno spiraglio di novità nella vita quotidiana, capace di trasformarla radicalmente. Tuttavia la piena realizzazione della salvezza, che comporta il superamento di tutte le alienazioni e il consolidamento nella definitività della comunione con Dio, non la vedremo nell'oggi della storia.

Il credente annuncia che il presente è «già» nella salvezza, perché sa rileggere l'avventura quotidiana alla luce delle meraviglie che Dio ha operato per il suo popolo. Lo sguardo di fede riferisce il presente all'unico evento di salvezza che è Gesù Cristo, anche se questo annuncio di salvezza può apparire solo in modo germinale. Il «già» di salvezza del presente ci è offerto soprattutto come promessa, come futuro. Il presente è un «già» che possiede in se stesso i connotati del «non-ancora»: del promesso e non ancora realizzato.

Dalla dialettica tra «già» e «non-ancora» della salvezza nasce per il credente la necessità d'impegnarsi, attivamente e con speranza operosa, nei progetti di autentica liberazione umana, anche se provvisori e parziali, sapendo continuamente relativizzare le sue scelte, nella forza critica del futuro che gli è donato in Gesù Cristo risorto.

## **2. Ripensare l'obiettivo dalla parte della vita**

La pastorale è impegnata per la realizzazione della salvezza: è fuori discussione. Possiamo però dare un volto più concreto a questo compito, mettendolo a confronto con il grido che sale oggi attorno a noi, che sfida la comunità ecclesiale nella sua pretesa di continuare la storia di Gesù?

La proposta cristiana può diventare infatti una voce espressiva per le persone di oggi solo se ha qualcosa da dire sulle dimensioni più importanti della vita quotidiana. Quando invece essa si riferisce solo a qualche frammento dell'esistenza o dimentica i problemi inquietanti che l'attraversano, essa si preclude ogni diritto di ascolto e di incidenza. Diventa una delle tante voci, di cui è pieno il mercato, capace di conquistare un poco di *audience* solo spaventando gli ingenui.

Per ripensare ai compiti della pastorale giovanile da questa prospettiva più impegnativa, ho ripercorso l'esperienza dei discepoli di Gesù. E ho raggiunto conclusioni, cariche di speranza e di responsabilità. Le ricordo. Rappresentano l'orientamento di fondo di tutta la mia proposta, quella preoccupazione che la giustifica e la ispira tutta.

## 2.1. I racconti del Vangelo

Ascoltiamo il racconto di Luca: «Una volta Gesù stava insegnando in una sinagoga ed era di sabato. C'era anche una donna malata: da diciotto anni uno spirito maligno la teneva ricurva e non poteva in nessun modo stare dritta. Quando Gesù la vide, la chiamò e le disse: Donna, ormai sei guarita dalla tua malattia. Posò le sue mani su di lei ed essa si raddrizzò e si mise a lodare Dio» (Lc 13,10-13). Di fronte alle proteste del capo della sinagoga, arrabbiato perché Gesù aveva osato guarire la donna nel giorno di sabato (andando contro la legge), Gesù risponde: «Satana la teneva legata da diciotto anni: non doveva dunque essere liberata dalla sua malattia, anche se oggi è sabato?» (Lc 13,16).

Non è l'unico testo di questo tono. Tutto il Vangelo è scritto così. La voglia di far nascere vita dove ha incontrato i segni di morte, la fatica di rimettere a testa dritta le persone che per differenti ragioni camminavano curve e piegate in due, sembrano il filo rosso che lega tutta l'avventura di Gesù.

Leggiamo qualche altra pagina.

«Giunto all'altra riva, nel paese dei Gadarèni, due indemoniati, uscendo dai sepolcri, gli vennero incontro; erano tanto furiosi che nessuno poteva più passare per quella strada. Cominciarono a gridare: "Che cosa abbiamo noi in comune con te, Figlio di Dio? Sei venuto qui prima del tempo a tormentarci?"».

A qualche distanza da loro c'era una numerosa mandria di porci a pascolare; e i demòni presero a scongiurarlo dicendo: "Se ci scacci, mandaci in quella mandria". Egli disse loro: "Andate!". Ed essi, usciti dai corpi degli uomini, entrarono in quelli dei porci: ed ecco tutta la mandria si precipitò dal dirupo nel mare e perì nei flutti. I mandriani allora fuggirono ed entrati in città raccontarono ogni cosa e il fatto degli indemoniati. Tutta la città allora uscì incontro a Gesù e, vistolo, lo pregarono che si allontanasse dal loro territorio» (Mt 8,28-34).

L'episodio va compreso bene. L'ho citato apposta per chiedere di pensare.

I due indemoniati avevano perso la gioia della loro umanità. Erano costretti a vivere nei sepolcri, in una condizione di morte anticipata. Vivevano come bestie selvagge: senza amici, tra i dirupi, privi di libertà. Erano uno spavento per tutti. Per questo erano sfuggiti da tutti. Gesù li restituisce alla pienezza della loro umanità: li riveste, li rimanda a casa, li restituisce all'affetto dei loro amici. Non mettono ormai più paura a nessuno. Sono veramente passati da morte a vita. La conclusione del racconto non mi sembra importante: i porci in mare e la rabbia dei guardiani... sono l'appendice spettacolare di una storia che è tutta un canto alla vita, rifiorita nelle situazioni più drammatiche.

Aggiungo infine un terzo racconto, anche questo molto bello, perché

mostra che la vita vince anche quando siamo morti dentro, condannati impietosamente dalla legge o costretti a condannare senza remissione nel nome della legge.

«Gesù s'avviò allora verso il monte degli Ulivi. Ma all'alba si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava da lui ed egli, sedutosi, li ammaestrava. Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, gli dicono: "Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?". Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei". E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi.

Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi allora Gesù le disse: "Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?". Ed essa rispose: "Nessuno, Signore". E Gesù le disse: "Neanch'io ti condanno; va e d'ora in poi non peccare più"» (*Gv* 8,1-11).

Quella povera donna colta in flagrante adulterio era morta ancora prima d'essere uccisa fisicamente a colpi di pietra. Era morta, nonostante le apparenze, perché si trascinava in una vita mortifera. Ed era morta perché ormai condannata senza pietà dalla legge, buttata come un sacco di patate ai piedi di Gesù, per ottenere anche da lui l'avallo ad una sentenza già pronunciata.

Erano morti però anche i suoi accusatori: legati all'osservanza rigida della legge, volevano la distruzione fisica della peccatrice, per sentirsi vivi perché osservanti delle prescrizioni.

Gesù contesta la possibilità di rimettere le cose a posto solo attraverso un uso legalista della legge. Non nasconde il grave peccato della donna né lo copre con un velo di falsa rassegnazione. Questo modo di fare è ancora dalla parte della morte.

Rimette in piedi, a testa dritta, la donna peccatrice, in un gesto d'amore che trasforma. In questa situazione nuova nasce l'invito a non peccare più. Chi è vivo, deve impegnarsi a vivere da vivente. Ridà vita anche agli accusatori, liberandoli da un uso spietato della legge.

Nel nome della vita, Gesù rimette in piedi e a testa alta tutti coloro che vivono piegati sotto il peso delle sopraffazioni. Restituisce dignità a chi ne era considerato privo. Ridà salute a chi è distrutto dalla malattia. Contrasta fortemente ogni esperienza religiosa in cui Dio è utilizzato contro la vita e la felicità dell'uomo. Egli è davvero il segno di chi è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe: «Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dall'Egitto, perché non siate più schiavi. Da quando ho spezzato il giogo del dominio egiziano che pesava su di voi, potete camminare a testa alta» (*Lev* 26,13).

L'intervento di Gesù restituisce ad una situazione normale di vita: guarisce la donna, rimanda a casa gli indemoniati e i lebbrosi, li fa amici degli altri e non più nemici pericolosi. La sua azione raggiunge anche le dimensioni culturali e strutturali dell'esistenza, almeno a quel livello in cui si riconosceva la sensibilità corrente più matura. Libera la donna da quell'immagine di Dio che altri volevano depositata nella sua esperienza: il Dio che preferisce l'osservanza del sabato alla guarigione è un Dio dei morti, non dei vivi, come incalza Gesù a chi tenta di opporsi nel nome di Dio al suo intervento.

Letti da questa prospettiva, i tre racconti dicono tutti la stessa cosa. Le parole e il tono sono diversi; ma la sostanza è la stessa: di fronte al dolore e alla sofferenza Gesù interviene; restituisce alla vita chi vive in situazione di morte. È il tema di tutto il Vangelo. Gesù agisce così nel nome di Dio. Per questo, si getta in polemiche infocate con coloro che gli contestano il suo modo di agire: ci tiene a dichiarare con i fatti da che parte sta Dio. Sembra quasi dire continuamente: vedete questi gesti di vita opposti ai fatti di morte... questi sono il segno della presenza e dell'azione di Dio nella nostra storia... per parlar bene di Dio, è necessario collegare le parole a fatti come questi.

## 2.2. Una storia che continua nei suoi discepoli

Gesù è una persona molto diversa dagli standard normali. Non ci ha lasciato niente di tutto suo. Lo conosciamo in quello che di lui ci raccontano i suoi discepoli.

Per scoprire ancora meglio quali sono i problemi veri con cui siamo chiamati a misurarci nel nostro impegno di credenti e di evangelizzatori, è importante metterci alla scuola dei discepoli di Gesù. Una pagina degli *Atti degli Apostoli* mi sembra particolarmente espressiva al riguardo. Leggiamola.

«Un giorno Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio. Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita e lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta "Bella" a chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio. Questi, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, domandò loro l'elemosina. Allora Pietro fissò lo sguardo su di lui insieme a Giovanni e disse: "Guarda verso di noi". Ed egli si volse verso di loro, aspettandosi di ricevere qualche cosa. Ma Pietro gli disse: "Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!". E, presolo per la mano destra, lo sollevò. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono e balzato in piedi camminava; ed entrò con loro nel tempio camminando, saltando e lodando Dio. Tutto il popolo lo vide camminare e lodare Dio e riconoscevano che era quello che sedeva a chiedere l'elemosina

alla porta Bella del tempio ed erano meravigliati e stupiti per quello che gli era accaduto» (*Atti 3,1-10*).

Letto così, sembra il resoconto di un gesto prodigioso, che finisce tutto lì. E invece è importante continuare la lettura del documento. La riassumo.

Lo zoppo guarito dal racconto della storia di Gesù, grida tanto di gioia che lo fermano per schiamazzi nel recinto sacro del tempio. Quando i sommi sacerdoti vengono a sapere che c'è stato di mezzo Pietro, interrogano lui, per andare alla radice del disordine. Qui viene il bello. Pietro dice: «Sapete perché questo zoppo cammina dritto e sano? Perché tutti sappiano che non possiamo essere vivi se non in quel Gesù che voi avete crocifisso e ucciso e il Padre ha risuscitato da morte».

C'è un riferimento stretto tra la storia di Gesù, la guarigione fisica dello zoppo e la vita piena (anche contro la morte).

Rispetto a quello che conosciamo della prassi di Gesù per la vita, Pietro aggiunge qualcosa di nuovo e di inedito. Non solo guarisce come ha fatto tante volte Gesù, ma racconta anche la storia di Gesù. Al gesto, per la cui realizzazione Gesù spesso ha chiesto la fede in lui e nella potenza del Padre, Pietro aggiunge il racconto della sua fede appassionata nel Crocifisso risorto. Dice, con forza, che solo in questa fede, impegnata a confessarlo ormai come il vivente, è possibile avere pienamente e definitivamente la vita. Il racconto della storia di Gesù nella confessione di fede dei suoi discepoli, l'entusiasmo e la fede che suscita in coloro cui è rivolto, danno la pienezza della vita. C'è un intreccio profondo tra guarigione e confessione che Gesù è il Signore. La guarigione risolve i problemi fisici. La confessione di fede nel Risorto supera le barriere della morte fisica e assicura una pienezza impensabile di vita, nonostante la morte.

I due momenti non sono però slegati. Si richiamano invece reciprocamente. Il gesto che ha ridato vita alle gambe rattrappite dello zoppo, dà forza e serietà alla proposta di Gesù; la decisione che dà pienamente la vita, offerta come dono misterioso e accolta nella fede, va oltre la guarigione: riguarda un gioco di libertà e di amore, un sì ad un mistero di vicinanza. Senza questa decisione di fede nel Signore Gesù non c'è vita piena; nonostante l'eventuale guarigione dalla malattia o la liberazione dall'oppressione resteremo prigionieri della morte, presto o tardi.

Per questo, i discepoli di colui che voleva tutti «a testa dritta», perché pieni di vita, si mettono in giro per il mondo a parlare di Gesù e della sua resurrezione.

Non lo fanno solo con belle parole. Parlano con i fatti, ma poi moltiplicano le parole che ripetono il racconto della storia di Gesù.

La guarigione dello zoppo e tutti gli altri gesti miracolosi che i discepoli compiono, esprimono, in modo simbolico, che la storia di Gesù, raccontata nella loro fede appassionata, è vera e autentica: non parla solo di vita, ma ne anticipa i segni nel piccolo e nel quotidiano. Quello che conta veramente,

quello che il racconto della storia produce più intensamente e misteriosamente (la realtà rispetto al suo segno) è proprio la vittoria della vita sulla morte.

### **3. Quale pastorale giovanile?**

Ho aperto il capitolo con alcune note teologiche sulla salvezza cristiana. La riflessione ha suggerito esigenze che non possiamo disattendere e ha indicato limiti che dobbiamo con coraggio superare.

Non sono riuscito però a risolvere tutti i problemi. Cerco «una pastorale giovanile [...] della gioia e della speranza, che trasmette il lieto messaggio della salvezza ad un mondo tanto spesso triste, oppresso e disperato, in cerca di liberazione».<sup>2</sup> Mi inquieta constatare che molti giovani restano indifferenti di fronte a quello che le comunità ecclesiali proclamano.

Non mi sono messo alla ricerca di soluzioni immediate. Ho preferito percorrere la strada più impegnativa di un supplemento di riflessione.

Sono andato alla radice dell'esperienza cristiana, per ritrovare il progetto che Gesù ha consegnato ai suoi discepoli. Ho scoperto così l'orizzonte di riferimento su cui organizzare, nella fatica della progettazione, compiti e responsabilità della comunità ecclesiale in ordine alla pastorale giovanile.

#### *3.1. Una situazione di emergenza sulla vita*

Pietro parla del suo Signore, restituendo vita alle gambe rattappite dello zoppo. Quali sono i problemi su cui misurare oggi l'annuncio del Vangelo, per gridare, con la stessa forza di Pietro, «Gesù Cristo, e nessun altro, può darci la salvezza: infatti non esiste altro uomo al mondo al quale Dio abbia dato il potere di salvarci» (*Atti 4,12*)?

Viviamo in una situazione di emergenza sulla vita.

Per molti diventa impresa impossibile vivere una vita, così come il Dio della storia l'ha progettata per gli uomini e le donne che chiama figli suoi.

Molti hanno superato l'emergenza sulla possibilità della vita. Ma si trovano alla ricerca, disperata o rassegnata, di una qualità che la renda vivibile.

Su tutti preme l'ombra della morte: quella quotidiana, che ci accompagna come un nemico invisibile e pervasivo, e quella violenta e conclusiva, che sembra bruciare ogni progetto. Non sappiamo più bene dove radicare la nostra speranza.

Sul problema della vita, del suo senso e di quell'insuperabile minaccia alla vita che è la morte, la fede cristiana è chiamata a misurarsi. Continuare l'esperienza di Gesù e dei suoi discepoli significa, in concreto, annunciare il

<sup>2</sup> Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, 1205.

Vangelo dentro questi problemi, con la preoccupazione che questo annuncio risuoni veramente come «bella notizia».

### *3.2. I compiti dell'attuale pastorale giovanile*

Due sono di conseguenza i compiti di un progetto di pastorale giovanile, impegnato per la vita e la speranza.

Da una parte, esso si preoccupa perché cresca in ogni giovane la ricerca di ragioni per vivere e per sperare. Impariamo a vivere a braccia alzate, nella trepida ricerca di due braccia robuste, capaci di afferrare la nostra fame di vita e di felicità. La comunità ecclesiale incoraggia e sollecita questo atteggiamento esistenziale. Lo sostiene con i giovani che lo stanno spontaneamente sperimentando; lo scatena in quelli che hanno rimosso ogni confronto con la morte, da buoni figli di questa nostra cultura, e non si pongono più alcun problema di senso.

Dall'altra, la comunità ecclesiale ripensa all'evangelo per restituirgli la forza di salvezza «dentro» e «per» la vita quotidiana.

Il primo compito è abbastanza facile. Viviamo infatti in una stagione culturale in cui è forte la consapevolezza dei tanti problemi che attraversano l'esistenza, anche se sono diversi i modi in cui si esprime questa drammatica emergenza.

Il secondo è molto più impegnativo. Una lunga tradizione teologica e pastorale sembra stranamente spingere in direzioni diverse. Diventa urgente, per realizzare correttamente i compiti della pastorale giovanile, riscoprire l'esperienza di Gesù e dei suoi discepoli. L'annuncio non è mai un vuoto gioco di parole, verificato sui parametri della congruenza formale tra soggetto e predicato. I fatti sono la prima e più eloquente parola. Le parole della verità interpretano i fatti.

Quando i discepoli di Giovanni gli hanno chiesto le credenziali, per assicurare la fede del loro maestro, condannato a morte dalla tracotante malvagità di Erode, Gesù risponde senza mezzi termini: «Andate a raccontare quel che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono risanati, i sordi odono, i morti risorgono e la salvezza viene annunciata ai poveri. Beato chi non perderà la fede in me» (Mt 11,2-6).

Per parlare di sé, Gesù parla della sua causa e dei fatti che sta compiendo per realizzarla. Ed è un impegno tutto sbilanciato dalla parte della promozione della vita. Qui dentro nasce una autentica esperienza di fede: «beato chi non perderà la fede in me», ricorda Gesù.

La comunità ecclesiale annuncia Gesù di Nazareth con forza e con coraggio, facendo camminare gli zoppi e restituendo la vista ai ciechi. Essa fa un annuncio, che è di senso e di speranza contro la morte. Le parole che dice sono la vita che torna nelle gambe rattrappite del povero paralitico e ne-

gli occhi spenti del cieco dalla nascita. Essa ricorda che Gesù è il Signore e non c'è altro nome in cui essere pieni di vita, restituendo la possibilità di essere nella vita a tutti coloro che ne sono stati privati.

Lo fa con tanta competenza e serietà, perché si riconosce «serva» di esigenze impegnative come sono quelle della vita, da essere sollecitata a rendere concreto e differenziato il suo servizio. Per questo chiama per nome le diverse situazioni di morte contro cui intende lottare e cerca uno stile di presenza, diversificato in rapporto a queste concrete situazioni.

### *3.3. Un sogno pieno di realizzazioni*

La meditazione sulla salvezza che Dio ci offre in Gesù di Nazareth traccia compiti molto impegnativi per la pastorale giovanile, in questa situazione di diffusa emergenza sulla vita. Su questi temi ritornerò, con tutta la calma necessaria, nelle pagine che seguono. Vanno, per forza, motivati meglio, compresi in termini più decantati e, soprattutto, tradotti in suggerimenti metodologici. Li ho ricordati in apertura non per disegnare, in modo sicuro e perentorio, un cammino obbligatorio per chi vuole servire il Regno di Dio in situazione giovanile, ma, come dicevo, solo per ritagliare un orizzonte a tutta la ricerca.

Sono una specie di sogno sulla pastorale giovanile, per dire cose che hanno inquietato molto me, in questi ultimi anni, anche perché le ho condivise con tanti amici e assieme ne abbiamo scoperto l'urgenza e la prospettiva. Nel mio sogno si intrecciano preoccupazioni e realizzazioni. Non voglio distinguere dove finiscono le prime e iniziano le seconde. Chi sta dalla parte della vita, non può davvero pensare di programmarla con la raffinatezza con cui trattiamo il computer che ci è compagno di lavoro.

Le pagine che seguono, molte e impegnative per chi le ha scritte e per chi è invitato a leggerle, tentano di dare spessore e concretezza a questo mio sogno, per abilitarci assieme a dare consistenza alla speranza, nel nome del Dio di Gesù, nelle concrete situazioni di vita.



## IL METODO DI LAVORO

È ormai largamente condivisa tra gli addetti ai lavori la convinzione che la pastorale deve entrare in dialogo con le scienze dell'uomo. Il confronto però non è facile, per le tante ragioni che conoscono bene coloro che ci hanno provato. Riemerge, ogni tanto, la paura di contaminare il dato teologico con strumenti che invece procedono secondo logiche diverse. Ci si rende conto dei limiti insiti in una accettazione poco critica di dati che si pretendono fuori dal conflitto delle interpretazioni, solo per la loro natura scientifica. Ogni scienza poi tende a considerarsi autonoma ed è spesso segretamente convinta che, se si sviluppa in maniera radicale, può identificarsi con la totalità della coscienza umana. Inoltre il linguaggio utilizzato dalle differenti discipline, rende difficile la reciproca comprensione e il confronto serio. Ogni scienza definisce infatti l'oggetto comune a partire da universi semantici ed epistemologici diversi.

Non cerco, prima di tutto, una soluzione pratica, sul piano delle cose da fare e di quelle da evitare. Il problema è prevalentemente di natura teoretica: riguarda le procedure logiche attraverso cui le diverse discipline comprendono e assolvono i loro compiti. Per questo, colloco la mia riflessione al livello dei punti di riferimento. Dovendo fare una ricerca di pastorale, mi preoccupo di definire solo quelli che riguardano la pastorale, lasciando alle altre discipline il compito di comprendere se stesse.

Il livello a cui sono giunti gli studi sullo statuto epistemologico della teologia pastorale,<sup>1</sup> mi permette di avanzare una proposta in ordine alle due questioni centrali:

<sup>1</sup> Ricordo solo alcuni testi, ormai classici, sull'argomento: LEFEBVRE M., *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorale*, in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 947-962; 1051-1071. MANFREDINI E., *Riflessione teologica e azione pastorale*, in *Studi pastorali* 7 (1974) n. 2-3, 33-70. *Studi pastorali* 5 (1972) 77-87 contiene una bibliografia ragionata sul rapporto tra pastorale e scienze umane. Un richiamo necessario è allo studio di MIDALI M., *Teologia pastorale e scienze* e a quello più generale *Teologia pastorale*, ambedue in MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992, che contengono un'ampia e aggiornata bibliografia sull'argomento. Per una visione complessiva del problema: MIDALI

- la natura della pastorale giovanile nel confronto con le altre discipline (teologiche e antropologiche) che si interessano di temi simili,
- e la metodologia scientifica che essa utilizza per costruire progetti operativi (con particolare attenzione a quello utilizzato concretamente nella mia ricerca).

Affronto la prima questione nel paragrafo immediatamente successivo e la seconda qualche pagina più avanti.

## **1. Multidisciplinarietà - interdisciplinarietà - transdisciplinarietà**

Incomincio dalla prima questione: lo studio critico della natura della pastorale giovanile.

### *1.1. Un compito complesso e unitario*

La figura di salvezza, posta come obiettivo complessivo dell'azione pastorale, ricorda, senza incertezze, che la pastorale giovanile è chiamata ad affrontare un compito complesso e unitario nello stesso tempo.

#### *1.1.1. Un compito molto complesso*

La pastorale giovanile, in quanto educazione alla fede, non coincide con nessun processo educativo: non è riducibile ad esso, né può essere elaborata solo a partire da indicazioni di ordine metodologico e pedagogico. Essa riconosce che ogni persona, con cui dialoga, è spontaneamente aperta verso il mistero di Dio, perché è già avvolta dal suo amore che chiama e salva. Sa di possedere mezzi educativi (la parola, i sacramenti, l'esperienza salvifica della comunità), la cui efficacia sfugge alla misurazione delle scienze umane. Impegna tutte le sue risorse, in modo esplicito, al servizio di questo orientamento trascendente.

Eppure, la pastorale è consapevole che questa responsabilità originale non la sottrae affatto ai compiti e alle logiche comuni ad ogni processo educativo. La costruzione di una maturità di fede e l'utilizzazione di strumenti in cui operare la salvezza costringono, infatti, chi fa azione pastorale a misurarsi con processi e dinamiche, segnate da una chiara autonomia educativa. La pastorale giovanile s'interroga sul tipo d'uomo verso cui orientare il suo servizio; e in questo si scontra con l'antropologia che offre una rassegna di progetti d'uomo, elaborati nell'ambito culturale di sua competenza. Essa inoltre non è l'unica agenzia educativa, né tanto meno è quella dotata di

maggiore influsso. Esistono altre proposte (scuola, famiglia, società complessiva, mezzi di comunicazione sociale, subculture giovanili e ideologiche...) che emettono in continuazione valori e modelli di comportamento.

Anche nell'esercizio specifico della sua funzione, sceglie e utilizza metodi, modelli, strumentazioni non direttamente deducibili dalla fede, ma di natura educativa e culturale. Essa dialoga, per necessità di cose, con le varie metodologie pedagogiche, sapendo con certezza che nessun orientamento, neppure il più tecnico, è neutrale rispetto all'educazione alla fede.

S'aggiunga a questi dati obiettivi una consapevolezza oggi acquisita in campo pedagogico e teologico: il processo educativo è troppo complesso per essere oggetto di una sola scienza. Esso presenta molteplici punti di vista, che esigono approcci scientifici diversi. Alla frammentazione della pedagogia nelle «scienze dell'educazione» fa riscontro il riconoscimento teologico dell'autonomia (relativa) delle scienze umane, per cui non si può più concepire la teologia come la scienza da cui derivare la pedagogia, pur riconoscendo alla fede la funzione d'ispirazione e di giudizio radicale rispetto ad ogni processo educativo.

### *1.1.2. Un compito profondamente unitario*

Nell'esercizio del suo servizio la pastorale si confronta con molti e differenti contributi. Il compito complesso che le è affidato, può essere assolto solo attraverso interventi e collaborazioni molteplici.

Questo compito, però, è, nello stesso tempo, profondamente unitario. Riguarda la persona, nella sua unità esistenziale, dalla prospettiva unificante della salvezza cristiana. Chi agisce per la realizzazione della salvezza, come fa la pastorale, interviene necessariamente sulla misura di tutto l'uomo e di tutta la sua storia. Sono differenti le dimensioni del processo che la pastorale giovanile intende servire, ma è unica la persona e unitario il riferimento ad essa.

Complessità e unità non sono due momenti successivi dell'azione pastorale. Essa è, nello stesso tempo e nello stesso gesto, sollecitata ad assicurare interventi rispettosi della complessità dei punti di vista e dell'unità del riferimento. In questa doppia esigenza pratica, la pastorale ritrova la sua specificità. Dialoga con differenti discipline perché la salvezza coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza personale e sociale. Lo fa però sempre dalla prospettiva unificante di un riferimento esplicito alla salvezza del giovane concreto, che vive in una situazione sociale e culturale precisa, colta, l'uno e l'altra, nel mistero di Dio in azione nella storia.

Alle difficoltà legate alla complessità dell'approccio si aggiungono così quelle derivate dalla necessità di assicurare unità, convergenza e coerenza. Chi fa pastorale giovanile non può selezionare, tra i molti aspetti del complesso problema della maturazione personale, solo quegli elementi che pre-

sume siano più adatti allo scopo: scegliere quelli teologici e abbandonare quelli linguistici; o preferire quelli educativi e tralasciare quelli legati all'imprevedibilità della decisione di fede. Fanno giustamente così le scienze che hanno come oggetto formale una dimensione specifica della complessa realtà umana; ma non lo possono fare quelle che intendono affrontare progetti pratici unitari. In questo caso non ci sono discipline, ma problemi; e i problemi si aggrediscono facendo convogliare su queste urgenze tutti i mezzi possibili.

Di fronte ad un problema complesso nessuna disciplina può pretendere di essere sufficiente a risolverlo in modo autonomo. Si chiede, com'è evidente, un approccio multidisciplinare. Per leggere adeguatamente la realtà, la pastorale giovanile si fa attenta alla strumentazione fornita dalle scienze descrittive e interpretative (sociologia, psicologia, antropologia...). Riesce così a cogliere, in modo complessivo, le attese giovanili, le convergenze e le divergenze, i condizionamenti legati al peccato personale e strutturale. La sua particolare funzione educativa spinge inoltre la pastorale giovanile ad un dialogo stretto con le scienze dell'educazione, del linguaggio e della comunicazione, della politologia e della futurologia, anche nel momento progettuale, per decidere le direzioni d'intervento (le linee di una proposta di maturità umana e cristiana) e le strategie (gli agenti, i metodi concreti, le istituzioni).

### 1.2. *L'interdisciplinarietà*

Il problema che la pastorale giovanile vuole affrontare è però profondamente unitario. La molteplicità delle discipline va quindi risolta in un dialogo e in un confronto attorno all'unico problema. Diventa interdisciplinarietà: «collaborazione fra specialisti di campi in qualche modo finitimi che interagiscono fra loro anche nella metodologia e nella strutturazione concettuale».<sup>2</sup>

Di interdisciplinarietà si parla molto, in questi tempi. Molte discipline di natura metodologica, come sono quelle orientate alla soluzione dei problemi educativi, ne avvertono l'esigenza in termini qualificanti. La pastorale giovanile condivide con queste discipline la preoccupazione e, con esse, avverte l'esistenza di condizioni pratiche che ne rendono possibile l'esercizio.

Le ricordo, perché indicano un orizzonte impegnativo in cui collocare la ricerca e la progettazione.

a. *Il rispetto delle diverse competenze*: il dialogo tra le diverse discipline è proficuo solo se ciascuna sa offrire, in modo serio, il proprio contributo originale.

<sup>2</sup> VISALBERGHI A., *Pedagogia e scienze dell'educazione*, Mondadori, Milano 1978, 41.

Questa prima condizione ricorda, in altre parole, che, nel confronto, l'elemento di giudizio è la scientificità del contributo e la sua congruenza rispetto al problema. Le diverse discipline non possono abdicare alla loro competenza, per dire cose gradite o per orientare alla soluzione dei problemi nella direzione desiderata. Il confronto è invece arricchente, nella dialettica che nasce dalla diversità, se ogni disciplina porta il suo contributo qualificante, sul piano del metodo di ricerca e da quello dei risultati ottenuti.

b. *La capacità di confronto anche nella diversità*: il dialogo interdisciplinare è possibile solo quando i diversi interlocutori convergono attorno al problema, consapevoli di non possederne la soluzione in modo autonomo.

Ciascuno coglie una parte della realtà o legge tutta la realtà a partire da una prospettiva parziale. Il rispetto della complessità chiede la disponibilità a misurarsi con gli altri interlocutori, con l'atteggiamento sincero di colui che ne ha urgente bisogno, per districare e risolvere il problema che è comune. Quando invece qualche disciplina è convinta, in modo più o meno riflesso, di bastare a se stessa, perché possiede tutti gli strumenti e le informazioni necessarie per elaborare il problema, il dialogo è impossibile e si trasforma in uno scontro di competenze o si risolve in una spartizione di potere.

c. *Una conoscenza minima della «lingua» dell'interlocutore*: e cioè dello statuto epistemologico della disciplina che l'altro coltiva, dei termini che sono in gioco, del livello di approssimazione che riconosce di perseguire.

Un tempo, i grandi scienziati erano poliglotti rispetto ai contenuti delle differenti discipline. Oggi questo è impossibile, per la specializzazione e la radicale frammentazione della famiglia scientifica. E così affiorano le prospettive e le parole di gergo. Da questa babele linguistica si può uscire solo in uno sforzo reciproco di incontro attorno al problema comune. La terza condizione per l'interdisciplinarietà lo ricorda in modo esplicito.

Al centro sta il problema, non le pretese dei cultori delle diverse discipline. Per risolvere questo problema, ciascuno fa lo sforzo di parlare un poco la lingua dell'altro: cerca di conoscere i rudimenti fondamentali dell'apparato epistemologico dell'interlocutore e supera la cattiva abitudine di rifugiarsi nel proprio mondo, aperto solo agli iniziati.

d. Il confronto tra le diverse discipline è possibile solo se esiste *un principio regolatore del confronto stesso*, che funzioni come sede unificante del dialogo.

In pastorale, questo principio è l'attenzione all'uomo, come evento integrale e indivisibile, in vista della compenetrazione nella sua struttura di personalità della maturità umana e cristiana: l'uomo, cioè, che ricerca ragioni per vivere e sperare e cui la comunità ecclesiale vuole testimoniare il progetto definitivo di salvezza in Gesù Cristo.

La teologia e le scienze dell'uomo, pur nella diversità degli approcci, possono riconoscere la maturazione dell'uomo verso la sua pienezza di vita, come un punto comune di intersecazione: in esso, i problemi relativi all'educabilità e alla riferibilità a Dio, provenienti da direzioni diverse e tendenti verso direzioni diverse, si attraversano e si coinvolgono. Su questo principio unificatore, ogni disciplina può suggerire il suo specifico contributo, verso la soluzione del problema. In parte è problema comune perché centrato sull'uomo e sulla sua promozione in umanità. In parte è specifico della riflessione e progettazione pastorale perché attento esplicitamente sulla sua salvezza nel Dio di Gesù Cristo.

### 1.3. *Verso la transdisciplinarietà*

Sottolineare la collocazione interdisciplinare della pastorale giovanile non significa annullare la possibilità di un suo statuto autonomo, che la ponga come «scienza», con compiti particolari. Ricorda soltanto il modo con cui sono definiti e realizzati questi stessi compiti. Lo statuto della pastorale giovanile le proviene infatti dalla fede, dalla cui prospettiva essa interpreta la realtà ed elabora un progetto di cambio. Questi processi avvengono sempre in riferimenti interdisciplinari, perché la pastorale giovanile non può derivare dalla sola fede i dati di cui ha bisogno.

La pastorale giovanile definisce il suo statuto scientifico nel confronto interdisciplinare, realizzato dalla prospettiva della fede (l'uomo compreso nel mistero di Dio e chiamato ad una comunione definitiva con lui) e nel tentativo di superare persino la pluralità di approcci in un unico processo in cui discipline epistemologicamente distinte si unificano creativamente in una sintesi nuova rispetto ai contributi che l'hanno costruita. Essa, dunque, pur essendo come un nome collettivo di una pluralità di scienze, è una scienza autonoma, perché antropologia, scienze dell'educazione, della comunicazione e teologia dialogano attorno all'unico problema in modo interdisciplinare fino al punto da costituire, soprattutto nel momento dell'azione pastorale e della sua progettazione e verifica, un evento transdisciplinare.

Questa nuova sintesi è la pastorale giovanile:

- *come scienza*: unificazione di differenti contributi in una disciplina nuova, dipendente e originale nello stesso tempo dalle discipline cui la riflessione si ispira;

- *e come prassi*: le scelte concrete, realizzate dai diversi operatori pastorali, espresse con competenza e con passione sotto l'urgenza dei problemi.

## 2. Tre prospettive per un unico approccio

La seconda questione riguarda lo stile con cui la riflessione pastorale si misura con la realtà e attraverso cui elabora progetti di trasformazione.

La comprensione dell'esistente, la ricerca dei riferimenti normativi per valutarlo, la programmazione degli interventi adeguati sono operazioni epistemologicamente diverse. Esse richiedono strumenti disciplinari e modi interdisciplinari di confronto differenti. Per dire questo in modo concreto spesso, nell'ambito delle riflessioni pastorali, si parla di un approccio specificato da tre prospettive.

Un esempio può chiarire il significato attribuito alla espressione «prospettiva».

Chi si trova nella necessità di ordinare alcune casse di libri in una serie di scaffali, prima di mettersi al lavoro, deve decidere il criterio organizzativo. Negli scaffali, i libri possono andare in diversi modi: a caso (ma anche questo è un criterio organizzativo...), per il loro contenuto, in base al colore del dorso o alla loro altezza... Certo, un criterio non vale l'altro, perché queste concrete scelte dicono già, almeno implicitamente, la funzione che il proprietario riserva ai suoi libri. La stessa cosa si potrebbe dire di un fotografo invitato a riprendere una situazione: non potendo fotografare tutto nello stesso tempo e nello stesso modo, deve prima di tutto decidersi circa l'angolo di visuale da cui lavorare.

Questa è la «prospettiva»: il punto di vista parziale da cui si cerca di vedere, comprendere e analizzare una realtà nella sua globalità.

La pastorale opera su queste tre prospettive:

a. *La prospettiva normativa.* Chiamo prospettiva normativa la ricompressione e riformulazione dell'esperienza cristiana (di quella «salvezza» cristiana che forma l'obiettivo globale della pastorale) in rapporto alle concrete situazioni storiche in cui questa esperienza cristiana è chiamata a realizzarsi. La prospettiva normativa è data quindi da una soteriologia-in-situazione (una soteriologia esistenziale), ottenuta mediante il processo di inculturazione della fede nel «luogo teologico» dell'attuale condizione giovanile.

b. *La prospettiva critica.* Chiamo prospettiva critica l'analisi della situazione presente (i problemi, i risultati, le difficoltà che s'incontrano nella prassi pastorale, misurata sulla situazione giovanile, culturale e strutturale), per raccogliere imperativi pastorali e mettere sotto giudizio le realizzazioni carenti. Questa analisi viene condotta mediante approcci antropologici (offerta dalle scienze descrittive e interpretative), utilizzati dando la precomprensione alla prospettiva normativa, per rispettare la specificità di un'analisi «pastorale».

c. *La prospettiva strategico-progettativa.* Chiamo prospettiva strategico-progettativa l'elaborazione di progetti e di strategie d'intervento, condotta

mediante le scienze progettative (per esempio, le scienze dell'educazione e della comunicazione), utilizzate ancora dalla precomprensione della prospettiva normativa (per ottenere un progetto «pastorale», finalizzato cioè all'educazione della fede).

### 2.1. *Il metodo empirico-critico*

Le tre prospettive vanno organizzate in una logica specifica e coerente. Si chiama «metodo» l'indicazione delle procedure logiche attraverso cui una disciplina cerca di raggiungere l'obiettivo che si prefigge.

Ogni disciplina ha il suo metodo. Quello che, abitualmente, caratterizza la riflessione pastorale è definito come «metodo empirico-critico».

La formula ricorda due esigenze, diverse e complementari.

A differenza dei metodi storici che arrivano all'obiettivo procedendo da una comprensione teorica dei dati o da documenti, ritenuti oggettivi, il metodo empirico-critico prende le mosse dai problemi e interroga scientificamente la teologia e le altre discipline a partire da questa collocazione esistenziale e pratica.

Nella comprensione dei problemi la pastorale muove da precise ed esplicite precomprensioni teologiche. Esse sono una specie di «intenzionalità» soggettiva, che determina la qualità della lettura del reale. Ogni disciplina ha la sua precomprensione: va riconosciuto «il fatto che nell'attività conoscitiva del vivente si effettua un'orientazione spontanea, un indirizzarsi del soggetto verso l'oggetto, accompagnata da una forma di partecipazione o di identificazione del soggetto riguardo agli oggetti che, pur restando se stessi, diventano anche, in qualche modo, parte del soggetto».<sup>3</sup>

Per questa ragione, gli stessi dati parlano secondo modi diversi. La soggettività di chi li recensisce o li utilizza, e il progetto per la cui realizzazione è impegnato, sollecitano infatti a percepire, in modo inedito, problemi (attese che vanno deluse) e germi di novità che sfuggono totalmente a partire da altre intenzionalità. Nell'ambito pastorale questo atteggiamento previo e qualificante è chiamato con la formula «sguardo di fede».<sup>4</sup> Esso esprime la convinzione, radicata in ogni credente, che solo nella fede è possibile una interpretazione completa e autentica della realtà.

Nel metodo empirico-critico la riflessione pastorale parte dalla realtà, interpretata in quello sguardo di fede che permette di raccogliere le sfide da cui sentirsi interpellata e i segni positivi da potenziare in vista di progetti nuovi.

<sup>3</sup> E. AGAZZI citato in ARDIGÒ A., *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988.

<sup>4</sup> SCHURR V., *Teologia pastorale*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. 3, Paoline, Roma 1972, 402.

## 2.2. *La mia proposta*

Se ripensiamo, per un momento, al cammino percorso, è facile concludere che la qualità scientifica della riflessione pastorale si muove su tre esigenze complementari:

- un approccio interdisciplinare, orientato verso la transdisciplinarietà,
- l'autonomia delle differenti discipline, nel rispetto della precomprensione normativa della fede,
- l'organizzazione dei differenti contributi secondo un metodo empirico-critico.

La mia ricerca sulla pastorale giovanile è costruita con la costante preoccupazione di restare fedeli a queste premesse epistemologiche.

Basta una scorsa veloce all'indice per verificare l'affermazione.

Le parti centrali sono tre (a cui va aggiunta questa parte introduttiva). Il titolo scelto è di carattere evocativo; il contenuto è però quello appena delineato: la prospettiva critica, normativa e strategico-progettativa. Le tre prospettive sono montate in una sequenza rispettosa del metodo empirico-critico. A tutti i livelli, «lo sguardo di fede» assicura la qualità pastorale delle conclusioni.

Nella seconda parte *La grande sfida: evangelizzare in una società complessa* concentro la ricerca sulle sfide che i giovani e il contesto culturale lanciano alla comunità ecclesiale impegnate a realizzare una evangelizzazione, «nuova» nel metodo e nel coraggio.

La terza parte *A confronto con il vissuto ecclesiale attuale* rilegge il vissuto ecclesiale attuale per ritrovare criteri normativi per ogni azione pastorale.

Nella quarta parte *Un progetto di pastorale giovanile* tento di elaborare una proposta d'intervento pastorale in modo interdisciplinare, facendo dialogare i suggerimenti delle scienze metodologiche e didattiche con i nodi relativi all'educazione della fede.

Alle tre prospettive ho premesso questa parte introduttiva *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza* che, giustificando le mie intenzioni, fornisce, in qualche modo, la precomprensione da cui muove tutta la ricerca.

Camminando assieme, passo dopo passo lungo le pagine del libro, possiamo verificare la pertinenza di queste scelte e riempirle di vissuto, per dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana.



Parte seconda

---

## **LA GRANDE SFIDA: EVANGELIZZARE IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA**

Una grande passione anima il nostro impegno pastorale: vogliamo restituire ad ogni giovane la vita e la speranza nel nome del Signore Gesù. La realizzazione di questo compito richiede un'intensa esperienza di fede, un profondo senso ecclesiale e la competenza pastorale di chi sa riconoscersi al servizio dello Spirito.

La prima parte del libro ha suggerito i punti di riferimento per tradurre tutto questo in armonia operativa. Ora possiamo iniziare a metterli in pratica, verso una corretta riflessione di pastorale giovanile.

Punto di partenza di ogni buon metodo pastorale è l'analisi della situazione concreta in cui si svolge l'azione pastorale per recensire in modo serio i problemi, raccogliere le esigenze, discernere i segni di novità.

Ho chiamato questo primo approccio «la prospettiva critica», utilizzando una espressione comune tra gli studiosi di teologia pastorale; e ho ricordato già la necessità di utilizzare procedimenti di lettura, capaci di cogliere la complessità delle situazioni, in vista di progetti pastorali.

In questa seconda parte fornisco al lettore una mia interpretazione pastorale dell'esistente.

Come capita per ogni interpretazione, la mia non può pretendere di essere l'unica possibile. Per di più, questa è volutamente limitata. Non indico, infatti, nessuna soluzione. Né pretendo di fornire un quadro complessivo. Esprimo solo quanto sta capitando oggi, nelle comunità ecclesiali impegnate per evangelizzare i giovani, a causa dei condizionamenti culturali che investono questo nostro tempo.

In concreto, sono tre gli obiettivi di questa seconda parte:

– portare verso la constatazione che l'evangelizzazione non riguarda solo l'ambito dei contenuti, come se fosse un'offerta di espressioni collocate fuori della mischia dei cambi culturali; al contrario, essa è prima di tutto un processo di tipo comunicativo, molto influenzabile, in positivo e in negativo, dall'ambiente in cui si svolge;

– orientare, di conseguenza, verso una lettura critica dell'ambiente culturale attuale, per abilitare a discernere i segnali positivi e quelli negativi, cogliendo la presenza di un influsso che arriva agli orientamenti e ai modelli di vita a partire da fattori di ordine strutturale;

– iniziare una prima ricognizione delle difficoltà che investono oggi l'azione evangelizzatrice della comunità ecclesiale, per sapere con esattezza su quali sfide concrete misurare poi il progetto di pastorale giovanile che sarà elaborato nelle parti successive del libro.

## UN TEMPO FELICE, IMPEGNATIVO E PROBLEMATICO PER L'EVANGELIZZAZIONE

Uno sguardo anche rapido al vissuto delle nostre comunità ecclesiali porta a costatare due dati, apparentemente contraddittori. Molte comunità ecclesiali e operatori di pastorale sono ormai maturati nella sensibilità teologica verso la vita quotidiana. Sono diventati capaci di accogliere la sfida dei giovani. Si impegnano con passione rinnovata in una evangelizzazione che sa riformulare il Vangelo del Signore attorno alla vita e alla speranza.

Eppure il sogno di riallacciare il dialogo tra giovani e Chiesa sembra largamente fallito, se allarghiamo lo sguardo dalle poche, felici eccezioni alla condizione giovanile nella sua globalità: quel dialogo che potrebbe apparire facile, quasi scontato, lo costatiamo ogni giorno scarso, inadeguato, molto disturbato.

Viene spontaneo interrogarsi sulle ragioni che sono alla radice di questa constatazione. Solo se comprendiamo dove si annidano i problemi, riusciremo a trovare rimedi adeguati.

La mia è una ricerca di pastorale giovanile. Restringo quindi la riflessione alla situazione dei giovani. Non posso però dimenticare tutto quello che l'ambiente di vita fa rimbalzare sull'essere giovani in questo nostro tempo: i giovani, come chiunque viva in un frammento di tempo e di spazio, sono fortemente segnati dalle dimensioni sociali e culturali tipiche dell'ambiente di esistenza.

### 1. Vivere in situazione di complessità

Molti di noi hanno l'impressione di vivere come allo spartiacque di due mondi: uno sta tramontando e l'altro sta germinando. Siamo ormai in grado di costatare direttamente quanto, oltre trent'anni fa, la *Gaudium et spes* proponeva con sorprendente determinazione: «Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate, così che è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana» (GS 54).

Quello vecchio è facilmente identificabile. Di quello nuovo percepiamo molti segnali, anche se spesso ci sfugge la trama complessiva.

Uno dei segni di novità – forse quello più diffuso e appariscente – è dato dalla larga e insistita complessità. La constatazione è sulla bocca di tutti. Rappresenta uno dei dati più inquietanti per chi, come noi, si sente depositario e testimone di un progetto educativo e pastorale.

È definita complessa quella situazione sociale e culturale in cui si passa da un sistema sociale unificato, in cui le diverse istanze sono organizzate in un unico centro ordinatore, ad un sistema sociale raccolto attorno a diversi riferimenti, in cui convivono differenti e molteplici principi organizzatori.

La complessità ha profonde radici strutturali (divisione dei mezzi di produzione e gestione di quelli della comunicazione...). È importante ricordarlo per non ridurre l'analisi del processo pastorale e la ricerca di soluzione ad una semplice questione di buona o cattiva volontà. Questo dato strutturale ricade sul piano culturale, producendo una trasformazione di valori, di stili di vita, di orientamenti cui ispirare la personale visione di sé e del mondo.

### 1.1. *La soggettivizzazione*

Alla complessità, culturale e sociale, molti giovani reagiscono assumendo una dimensione debole del loro vivere individuale e sociale, che si manifesta in una situazione di diffusa soggettivizzazione. Ogni persona cerca di diventare giudice, in qualche modo, del bene e del male, rifiuta i dati e i controlli normativi, fa della propria coscienza il criterio decisionale così ultimo da rifuggire ad ogni controllo. Di fronte ad una sovrabbondanza incontrollata di opportunità e di proposte, la categoria soggettiva del «per me» funziona come criterio decisivo per scegliere.

La soggettivizzazione si esprime a tutti i livelli dell'esistenza. Uno degli ambiti più inquietanti dal punto di vista educativo riguarda la ricostruzione dell'identità personale. In un ambiente di cultura omogenea e unitaria, la definizione dell'identità era un compito affidato e risolto nelle differenti istituzioni responsabili della socializzazione.

L'esito era generalmente un'identità sicura e unificata, con poche possibilità di devianza dalle norme a motivo del forte controllo sociale.

Oggi invece la persona resta sola, di fronte a molte richieste, spesso contraddittorie. Sorge un'identità precaria, fragile, flessibile. Questa identità debole non è vissuta come patologica, ma come l'unica possibile in un tempo di crisi. L'esito frequente è la crisi di totalità, di univocità, di fondamento, con relativa perdita di senso e, spesso, del gusto stesso di porsene il problema. Tutto questo scatena quell'insistita situazione di indifferenza, che è sulla bocca di tanti educatori. Essa va dalla constatazione che tutte le proposte possono stare sullo stesso piano, al disinteresse per le proposte stesse.

Tutto questo condiziona notevolmente i processi di iniziazione cristiana. Li sbilancia dalla parte di uno spontaneismo e di una verifica solo a partire dal consenso soggettivo, che tende ad escludere dalla formazione le esigenze indiscutibili della verità (teologica ed etica) dell'esperienza cristiana.

L'indifferenza religiosa è quindi il sintomo di un atteggiamento più vasto e generalizzato.

## *1.2. Appartenenze deboli*

La complessificazione dei rapporti istituzionali produce un'altra situazione, caratteristica dell'attuale condizione giovanile: la persona appartiene a differenti raggruppamenti sociali con ruoli attivi e diversi. Riesce a convivere in questa situazione conflittuale, esprimendo una appartenenza debole. Il rapporto tra la persona e le diverse istituzioni diventa poco vincolante e scarsamente incidente per la strutturazione della personalità.

L'istituzione è spesso considerata prevalentemente in termini strumentali e funzionali. In questa logica sembra doveroso interpretare anche l'atteggiamento nei confronti della Chiesa e di altre istituzioni di controllo e di proposta.

I giovani hanno così molteplici punti di riferimento e spunta quella «reversibilità delle scelte» che tanto giustamente preoccupa. La pretesa di restituire una funzione totalizzante all'istituzione educativa e religiosa diventa oggi impraticabile. Vince il punto di riferimento dotato di maggior fascino.

## *1.3. Un nuovo modo di porre la domanda di senso*

In una situazione come è quella appena descritta, la domanda sul senso assume connotazioni inedite. Riemerge violentemente il bisogno di fondamento, come esigenza di sopravvivenza. Molti giovani diventano così ricercatori appassionati di quel senso che non riescono più a possedere spontaneamente. Di qui l'insieme dei fatti che accompagnano il riemergere acuto della domanda di senso, anche nelle sue connotazioni più esplicitamente religiose.

La scoperta della vita quotidiana e il bisogno di trovare esperienze capaci di offrire ad essa un senso oltre la crisi e la caduta delle grandi speranze, fanno emergere in molti giovani una forte tensione verso qualcosa, collocato oltre la quotidianità, capace di sostenerla e assicurarla. Non è richiesta di cose di religione, ma di significati più profondi, di là da quelli costruiti e manipolabili dell'uomo.

La ricerca è però segnata da quella soggettivizzazione, che affiora ormai come parte di ogni espressione esistenziale. Il senso non si propone più alle persone come un dato da scoprire e da accogliere, perché residente nella

struttura costitutiva della realtà. Esso è invece prodotto, momento per momento, nel frammento di vita che esprimiamo. Si passa così dal confronto con i «valori», intesi come indicatori del senso oggettivo del reale, alla ricerca di «valorizzazioni», come espressioni soggettive di quello che una persona valuta importante per sé.

I quadri di riferimento restano di conseguenza molto soggettivizzati e i tracciati di coerenza personale sono frammentati e incongruenti. Qualche volta, la soggettivizzazione dell'esperienza di senso è trascinata fino alle sue dimensioni estreme, nell'affermazione che quello del senso è solo un falso, inutile problema.

#### 1.4. *Un giudizio sulla situazione*

Che problemi pone questa situazione alle comunità ecclesiali impegnate nella pastorale giovanile?

Ho già anticipato qualche mia valutazione mentre scorreva l'analisi. Ho inoltre ricordato che la complessità è un fenomeno di radice strutturale, per ridimensionare gli appelli generici. Ora però devo entrare maggiormente nel merito della questione.

Il problema può essere formulato attraverso un interrogativo: questa è una stagione preclusa all'evangelizzazione fino al punto che è possibile fare progetti di pastorale giovanile solo assicurando una inversione di tendenza?

Qualcuno lo pensa e si sforza di realizzare la prospettiva.

La mia convinzione è diversa. L'ho espressa con una formula di sintesi nel titolo del capitolo: siamo in un tempo felice, impegnativo e problematico per un dialogo tra i giovani e l'esperienza cristiana mediata dalle comunità ecclesiali.

Considero l'attuale un tempo felice, perché, nonostante le apparenze, siamo in presenza di una diffusa apertura verso l'esperienza religiosa.

Nei frammenti della loro vita quotidiana i giovani chiedono, a chiunque sa produrre segni di speranza, proposte e progetti per vivere la vita in questo tempo che è, per tanti aspetti, tempo di morte. Serpeggia la coscienza della radicale insufficienza della razionalità fredda e scienziata per risolvere i drammi dell'umanità; incombono gli esiti negativi di una tecnologia scatenata e incontrollabile. Tutto questo spinge alla ricerca di «nuova qualità di vita».

Si tratta di una ricerca confusa, frammentata, disarticolata. È più facile individuare le linee tendenziali che tentare di descrivere l'insieme del fenomeno. Non è a grande respiro. Eppure è viva, intensa, sofferta. Ogni credente sa, però, che nessuna domanda di vita è estranea al Signore della vita.

Certo, questa inespressa domanda richiede ancora un lungo cammino di maturazione per diventare autentica esperienza religiosa; ed è tutt'altro che

facile, come fanno coloro che hanno tentato l'operazione educativa. Per questo, considero l'attuale un tempo impegnativo e, per molti aspetti, problematico.

La soggettività diffusa e, spesso reattiva, produce una forte tendenza pragmatica, deistituzionalizzata e deideologizzata, povera di mediazioni. Molti giovani, ormai delusi, non sopportano più meccanismi di rinvio, non riescono a delegare la soluzione dei loro problemi a fattori indipendenti dalla loro soggettività.

Emerge una domanda di valori nuovi, polarizzati specialmente attorno alla ricerca di senso e al cambio interiore. Ma anche questi sono espressi in termini d'intensa riappropriazione soggettiva. Anche coloro che cercano di vivere da credenti nella Chiesa, spesso si lasciano condizionare dalla soggettivizzazione e dalla frammentazione interiore. Per questo, riformulano la loro esperienza di fede in un'esperienza etica davvero poco convinta e coerente.

La crisi e la delusione sorta dalla rovina delle grandi speranze generano un profondo realismo. La riscoperta della vita assume i toni della quotidianità: ideali, valori, progetti, attese di senso sono segnate inesorabilmente da questa prospettiva corta e fortemente selettiva.

## 2. Evangelizzazione come comunicazione

Ho ricordato alcuni tratti dell'attuale situazione culturale, riscrivendo la complessità sociale secondo linee di tendenza che riguardano lo stile di esistenza e gli orientamenti valoriali. L'ho fatto con la preoccupazione esplicita di studiare le ragioni per cui l'evangelizzazione sembra oggi stretta da notevoli difficoltà. Ho anche espresso un giudizio globale sulla situazione per ritrovare gli eventuali segni di novità nel groviglio dei problemi.

Qualcuno può concludere: ormai le premesse ci sono tutte per passare a formulare progetti operativi. Il modello epistemologico, assunto e motivato nella prima parte per una corretta ricerca di pastorale, mi spinge, invece, a controllare la tentazione di buttarmi subito alla ricerca di soluzioni.

Si richiede una ulteriore fatica interpretativa.

Perché l'evangelizzazione è in crisi in questa situazione culturale? Le ragioni della crisi riguardano l'interlocutore (i giovani o, al massimo, l'evangelizzatore) o qualcosa si può essere inceppato nel processo stesso?

Un esempio può chiarire il significato dell'alternativa.

Chi deve comunicare con una persona di cui ignora la lingua, non è messo in crisi sulle cose che deve dire, ma sullo strumento di cui si serve per esprimersi. Può uscire dall'*impasse*, cercando un interprete o sottoponendosi ad un corso accelerato di apprendimento. Nulla gli chiede di verificare il contenuto della sua proposta.

La crisi che attraversa oggi l'evangelizzazione, in una società complessa, è solo a questo livello o, al contrario, le difficoltà si annidano altrove?

Per rispondere nel rispetto dello statuto teologico della pastorale, è necessario spostare per un momento il punto di vista. La prospettiva critica va illuminata infatti dalla prospettiva normativa, come ricordavo nelle pagine precedenti. La lettura della realtà va condotta, in altre parole, in uno sguardo di fede e la progettazione non può mai prescindere dal rispetto pieno delle esigenze dell'evento teologico.

Nel caso concreto che sto studiando, solo comprendendo la natura dell'evangelizzazione, posso verificare la qualità del suo rapporto con la cultura attuale e, di conseguenza, individuare meglio i problemi che attraversano oggi la sua realizzazione.

Questo è il compito che intendo assolvere. Lo faccio con rapidi cenni, perché, in questo momento, mi serve soprattutto un criterio teologico con cui misurare fino a che punto l'evangelizzazione è implicata nei cambi culturali in atto.

### 2.1. *La Rivelazione tra eventi e cultura*

Per riconoscere le autentiche esigenze dell'evangelizzazione mi misuro con quanto è capitato alla radice della storia della nostra fede. Il modo con cui Dio si è rivelato a noi, determina infatti le modalità concrete con cui i credenti sono impegnati a continuare l'annuncio della sua presenza, per la vita e la salvezza di tutti.

La Costituzione conciliare *Dei Verbum* ci aiuta a penetrare, in modo autorevole, nel mistero della Rivelazione. Punto di riferimento è un'affermazione su cui spesso ritornerò: «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). Come l'umanità di Gesù è il luogo in cui il Dio misterioso prende volto visibile, così la parola umana diventa la parola in cui il Dio ineffabile si fa parola per noi.

Anche la risposta che l'uomo dà all'appello contenuto nella Rivelazione (che l'evangelizzazione continuamente rilancia) ripete lo stesso schema comunicativo. La persona dice la sua decisione attraverso esperienze e parole del proprio vissuto quotidiano. Dio ci chiama alla salvezza e noi diciamo la nostra decisione di accogliere il suo dono o di rifiutarlo. Non lo facciamo, dicendo sì oppure no; e neppure dicendo «Signore, Signore». Lo facciamo con la vita: nel ritmo delle ventiquattro ore del nostro quotidiano. I gesti e le parole che pronunciamo sono i segni di quello che riempie il nostro cuore e che altrimenti resterebbe indicibile: la voglia di essere figli di Dio o la pretesa suicida di arrangiarci da soli.

## 2.2. La prospettiva della comunicazione

Il richiamo della *Dei Verbum* mette in primo piano il punto di vista della «comunicazione» anche per lo studio dell'evangelizzazione.

So che non è l'unico e riconosco che in ogni tentativo di interpretazione restano nell'ombra aspetti che non possono davvero essere dimenticati, se vogliamo avvicinarci alla verità dell'evento analizzato. Non possiamo però neppure fare come coloro che, impegnati ad analizzare problemi con la voglia di trovare soluzioni, fanno lunghi elenchi di cose che non vanno, in una ricerca che non arriva mai alla conclusione. Non solo la complicazione è nell'aria, ma spesso c'è sempre qualcuno che aggiunge una postilla all'ultimo momento, convinto che le cose scoperte non bastino da sole per decifrare seriamente il problema. Purtroppo però questi lunghi elenchi servono poco per comprendere le cose e molto meno per trovare soluzioni adeguate. Si corre il rischio di rimanere prigionieri della complessità.

Per operare abbiamo bisogno invece di individuare priorità e concatenazioni, distinguendo i diversi livelli e operando a ciascuno di essi secondo le logiche proprie. Per questo scelgo, come categoria interpretativa di sintesi, il punto di vista della comunicazione. Esso orienta la ricerca in una direzione abbastanza precisa, perché indica tra le tante responsabilità implicate quella che riconosciamo generatrice di altre. Ci può aiutare molto a scoprire dove possano annidarsi le difficoltà attuali.

## 2.3. Il peso della cultura

La consapevolezza che Dio si fa parola per noi nelle nostre parole umane e che noi rispondiamo a lui nello stesso modo, conduce la nostra riflessione ad un irrinunciabile confronto con la «cultura».

Le parole pronunciate dall'evangelizzatore e quelle espresse da colui che accoglie o rifiuta la proposta, non sono in assoluto l'evento di Dio che si piega verso l'uomo e l'accoglienza (o il rifiuto) di questa offerta da parte dell'uomo. Sono sempre invece una realtà che tenta di rendere presente qualcosa che resta mistero insondabile e inverificabile.

Da una parte, riconosciamo così che il segno, attraverso cui sveliamo il mistero di Dio e la decisione dell'uomo, è sempre di tipo culturale. Per questo è collocato in situazione di fragilità e, in qualche modo, di relatività. Dall'altra siamo spinti a dire il Vangelo di Gesù in una fedeltà che sa rinnovarsi, sotto le provocazioni dei cambi culturali. Non si tratta infatti di ripetere passivamente l'esperienza cristiana, ma di renderla vitalmente e comprensibilmente presente in altre culture.

Non possiamo di sicuro ridurre il processo ad un semplice gioco linguistico la cui forza è legata alle mille sottili astuzie del nostro quotidiano conversare. La potenza dello Spirito rende questa «parola» capace di suscitare

ed esprimere la fede. Tutto avviene però sotto il segno della «sacramentalità»: quello che si vede, si sente e si costata rivela (e, nello stesso tempo, nasconde: «ri»-vela) la realtà misteriosa di cui è segno. Lo fa nella trama delle logiche umane quotidiane cui ha deciso di non sfuggire neppure la parola di Dio.

### **3. I possibili disturbi**

La prospettiva della comunicazione aiuta a rileggere il vissuto delle comunità ecclesiali, alla ricerca delle difficoltà che investono oggi l'evangelizzazione. Pensando all'ottica speciale della comunicazione ho l'impressione che le difficoltà attuali per l'evangelizzazione siano una specie di rumore di fondo che interferisce nel processo e ne limita la significatività e l'incidenza.

Nell'evangelizzazione capita, in altre parole, più o meno quello che sperimentiamo quando tentiamo di ascoltare alcune stazioni radiofoniche con uno strumento da quattro soldi, in una zona dove sono molte le emittenti. Spesso siamo costretti a sentire contemporaneamente tre o quattro stazioni... con una distonia che fa impazzire. Qualche volta la sintonia, appena conquistata, scivola via e tutto deve ricominciare da capo. In questi casi, l'unica soluzione è quella più semplice: si spegne la radio e basta. Lo stesso, fuori metafora, avviene per l'evangelizzazione. Allo zelo e alla passione di chi dice parole o pone gesti per realizzare l'annuncio si sommano interferenze di altra natura, esito dei modelli culturali in circolazione. E così anche la più bella proposta finisce per diventare incomprensibile, tanto è disturbata. Se l'interesse non è proprio alle stelle, viene spontaneo... cambiare canale.

Analizzo dunque questi possibili disturbi.

Indico prima i dati con cui misurarsi per comprendere seriamente il processo comunicativo. Dico poi le difficoltà che mi sembra di poter riscontrare, considerando l'attuale situazione culturale ed ecclesiale.

#### *3.1. Sul piano del rapporto intersoggettivo*

Quando due persone si mettono in comunicazione si realizza tra essi uno scambio di dati, molto complesso. Non solo qualcuno dice qualcosa ad un altro e attende da lui la risposta di ritorno. Ma, prima dello scambio di informazioni, si realizza uno scambio di intenzioni e di interazioni. Il rapporto affettivo che si instaura tra i due interlocutori rende facile o difficile la comprensione del significato degli oggetti scambiati.

Purtroppo, questo fatto non sempre viene considerato con l'attenzione dovuta, perché l'influsso di una formazione prevalentemente razionalista ci porta spesso a pensare che oggetto della comunicazione sono solo le cose che vengono scambiate.

### 3.1.1. *Le esigenze*

Ogni comunicazione intersoggettiva è costituita da due elementi, strettamente interdipendenti: il «contenuto» e la «relazione». L'oggetto scambiato è il «contenuto» della comunicazione; il rapporto che lega i due interlocutori si definisce di solito come la «relazione comunicativa». Quando comunichiamo qualcosa ad altri, il secondo elemento (la relazione) classifica il primo, offrendo una serie di «istruzioni per l'uso». Esse definiscono il modo corretto con cui vanno assunti i contenuti e manifestano il modo con cui chi parla considera la sua relazione con l'interlocutore.

Un esempio può chiarire meglio l'affermazione.

Quando una persona dice ad un'altra «Che furbo sei!», gli lancia un contenuto e gli dice come lo deve interpretare. Per questo, chi riceve il messaggio capisce al volo se lo deve interpretare in senso letterale, come ammirazione o in senso ironico, come commiserazione per la poca furbizia dimostrata. La stessa espressione può comunicare così significati opposti. Essi vengono decifrati a partire dal tono con cui sono pronunciati e dal tipo di rapporto che viene instaurato.

In gergo, la relazione che interpreta il contenuto viene definita spesso come «metacomunicazione»: comunicazione sulla comunicazione. La metacomunicazione rappresenta una componente fondamentale del processo comunicativo, capace di condizionarlo pesantemente o di solleccitarne una evoluzione positiva, nonostante i limiti di cui esso soffre.

Essa percorre i sentieri misteriosi del rapporto interpersonale affettivo e emotivo: è costituita dall'interazione che lega persona a persona. L'interazione positiva genera tra le persone una condivisione di opinioni, di idee, di valori, di significati, perché scatena uno scambio emotivo di intensa reciprocità. Tutto questo attiva la possibilità di comunicare veramente, avvicinando il proprio mondo interiore a quello dell'altro e piegando l'uso soggettivo dei significati verso quello del proprio interlocutore.

### 3.1.2. *I problemi*

Non è di certo sufficiente accontentarsi di una comunicazione legata solo a rapporti interpersonali positivi. Non lo può essere la comunicazione educativa, per le responsabilità che premono sull'educatore. L'evangelizzazione, inoltre, non può di sicuro ridursi ad un tipo di comunicazione solo affettiva. Abbiamo il dovere irrinunciabile di annunciare l'evento salvifico di Gesù. Oggi però siamo minacciati dalla tentazione opposta: l'attenzione è concentrata solo sui «contenuti». Quando le cose non vanno per il verso giusto, viene incolpata la cattiva organizzazione dei contenuti: la poca coerenza con le esigenze della verità o la scarsa sistematicità con cui sono offerti, soprattutto in una stagione di larga soggettivizzazione. Anche la ricerca di rimedi

corre spontanea verso una nuova sistemazione contenutistica: nella riaffermazione perentoria del già sperimentato o nella capacità di formulazioni rinnovate.

Se la ragione dei disturbi non sta né unicamente né principalmente a questo livello, si comprende perché gli sforzi per risolvere i problemi dell'evangelizzazione danno frutti sproporzionati alla fatica. Nell'ambito pastorale, è in crisi soprattutto la qualità della relazione che lega adulti, comunità ecclesiale e giovani. Hanno poca incidenza i contenuti, perché risulta poco significativa la relazione.

L'affermazione ha anche il suo risvolto. Là dove invece sembra che i contenuti siano incidenti e producano i risultati sperati (almeno da chi li pone in circolazione), la ragione non è principalmente il coraggio di riaffermare qualcosa che altri invece tacciono. Sta – mi sembra – nel tipo di relazione tra giovani e adulti che caratterizza queste istituzioni ecclesiali.

### 3.2. *Sul piano del messaggio*

Una seconda ragione di possibili disturbi è collocata sul piano del «messaggio». Devo spiegarmi subito, per evitare che il titolo utilizzato induca a visioni che contrastano con i rilievi appena fatti a proposito del primo disturbo.

L'attenzione al messaggio non riguarda, prima di tutto, la formulazione dei contenuti dell'esperienza cristiana. Riguarda invece l'attenzione alle categorie culturali in cui essi sono espressi. È importante costatarlo, per reagire a quei modelli oggettivistici che riducono il messaggio ad una congruenza tra evento e formula.

Anche a questo proposito va ricordato quello che ho sottolineato poco sopra. Sono anch'io preoccupato, come tanti altri, di qualche esperienza in atto che sembra distruggere la forza salvifica dell'evento evangelizzato, perché lo riduce a vuote espressioni linguistiche, affascinanti e persuasive, ma prive di correttezza teologica. In questo caso, il messaggio c'è (secondo il modo con cui l'intendo, come indicherò tra un attimo); ma non produce nulla di salvifico, perché non riguarda il progetto di Dio sulla nostra vita che Gesù ci ha rivelato. Penso invece, in questo momento, a quella evangelizzazione in cui le migliori formule teologiche non sostengono il processo salvifico, perché risultano soggettivamente scarse o prive di «messaggio».

#### 3.2.1. *Le esigenze*

Cosa è dunque «messaggio»? Le scienze della comunicazione ci danno preziosi contributi per formulare una risposta.

Per l'emittente, messaggio è quanto egli pensa, sente, immagina, ricorda,

trasmesso attraverso determinati codici simbolici, che desume abitualmente dalla cultura in cui è inserito. Per il ricevente, invece, messaggio è solo quello che egli riesce a decifrare di quanto gli è trasmesso, perché solo quello che viene soggettivamente decifrato può essere veramente ricevuto e fatto proprio.

La comunicazione si realizza solo quando tra i due interlocutori esiste una sovrapposizione semantica: la condivisione dei codici permette al ricevente di decifrare quello che gli è offerto e di sovrapporre così, almeno in parte, il suo mondo con quello dell'emittente. Il messaggio non è quindi il contenuto astratto della comunicazione, ma solo quanto è contemporaneamente inteso dall'emittente e decifrato dal ricevente. Se lo scarto semantico tra emittente e ricevente (nella doppia direzione di andata e ritorno della comunicazione) è molto elevato, non c'è messaggio: non c'è messaggio perché la sovrapposizione è ridotta o nulla.

### *3.2.2. I problemi*

Nella comunicazione pastorale il «messaggio» è scarso perché sono fortemente problematiche le categorie culturali in cui esso è espresso. Il discorso si farebbe lungo. Non ho intenzione di allargare le mie analisi. Come ho dichiarato in apertura, desidero solo offrire una specie di prontuario su cui fare le concrete verifiche. Continuo quindi in modo schematico.

La verifica sul messaggio e sulla sua qualità si opera confrontando le categorie culturali in cui gli eventi comunicati sono espressi, con quelle in cui vivono, parlano e progettano gli interlocutori. Non si tratta di vedere chi ha ragione. In gioco non c'è il torto o la ragione; c'è la possibilità di una cosa molto più radicale: di intendersi e di confrontarsi. Quando tra il mondo interiore di chi comunica e quello di chi ascolta la distanza è troppo ampia, la comunicazione pastorale risulta scarsa di messaggio.

Il richiamo alla evangelizzazione è facile e immediato. Purtroppo tante volte utilizziamo categorie culturali superate o (a torto o a ragione) contestate. E questo svuota il messaggio, nonostante la buona volontà e lo zelo di chi si lancia nell'evangelizzazione.

Basta confrontare i modelli antropologici utilizzati con quelli oggi presenti e dominanti la nostra cultura. Per esempio:

- nel rapporto tra passato, presente e futuro (si pensi all'attuale enfasi sul presente rispetto ai modelli in cui diciamo la fede, tutti concentrati sul passato; o alla diversa attenzione con cui guardiamo al futuro);
- nel rapporto tra oggettività e soggettività;
- nella percezione della funzione della corporeità, della festa, del dolore e dell'amore...
- nel richiamo ad eventi e ad esperienze che risultano pochissimo significative per persone che sono di altre culture (si pensi ai «mescolamenti» in-

terculturali e interetnici attuali) o che hanno maturato diverse visioni degli stessi fatti (si pensi al significato del «pane» per noi adulti che veniamo da tempi in cui il pane era il «grande sogno dei poveri» e per molti giovani di oggi cui il pane non dice ormai quasi nulla...);

– nel modo di comprendere il mistero ineffabile di Dio: il volto di Dio presentato nell'evangelizzazione risuona lontano dalle categorie che utilizziamo correntemente per descrivere le persone significative e importanti nella nostra vita (penso, per esempio, a dimensioni come «onnipotenza», impassibilità, «volontà di Dio»...).

### 3.3. *Sul piano dell'intenzionalità*

Un terzo possibile disturbo della comunicazione pastorale riguarda il rapporto, spesso conflittuale, tra la proposta del senso offerto dalla fede e quello che ogni persona elabora autonomamente.

La questione è seria e impegnativa. Ne ho già parlato varie volte e ci ritornerò con calma nella parte conclusiva della mia ricerca. Intanto ci spendo qualche battuta, soprattutto per verificare come e fino a che punto la faccenda può disturbare i processi di comunicazione della fede.

Le comunità ecclesiali annunciano il Vangelo di Gesù, con una sollecitudine che fa superare resistenze e barriere, per servire la vita e la speranza. Questo è fuori discussione. Questo servizio alla vita e alla speranza si colloca, radicalmente, sul piano del senso dell'esistenza e della storia. Serviamo la vita perché restituiamo alle esperienze quotidiane una loro ragione profonda, che va oltre quello che è costruito dalla fatica dell'uomo o è sperimentato nell'avventura dell'esistenza. La fede è infatti un di più di senso, che rilancia dalla parte del mistero; e per questo dà fondamento alla speranza.

Quello del senso è però un problema strettamente personale. Ogni persona elabora il senso della propria esistenza nel segreto della propria interiorità. Non possiamo immaginare una vita umana matura, fondata su un senso imposto dall'esterno, sottratto alla responsabilità del suo protagonista.

#### 3.3.1. *Le esigenze*

Sono sufficienti questi rapidi cenni introduttivi per mostrare la serietà del problema e, soprattutto, il suo andamento. Come si nota, i problemi relativi ai processi tipici di ogni modello comunicativo sono acuiti, in questo caso, dalle esigenze di una comunicazione che ha come oggetto l'esperienza cristiana. Considero i due aspetti in momenti successivi, per chiarire meglio le esigenze.

Una comunicazione non è solo un vuoto rincorrersi di parole e di gesti, quando dice qualcosa su qualcosa. Ciò che è detto è sempre una specie di offerta di senso, che si protende verso il mondo dell'interlocutore con la pre-

tesa di dotarlo anche del senso nuovo, embricato nell'informazione diffusa.

La constatazione riguarda, in qualche modo, tutti i processi comunicativi, con una intensità che varia sulla misura di ciò che in essi viene scambiato. Ha un peso specialissimo nella situazione culturale attuale. Persino le cose, destinate abitualmente a saturare bisogni funzionali, per battere la concorrenza invadono il campo del senso dell'esistenza. Sono proposte come risposta efficace alle domande di fondo della vita, della felicità, del dolore e della solitudine.

Il collegamento tra ciò che è scambiato nella comunicazione e la ragione per cui è offerto (il senso), chiama in causa immediatamente l'intenzione di colui che scatena la comunicazione. Quello del senso è, in ultima analisi, un problema di intenzionalità relazionale. Comunicando, qualcuno dice qualcosa su qualcosa: per quale ragione e con quale intenzione?

A questo livello si colloca il secondo aspetto del problema, quello che chiama direttamente in causa l'evangelizzazione, i suoi contenuti e la responsabilità delle comunità ecclesiali.

Attraverso l'evangelizzazione i cristiani esprimono la condivisione del progetto di esistenza nuova, proposto da Gesù, e lo pongono davanti alla ricerca di senso per la vita degli altri uomini. Il progetto di Gesù è un impegno per la vita, nel nome di Dio.

Oggi però sono molte le persone schierate seriamente per la causa della vita. Molte di esse non hanno nessun interesse speciale nei confronti di Gesù. Lo considerano un uomo grande, che ha lasciato un segno nella storia confusa dei suoi tempi. Arrivano al massimo a costatare che i suoi insegnamenti sono anche abbastanza attuali. Ma tutto finisce lì. Non hanno nessuna intenzione di riconoscerlo Dio che ha messo le sue tende tra di noi. Il loro impegno per la vita non ha quindi nessuna risonanza cristiana. E non sarebbe di sicuro corretto e onesto andargliela a cercare a tutti i costi.

L'evangelizzazione cerca il confronto o preferisce lo scontro? Se preferisce il confronto e il dialogo tra il senso offerto dalla fede e quello prodotto autonomamente da ogni persona, può rinunciare tranquillamente al suo contributo specifico, solo perché risuona scomodo e provocante? E poi... qual è il contributo specifico della fede nel crogiolo della quotidiana produzione ed esperienza di senso? Non c'è il rischio che diventi contenuto della fede quello che invece è soltanto espressione culturale? Oppure, al contrario, un modo di fare troppo sbrigativo non potrebbe ridurre a dato culturale quello che invece è esigenza irrinunciabile della fede?

### *3.3.2. I problemi*

Il modello tradizionale era fortemente deduttivo e oggettivistico: il progetto di Dio è il luogo fondamentale della produzione di senso; solo chi lo accoglie nella fede possiede il senso vero delle cose e della sua vita.

Questo modello è entrato in crisi, quando nella nostra cultura sono spuntati i primi germi di secolarizzazione. Nella evangelizzazione si è sentito il bisogno di sostituire un modello più dialogico e più rispettoso dell'autonoma responsabilità umana nella produzione di senso.

Certamente questo confronto non è stato semplice. E non sono mancati i rischi di una riduzione della fede a semplice orizzonte ultimo di senso, nel cui fuoco collocare il senso prodotto dalla autonoma ricerca umana. La fede, deprivata di una profezia propria da produrre, ha smarrito la sua forza interpellante e si è ridotta ad un nuovo significato per le cose e i progetti che l'uomo ha elaborato nella sua autonomia. La speranza evangelica, smontata di radicalità, ci ha lasciato con le nostre angosce. E molti giovani hanno abbandonato l'esperienza cristiana, affascinati dai profeti delle cose penultime.

Nelle comunità ecclesiali si avverte oggi la responsabilità di produrre una evangelizzazione in cui la fede sappia offrirsi come rilettura, interpretazione e riespressione, anche istituzionale, dell'autonoma ricerca di senso.

Questa scelta è tutt'altro che pacifica e praticabile.

L'autonoma produzione di senso, la personale e collettiva ricerca di vita e di felicità, sono oggi espresse in termini frammentati, provvisori, secolarizzati e pochissimo segnati dal segno costitutivo della croce. C'è posto per un progetto organico, sicuro e strutturato, come si pretende la fede delle comunità ecclesiali? Il confronto dovrà risultare perdente in partenza, aperto eventualmente solo a quei giovani che rinunciano ad essere uomini di una società e di una cultura complessa e pluralista?

Come si vede, le difficoltà sono tutt'altro che piccole. A qualcuno bastano per giustificare il tentativo di ritornare verso i vecchi modelli indottrinanti, che dimenticavano la vita quotidiana o la comprendevano solo dalla prospettiva sicura di quanto risultava già tutto ben organizzato e determinato.

Anche l'esplicito riferimento alla vita non è privo di serie difficoltà. Siamo tentati di fare spazio solo alla soggettivizzazione incombente o di vanificare ogni strutturazione veritativa dell'esperienza cristiana.

### *3.4. Sul piano dello strumento espressivo*

Ogni comunicazione avviene sempre attraverso dei «segni»: essi sono il qualcosa che viene detto. Sono «segni» perché rendono presente una realtà più profonda, e nascosta, manipolabile solo attraverso le sue rappresentazioni simboliche. L'evangelizzazione non solo partecipa a questa logica, perché è una comunicazione identica a tutte le altre comunicazioni con cui ci scambiamo ragioni per vivere e per sperare. Vi partecipa in un modo tutto speciale perché l'oggetto che la parola vuole esprimere è sempre misterioso:

l'amore di Dio che si rende vicino all'uomo e la decisione della persona di piegare la propria libertà per accogliere questo amore.

Non tutti i segni possiedono la stessa intensità evocativa. Alcuni, anzi, sembrano fatti apposta per nascondere invece di rivelare. La comunicazione risulta disturbata perciò quando si utilizzano segni troppo opachi rispetto al loro referente.

Quali segni possono produrre le comunità ecclesiali per evangelizzare i giovani di oggi? Esse possiedono qualcosa da offrire e da far analizzare, in cui si condensi la proposta di senso che è la fede per l'esistenza quotidiana?

### 3.4.1. *Esigenze*

A queste impegnative questioni non possiamo rispondere in astratto. Due condizioni, di grosso respiro pratico, orientano le possibili risposte verso precise direzioni.

La prima condizione è ricordata con insistenza dalla riflessione teologica più attenta. Dio è sempre mistero santo, sottratto ad ogni tentativo di cattura nelle nostre parole e nelle logiche della nostra sapienza.

Come possiamo assicurare senso e speranza alla vita, facendo appello ad un Dio ineffabile e incomprendibile? «Dio viene da noi celebrato come il senso unico, vasto, capace di risolvere tutti gli enigmi della nostra esistenza, come colui in cui soltanto le esperienze parziali di senso trovano il loro posto e la loro integrazione. Dio illumina, vincola, ordina, elimina dissonanze, è la fortezza beatamente esistente in se stessa in un'unità pura, in cui possiamo rifugiarsi al di là di tutte le inconciliabilità della vita e della conoscenza. [...] Come può l'Incomprensibile e il senza nome essere il nostro senso? Non possiamo infatti concepire tale incomprendibilità come una qualità di Dio da lui posseduta accanto ad altre qualità, le quali, da quella distinte, fornirebbero la pienezza di senso cui aspiriamo. Appunto questi altri attributi divini, che dichiarano il senso della nostra esistenza, sono incomprendibili. L'incomprensibilità non è un attributo accanto ad altri, ma l'attributo degli attributi».<sup>1</sup>

Qualcuno ha preso tanto sul serio questa prima condizione da scegliere la via del silenzio come unico modo per parlare di un Dio ineffabile. Non condivido l'ipotesi, per evidenti ragioni teologiche e per restituire alla evangelizzazione il suo compito di fondare la speranza nel nome del Dio di Gesù. Il problema però resta, inquietante: se è indicibile la ragione ultima del senso offerto dalla fede, cosa possiamo produrre per evangelizzare?

Se vogliamo conoscere un autore, studiamo le sue opere. Esse sono il «documento» da analizzare. Esiste un documento in cui i giovani possano

<sup>1</sup> RAHNER K., *Dio e Rivelazione. Nuovi saggi VII*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 139-140.

trovare il progetto di esistenza cristiana, come proposta di senso per la loro vita?

La seconda condizione da rispettare per assicurare un linguaggio corretto anche all'evangelizzazione, ci viene ricordata da coloro che studiano la sintassi della comunicazione.

Una delle regole fondamentali di ogni linguaggio è la sua verificabilità. Il criterio di distinzione tra proposizioni sensate e proposizioni insensate (dal punto di vista conoscitivo) è,<sup>2</sup> come dicono gli addetti ai lavori, il principio di verifica: «il senso di una proposizione è il metodo della sua verifica».

Rifiuto, per la loro contraddittorietà interna, le posizioni radicali del neopositivismo, che partono dall'ipotesi del nonsense di ogni linguaggio religioso, perché non può essere verificato secondo canoni solo empirici. È importante però accogliere la lezione della filosofia analitica più attenta, che chiede un minimo di verificabilità, pena la riduzione al silenzio.

Se analizziamo il linguaggio religioso al filtro di questi criteri, scopriamo con Wittgenstein, che «Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». Ma, ancora in compagnia del grande filosofo, scopriamo che il silenzio non significa però nonsense, ma solo inadeguatezza della parola umana ad esprimere un evento che sfugge alla sua presa logica. Anzi, proprio quest'insufficienza argomentativa mette in evidenza la grandezza e il fascino del fatto per il quale non troviamo le parole espressive. «Noi sentiamo che, se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati».

### 3.4.2. *I problemi*

Siamo a un punto concreto e fortemente problematico.

Esistono ancora, nelle comunità ecclesiali, persone che per evangelizzare privilegiano la via di una comunicazione fatta solo di messaggi verbali. Ma sono eccezioni, ormai. Per fortuna, è diffusa la consapevolezza che il segno da produrre per evangelizzare non è, prima di tutto, un messaggio, ma l'esperienza viva di una persona nella comunità dei credenti, che si fa messaggio. Nell'evangelizzazione, l'esperienza di Gesù diventa veramente messaggio per ogni uomo, nella continua progressiva espansione del vissuto della fede ecclesiale dentro la trama del senso che gli uomini incessantemente costruiscono e ricercano nella loro storia.

L'unica alternativa praticabile per parlare di Dio, rispettando la sua infabilità e producendo comunicazioni verificabili, diventa il parlare attraverso esperienze. Il fare esperienza di vita nuova e la produzione di esperienze a favore della vita sembrano l'unica parola, capace di dare parola al mistero.

<sup>2</sup> Per questa riflessione mi sono ispirato a ANTISERI D., *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980.

A questo livello affiorano però nuove difficoltà.

Come è possibile aiutare i giovani, privi di memoria culturale, a ricostruire dal frammento di una esperienza di vita il quadro complessivo che la giustifica? Come si può assicurare l'oggettività e la storicità dell'evento cristiano, praticando un approccio così disorganico?

La produzione di esperienze capaci di farsi messaggio e l'elaborazione di questo messaggio a partire dall'esperienza non sono compiti facili, come confermano molte prassi ecclesiali.

L'esperienza, invece di aprirsi in messaggio, resta bloccata nella sua iniziale fase di esperienzialismo: diventa oggetto di consumo, capace di allargare ulteriormente quella frammentazione interiore e quella soggettivizzazione sfrenata della propria esperienza, che porta lontano dalla fede e dalla speranza. Per molti giovani inoltre l'esperienza di produzione di vita nuova possiede già le sue buone ragioni. Perché interrogarci su ragioni più profonde, se bastano già quelle elaborate autonomamente?

Come si può notare dall'accavallarsi di questi interrogativi, il problema che stiamo analizzando nasce come immediata conseguenza della decisione di privilegiare l'esperienza sul messaggio nella evangelizzazione dei giovani. D'altra parte i fatti dimostrano l'impraticabilità dell'ipotesi contraria: nell'attuale contesto culturale molto difficilmente un messaggio può produrre da solo quella decisione vitale di lasciarsi incontrare dall'Evento evangelizzato nell'obbedienza al messaggio in esso contenuto.

Qualcuno potrebbe avere l'impressione di essersi ingolfato in una strada senza uscita: se si privilegia il messaggio non si giunge ad una decisione vitale; se si parte dall'esperienza risulta complicato raggiungere un livello sufficiente d'interiorizzazione del messaggio. Proprio qui sta il tipo di possibile disturbo all'evangelizzazione, che queste riflessioni hanno voluto evidenziare.

### *3.5. Sul piano della contestualità*

L'ultimo problema ha un movimento diverso dai precedenti. Funziona come loro cassa di risonanza, in positivo o in negativo. Quando viene risolto positivamente, le difficoltà indicate nelle pagine precedenti risultano meno drammatiche. In caso contrario, si accentua la loro forza problematica.

#### *3.5.1. Esigenze*

Incominciamo con la comprensione più ampia del dato e delle esigenze relative.

Se, durante una conferenza, all'improvviso il relatore chiede di dare la definizione di «volume», mette in crisi i suoi ascoltatori. Nella lingua italiana, «volume» suona come una voce che ha molti significati. In gergo si dice:

è un termine «polisemico». Dicendo «volume», posso pensare alla misura di un solido nello spazio, ad un libro, alla quantificazione in decibel di un rumore. Chi domanda la definizione di volume, senza orientare nella polisemia, pone un compito che scatena un grave disturbo di comunicazione. Se invece un professore di matematica introduce la sua lezione ricordando di voler spiegare le regole per ottenere i volumi, tutti capiscono di che cosa ha intenzione di parlare. In questo caso, infatti, il contesto ha elaborato la polisemia.

Quando le parole hanno molteplici significati, è possibile una comunicazione non equivoca, solo se esiste un contesto che permetta di selezionare tra i possibili significati quello che l'emittente desidera proporre al ricevente. Questa funzione non è di semplice filtro esterno. Permette di elaborare la polisemia soprattutto perché rappresenta un luogo di identificazione. Entra, in qualche modo, nel merito dei processi di comunicazione: aiuta le persone a far propri significati, valori, modelli, orientamenti di vita, diffusi in quella struttura. In questo senso il contesto opera come struttura di riferimento.

Nella comunicazione pastorale esistono difficoltà di messaggio, di contenuti, di significatività: la comunicazione risulta così disturbata. A tutto questo fa quasi da cassa di risonanza l'indice di identificazione che la comunità sa costruire tra sé e il soggetto. Quando la comunicazione avviene all'interno di una comunità che funziona come buona struttura di identificazione (perché la persona si sente accolta e compresa e perché essa diventa significativa ed interessante), i disturbi oggettivi sono meno preoccupanti e più facilmente controllabili. Vale, purtroppo, anche il contrario: se l'identificazione è bassa, il peso dei disturbi cresce.

### 3.5.2. *I problemi*

Quando la comunità cristiana rappresenta per i giovani una reale struttura di riferimento il processo di iniziazione alla esperienza cristiana potrà svilupparsi in modo corretto, anche se per il momento non è ancora tutto perfetto. I giovani si sentono dentro la comunità, accolti e protetti nel suo grembo materno. Forse non conoscono ancora tutti i contenuti dell'esistenza cristiana che la comunità propone. Forse sono attraversati da dubbi e incertezze. Anche la traduzione dell'esperienza di fede in esperienza etica soffre di troppi tradimenti. Resta però il dato fondamentale dell'identificazione con la comunità. All'interno della comunità, i giovani potranno crescere progressivamente, in conoscenza e in coerenza.

Le cose vanno veramente così? Ho grossi dubbi.

Troppe comunità ecclesiali si sono ridotte ad un crocevia disarticolato e disimpegnato, in cui scorrono le proposte le più disparate. Così esse non riescono a diventare luogo di identificazione. E, di conseguenza, non possono

risultare quella indispensabile struttura di riferimento che riempie di vita i segni linguistici di sempre e produce nuovi segni per esprimere nuove parole di vita.

In una situazione di diffusa complessità le agenzie di riferimento sono tante e le risorse disponibili troppe per diventare significative. Ogni persona si ritrova da sola, costretta a scegliere tra proposte che si accavallano in modo disordinato e dove domina la logica del fascino, spesso costruito ad arte.

Le appartenenze diventano deboli e selettive. Si indebolisce persino quel filtro interiore che ciascuno di noi si va progressivamente ricostruendo nel profondo della propria interiorità. L'identità va in crisi, per poter sopravvivere meglio in una stagione di crisi.

Qualcuno cerca di reagire, attivando un controllo selettivo sulle risorse o spendendo alti costi educativi per ricostruire personalità sicure e rigidamente coerenti. Esse sopravvivono finché si riesce a resistere al chiuso. Troppe volte, basta un colpo di aria nuova per ributtare tutto violentemente alla situazione di partenza. E quelli che ce la fanno... sono pochi: troppo pochi per pensare che l'ipotesi educativa che sta a monte rappresenti una via praticabile per un progetto di pastorale aperto verso i più poveri, per esserlo veramente verso tutti.

#### **4. Alla radice dei disturbi: una sfida**

Le lunghe riflessioni su cui mi sono soffermato hanno messo in evidenza quanto il problema dell'evangelizzazione oggi possa apparire serio, quando ci si rende conto con esattezza del suo significato.

Le difficoltà non riguardano solo il «come» evangelizzare. Non coinvolgono solo i due interlocutori, quasi fosse sufficiente cambiare qualcosa in chi lancia la comunicazione e in chi la riceve, per risolvere le interferenze che la disturbano. Esse vanno maggiormente verso il centro del processo: riguardano il «che cosa» comunicare. È in gioco infatti, da una parte, la vita, il suo senso, le ragioni che ci spingono a fidarci di essa, oltre la disperazione della morte e, dall'altra, l'annuncio del Vangelo di Gesù, il Signore.

In una situazione di diffusa crisi di speranza, come è quella che stiamo vivendo, i giovani sfidano le comunità ecclesiali sul terreno in cui esse affondano le ragioni più intime della loro presenza evangelizzatrice. Le cose non vanno così per tutti i giovani. Qualcuno non soffre la crisi o ne ha trovato già vie di uscita. Altri sono in crisi per ragioni molto soggettive. Spesso la sfida è intessuta di silenzio o, peggio, di indifferenza. Non può però lasciare tranquilli chi, come noi, sa di possedere un Vangelo che è sorgente di vita.

La sfida cui la pastorale giovanile è chiamata a dare risposta, assume il tono inquietante dell'interrogativo che sta alla radice della crisi attuale del-

l'esperienza religiosa: si può amare questa vita e sognare felicità in compagnia di tutti gli uomini, confessando contemporaneamente che Gesù è il Signore, nella comunità dei credenti?

La provocazione, tratteggiata come ipotesi di lavoro nelle pagine precedenti, si fa ora concreta e documentata. La natura stessa del processo di evangelizzazione sollecita a chiedersi come comunicare il Vangelo di Gesù perché sia, anche oggi, in questa situazione di profondi cambi culturali, lo stesso Vangelo di vita e di speranza.

## **A CONFRONTO CON IL VISSUTO ECCLESIALE ATTUALE**

Un buon progetto di pastorale giovanile non cerca soluzioni appena ha individuato i problemi. Tra i problemi e le soluzioni vanno collocati i riferimenti normativi: quelle indicazioni, che scaturiscono dalla meditazione ecclesiale delle fonti della fede, necessarie per orientare in modo autentico alla prassi.

Frequentemente, la letteratura pastorale chiama questo tipo di procedura con l'espressione «criteri teologico-pastorali». La formula pone l'accento, da una parte, sul riferimento teologico che fa da sostegno. Dall'altra, serve a ricordare la funzione pratica di queste indicazioni. Esse non nascono da una riflessione condotta in uno spazio terso e protetto; al contrario, la provocazione dei fatti offre i necessari stimoli per pensare. Nello stesso tempo, però non possono essere applicate, in modo ripetitivo, ai problemi riscontrati, proprio perché hanno l'unica pretesa di funzionare come una «mappa» operativa, sotto la cui guida ogni comunità ecclesiale può mettersi ad agire, verso una soluzione dei problemi contestualizzata.

La terza parte del libro, che può essere intitolata «prospettiva normativa», per continuare l'uso di espressioni di gergo, assolve il compito laborioso di suggerire criteri teologico-pastorali in vista di progetti concreti.

Tre movimenti ne costituiscono l'ossatura. Il primo presenta una teoria teologica per elaborare criteri pastorali. Il secondo propone una lunga meditazione teologica sulle fonti della fede, applicando, in qualche modo, la teoria in precedenza elaborata. Il terzo, infine, indica i criteri fondamentali cui s'ispirerà tutta la quarta parte del libro.

Bastano questi rapidi cenni per ricordare la sua importanza nella logica complessiva del libro. Anche se non pone problemi (come ho fatto nella seconda parte) né cerca di risolverli (come mi riprometto di fare nella quarta), rappresenta il centro della mia proposta.

La lettura di queste pagine può essere verificata su due obiettivi:

- il primo è formale: abilitare all'uso dei criteri teologici nella progettazione pastorale, facendone scoprire la necessità, i luoghi in cui rinvenirli, un modo concreto di far parlare le fonti della fede verso la definizione di questi criteri;
- il secondo è invece già operativo: acquisire la mentalità pastorale che fa da sostegno ai criteri proposti, soprattutto quello dell'educabilità indiretta della fede. Centrale è il richiamo all'evento dell'Incarnazione.

## LA PRASSI COME LUOGO TEOLOGICO

Fedele al modo di procedere di uno studio di pastorale, ho dedicato tempo alla analisi della situazione ecclesiale, per scoprire quali problemi investono oggi il processo di evangelizzazione. Procedo ora alla ricerca di interventi adeguati.

In questa operazione un fatto è decisivo. Il vissuto ecclesiale non pone solo i problemi. Esso, in qualche modo, suggerisce le soluzioni, perché lo Spirito di Gesù è all'opera continuamente nella storia e in quel frammento di futuro che è la comunità ecclesiale. Il vissuto della comunità ecclesiale sta dunque al centro di ogni riflessione sulla pastorale giovanile.

L'attuale vissuto ecclesiale è segnato però da un largo e diffuso pluralismo. Basta infatti uno sguardo anche sommario alla prassi pastorale per constatare quanto l'unica, grande preoccupazione si frantumi presto in modelli, orientamenti e interventi molto diversi. C'è persino qualcuno che contesta l'opportunità di una pastorale giovanile specializzata, per annunciare ai giovani il Vangelo in modo più autentico e con frutti più duraturi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per cercare una descrizione del vissuto attuale che vada un poco oltre la semplice (e inutile) recensione dei fatti, l'unica via percorribile sembra quella dei «modelli». Giocando tra la constatazione di fatti oggettivi e una loro interpretazione soggettiva, possiamo, in altre parole, individuare alcuni tipi concreti di prassi pastorale, che diventano «modelli» perché alcuni operatori di pastorale giovanile guardano a queste realizzazioni con una certa attenzione e con un poco di dipendenza. Anche se non si riconoscono totalmente nei gesti e nelle sigle, questo modo di fare li affascina e li ispira.

Nel vissuto ecclesiale attuale, in ambito di pastorale giovanile, mi sembra di poter individuare almeno queste linee di tendenza:

- modelli caratterizzati dall'attenzione all'educativo,
- modelli caratterizzati dalla forte preoccupazione propositiva e veritativa,
- modelli caratterizzati dalla prevalenza dell'esperienza religiosa, compresa nella sua dimensione sacrale,
- modelli caratterizzati dal ripensamento dell'esperienza cristiana dentro i problemi quotidiani, in chiave prevalentemente politica,
- modelli caratterizzati dal ripensamento dell'esperienza cristiana dentro i problemi quotidiani, in chiave prevalentemente psicologica.

Ho sviluppato un'analisi di questi modelli, con documentazione di prima mano, nel con-

Per fare un po' di ordine in questa situazione non è sufficiente scegliere una linea di azione, eliminando perentoriamente le altre. Non mi sembra una procedura corretta, perché le differenti realizzazioni si portano dentro indicazioni preziose da non trascurare. Neppure però posso tentare quell'operazione di eclettismo pastorale, che fa proprie alcune intuizioni e ne abbandona altre, nel tentativo di assumere i contributi migliori dove li trova. Questo modo di fare è purtroppo facile in una stagione come è la nostra; ma è assai pericoloso. Ogni scelta esprime infatti logiche molto precise, che spesso non sono affatto compatibili con quelle di altri modelli.

Preferisco percorrere la strada più impegnativa che conduce alla ricostruzione di qualcosa di nuovo: non un modello migliore di tutti gli altri né uno al di sopra del conflitto delle differenti posizioni; solamente un modello, capace di accogliere la ricchezza del vissuto ecclesiale attuale, ridimensionandosi e ristrutturandosi sulla provocazione delle sfide cui vuole reagire.

Chiarito l'obiettivo, verrebbe spontaneo concludere: mettiamoci finalmente al lavoro, per non perdere altro tempo prezioso. Sono invece del parere di rallentare ancora un poco il cammino, per motivare meglio il mio modo di procedere e soprattutto per individuare, con la necessaria profondità, gli orientamenti che ispireranno poi la proposta concreta, contenuta nell'ultima parte della ricerca.

## **1. Di fronte alla pluralità dei modelli**

Il pluralismo che attraversa il vissuto ecclesiale attuale non è certo solo formale, come se si usassero dei sinonimi per esprimere le stesse realtà. Alla radice ci sono interpretazioni diverse degli stessi contenuti della fede ed un differente modo di concepire l'uomo e i processi finalizzati alla sua educazione.

Di fronte a questa situazione sono molte le reazioni possibili.

Qualcuno contesta il diritto all'esistenza di un pluralismo in ambito pastorale. Sogna i tempi in cui le scelte filavano pacifiche e uniformi. Di conseguenza, si impegna affannosamente ad immaginare rimedi e correttivi.

Qualche altro, al contrario, fa del pluralismo l'ultima frontiera. Gli va bene tutto e non ha nessuna nostalgia per i tempi passati. Forse, in modo più o meno consapevole, si rende conto che in un clima come questo... anche le sue scelte ritrovano il diritto alla cittadinanza.

Chi invece avverte la necessità di scegliere tra possibilità differenti, ha bisogno di orientamenti per fare ordine nel groviglio delle opportunità. Si può scegliere infatti sul principio di autorità, sul fascino seducente della propo-

sta, su espressioni fortemente soggettive o, forse, a partire dall'ipotesi che, in ultima analisi, possiamo sempre invertire la rotta.

In concreto, la pluralità di modelli non solo pone una serie di problemi di natura procedurale. Soprattutto sembra minacciare la possibilità di riconoscere nel vissuto ecclesiale attuale la funzione di «luogo teologico».<sup>2</sup> In situazione di pluralismo è difficile infatti ricavare dalla prassi le indicazioni necessarie.

## 2. Significato e limiti del pluralismo

La questione di fondo riguarda il significato del pluralismo in ambito pastorale. Dobbiamo partire dalla sua ricomprensione, se vogliamo trovare vie di uscita corrette.

La tento, a rapide indicazioni, rilanciando due considerazioni.

Prima di tutto, è importante prendere atto che il pluralismo è un'imposizione della stessa struttura della verità. Siamo costretti ad essere pluralisti dal limite delle nostre parole, sempre povere, parziali, incapaci di esprimere «tutta» la verità di cui dovrebbero essere supporto. Sono necessarie molte e differenti parole per approssimarsi alla verità. La constatazione vale per ogni prassi pastorale, che si pone al servizio della Parola di Dio per la salvezza, come riguarda l'espressione storica della stessa Parola di Dio. La Parola di Dio, infatti, non è mai esistita allo stato puro, originario, ma sempre incarnata in una parola umana, e, più concretamente, in una cultura determinata.

Questa prima considerazione introduce alla seconda.

I diversi modelli di pastorale giovanile si differenziano sulla base dell'orizzonte culturale utilizzato per esprimere lo stesso evento della fede e della salvezza cristiana. Il pluralismo di modelli è legato quindi all'orizzonte culturale in cui l'unica Parola di salvezza ha preso consistenza umana, per diventare parola qui-ora. Questi orizzonti culturali sono costruzioni sempre

<sup>2</sup> Per comprendere in che senso parlo di «luogo teologico», rimando a KASPER W., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975 160-167.

L'affermazione della prassi ecclesiale come luogo teologico è oggi presente con insistenza in ambito teologico. Sono indicate anche le condizioni. Una citazione tra le tante: «Per un teologo, quella che viene detta la prassi dei cristiani, non costituisce mai una norma immediata, bensì i suoi agenda, cioè quello che egli deve illuminare *secundum scripturas*, alla luce della grande tradizione cristiana. [...] Così la prassi non precede la fede bensì la teologia. Il teologo dovrà esaminare appunto la spontaneità di questa prassi credente perché questa spontaneità può includere degli elementi inconsci non critici, e addirittura tollerare qualche elemento di prassi estranea alla prassi credente. Facendo appello alla Scrittura e alla Tradizione, e con un'intenzione pratica critica, la giustificazione teorica elaborata dal Cristo potrà rivelare se questa prassi è di fatto l'espressione del soffio dello Spirito Santo o del capriccio del proprio spirito» (SCHILLEBEECKX E., *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981, 149).

relative, perché legati alla progressiva appropriazione dell'unica verità su Dio e sull'uomo. Non sono però neutrali in rapporto all'evento che intendono esprimere. Essi, al contrario, lo condizionano intensamente. Non solo lo rappresentano sempre in modo relativo, ma lo possono anche disturbare e, al limite, vanificare. Va quindi attivato un confronto critico tra orizzonte culturale ed evento, tra parola umana e Parola di Dio, tra modello pastorale e progetto di fede.

Il pluralismo quindi non può essere l'ultima parola. Possiamo valutare la pertinenza dei diversi orizzonti culturali per verificare la loro capacità di esprimere l'evento in rapporto alle concrete situazioni e ai destinatari. Dobbiamo inoltre valutare le scelte teologiche da cui i modelli sono ispirati, per essere sicuri della loro correttezza.

### **3. Alla ricerca di criteri**

Nella riflessione e nella prassi pastorale si è progressivamente consolidata la consapevolezza che, se dal pluralismo non possiamo uscire, abbiamo bisogno di criteri per valutarlo adeguatamente.

La prospettiva è molto importante. Per questo la analizzo con la calma necessaria. Prima di tutto preciso i termini. Mi interrogo poi circa il modo di costruire questi criteri. Nel capitolo seguente, suggerisco quelli cui si ispira la mia proposta.

#### *3.1. Un modo di comprendere il «criterio»*

Criterio significa norma su cui si fondano le distinzioni, i giudizi, le diverse linee di azione e di condotta. Nella definizione entrano soprattutto due elementi: la norma che dà gli orientamenti pratici; le azioni e le scelte, espresse dal soggetto, orientate dalle norme stesse.

Il criterio non risolve la fatica di dover scegliere tra possibilità diverse, ma illumina le opportunità e sollecita verso direzioni precise. In questo senso, sta prima dell'azione e del progetto: offre l'ispirazione all'una e all'altra. Non è prassi ma ispirazione.

Un'immagine può servire a fare un po' più di chiarezza.

Chi vuole attraversare una città che non conosce e ha paura di smarrirsi nella trama intricata delle sue vie, compra la mappa e la studia con cura. Sa dove deve arrivare e verifica il percorso più funzionale. Quando ha tutti i termini chiari, prende il coraggio a due mani e si getta nell'avventura. Ogni tanto, si ferma di nuovo per verificare i suoi appunti, per non smarrirsi o per non allungare inutilmente il percorso.

La mappa e gli appunti di viaggio sono il «criterio»: orientano l'azione, anche se non possono di sicuro sostituirsi alla fatica del camminare.

Come la mappa di una città per un viaggiatore provveduto, così il criterio fornisce una specie di riorganizzazione pratica dei due elementi di ogni decisione: la responsabilità del protagonista e il riferimento obbligante. Per questa sua funzione, molte discipline fanno riferimento a «criteri».

Un po' alla volta l'idea di «criterio» si è conquistata il diritto di cittadinanza anche nell'ambito teologico e pastorale. La radice è la consapevolezza della distinzione tra la fede e le sue formulazioni dottrinali, tra la prassi quotidiana e l'orientamento radicale di una persona. Il bisogno di criteri è quindi l'esito della scoperta del pluralismo e dell'urgenza di elaborarlo e verificarlo, senza scivolare nuovamente nel dogmatismo.

Lo documenta bene una testimonianza, quasi autobiografica, di un grande teologo che ha studiato a fondo il problema nei confronti della fede e delle sue formulazioni. «Quando leggiamo scritti di colleghi teologi, ascoltiamo le opinioni dei giovani, udiamo intellettuali non specializzati in teologia, ci vediamo spesso obbligati a dire: Strano! io la penso in modo diverso; ma non posso tuttavia affermare con certezza che ciò che è strano abbia deviato dalla vera ortodossia cristiana (così come la vedo io – e come potrei vederla diversamente?): poiché, pur non potendolo considerare come il mio – forse a causa dei miei propri presupposti – sento però qualcosa che mi trattiene dal dire senz'altro: no». [...] «Il pluralismo non può essere l'ultima parola». [...] «Qual è il principio di verifica in base al quale si può distinguere una reinterpretazione corretta da una eretica?».<sup>3</sup>

### 3.2. Come elaborare criteri

Molti autori si interrogano su quali siano questi «criteri», capaci di funzionare come norma orientativa nella professione della fede cristiana. Farò anch'io, tra poco, una proposta per l'agire pastorale. Non mi piace però partire dalla ricerca di «quali» siano i criteri. Ho paura delle risposte che diano risultati senza aver prima abilitato a verificare come sono stati assicurati. Preferisco spostare l'attenzione sulle procedure logiche, che permettono la costruzione dei criteri.

Non mi chiedo, perciò, prima di tutto: quali criteri? Mi chiedo, invece: dove e come ricavare criteri?

La risposta è quella già ricordata molte volte: il luogo in cui possono essere rinvenuti, è sempre la prassi concreta dei credenti nella comunità ecclesiale. I criteri sono un frammento di vissuto che permette di accedere a riferimenti, capaci di giudicare il vissuto stesso.

Non è sufficiente però una descrizione fenomenologica della prassi. Per avere un «luogo teologico» si chiede una lettura credente, una lettura capa-

<sup>3</sup> SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Edizioni Paoline, Roma 1975, 77-116.

ce di diventare interpretazione critica delle esperienze di fede della comunità ecclesiale.

La lettura è credente quando l'interpretazione nasce da un'esperienza credente, corre verso il mistero della presenza dello Spirito e cerca di raccogliere le sfide che rimbalzano sulla missione salvifica dei discepoli di Gesù. Per questo, da una parte cerca con fede i segni di unità e di convergenza, anche nella trama intricata delle differenziazioni. Dall'altra, rilegge tutto alla luce della Parola di Dio, l'unico riferimento sicuro per accedere al mistero dal silenzio della nostra povertà.

Il pluralismo è un limite insuperabile: attraversa il vissuto pastorale, di diritto e di fatto. Ma tutto non è solo modi, forme, orientamenti diversi. Nella prassi attuale di pastorale giovanile esistono notevoli elementi di convergenza. Sono di due tipi. Alcuni lo sono di fatto: si tratta di una serie di elementi che ritornano in tutti i modelli, anche se con lievi sfumature di diversità. Altri, invece, lo sono quasi alla radice. Ci si accorge infatti che il pluralismo pratico è originato proprio dai modi con cui sono stati risolti gli stessi problemi. In questo caso, la convergenza non è sulle proposte, ma sui problemi.

Sono punti di riferimento le convergenze, riconosciute nei modelli, e lo sono, a titolo diverso, i problemi comuni, da cui scaturiscono soluzioni differenti. Rileggendo queste costanti in rapporto alle fonti della Rivelazione e interpellando le fonti a partire da queste costanti, posso realizzare una precisa operazione di ermeneutica teologica della prassi, una vera riflessione teologica a partire dai problemi e dalle soluzioni concrete che la prassi propone. Essa mi permette di recuperare in modo pieno e organico la consapevolezza di fede della comunità ecclesiale.

L'esito di questo doppio confronto mi suggerisce finalmente i criteri che sto cercando. Rilanciati alla prassi, forniscono il necessario principio di verifica che ci permette di discernere il pluralismo e di orientarlo verso l'elaborazione di nuove prassi.

## IL CRITERIO DELL'INCARNAZIONE

La prassi ecclesiale ha qualcosa da suggerire a coloro che cercano indicazioni per costruire nuovi progetti di pastorale, quando è letta e interpretata con uno sguardo di fede e quando riusciamo a cogliere le linee di convergenza all'interno del pluralismo. I suggerimenti non nascono dalla ripetizione passiva ma da una importante e impegnativa operazione ermeneutica. Il vissuto pone dei problemi comuni; a partire da questi problemi rileggiamo le fonti della fede e la coscienza attuale della comunità ecclesiale; questa ricomprendimento fornisce i criteri pastorali nella cui prospettiva le comunità ricostruiscono, in situazione, le nuove prassi ecclesiali.

Tutta l'operazione, come ogni avvenimento ecclesiale, si realizza in una rinnovata fedeltà allo Spirito di Gesù e sotto la guida di coloro che, nella Chiesa, orientano il cammino comune nell'unità verso la verità.

In questa logica continua la mia ricerca. Questo capitolo rappresenta l'orizzonte complessivo di tutta la proposta, il punto di sutura tra il vissuto che constato e quello rinnovato che cerco di progettare.

### 1. Il problema: fedeltà a Dio o fedeltà all'uomo?

Incomincio con una interpretazione del vissuto.

C'è pluralismo. Da che cosa esso è originato? Ecco la mia ipotesi: la diversità nasce dall'atteggiamento assunto nei confronti della vita quotidiana (valori, esperienze, desideri, attese).

Due aspetti entrano nella constatazione.

La prima questione riguarda i «contenuti». Contenuti dell'esperienza cristiana sono soltanto i temi della fede, quelli che scaturiscono in ogni tempo e luogo da una meditazione attenta del mistero di Cristo, oppure bisogna interessarsi anche dei valori umani ed accoglierli nell'educazione della fede?

Questa prima questione ha attraversato da sempre la prassi pastorale. Oggi risuona con particolare frequenza per la diffusa consapevolezza ermeneutica e per la forte sensibilità verso la qualità della vita, tipica di questo nostro tempo.

Il secondo interrogativo è molto più profondo e, di fatto, più recente. Lo formulo con un'alternativa: la crescita della fede e la sua educazione corre parallela alla maturazione umana, fino ad essere condizionata dagli stessi dinamismi; oppure essa è autonoma, legata ad eventi che attingono il mistero di Dio e dell'uomo? In altre parole, si può parlare di «educazione» alla fede, nel senso normale con cui è compresa l'espressione «educazione», oppure l'utilizzazione del termine è soltanto analogica?

Le domande sono cariche di pesanti conseguenze pratiche. La storia della teologia pastorale è tutta segnata da questi interrogativi. Purtroppo le soluzioni date hanno oscillato tra i due estremi del problema, senza trovare un equilibrio corretto e motivato. Questo ha acuito le distanze e reso più complicato il dialogo. «Nella teologia pastorale, come nella teologia fondamentale e nell'ambito dogmatico della dottrina sulla giustificazione, esiste una tendenza esclusivamente antropocentrica. Questa tendenza si è infiltrata nella catechesi, nella predicazione, nella liturgia e nell'educazione, dall'illuminismo ad oggi, causando un torto immenso alla corretta comprensione dell'apostolato. Come reazione, è nato un altro eccesso: un teocentrismo teologico e pastorale che, tutto attento al mistero, ha perso il senso dei valori umani. Queste due concezioni, proprio perché sono estremizzate, si richiamano l'una l'altra, si rinforzano e si condizionano reciprocamente. Percorrono le stesse linee di sviluppo, perché ciascuna delle due posizioni non esisterebbe se non ci fosse l'altra. Anche in questo caso, gli estremi si toccano e si influenzano».<sup>1</sup>

Il futuro della teologia pastorale dipende invece dalla sua capacità di superare queste antinomie, integrando in modo corretto la fedeltà a Dio e la fedeltà all'uomo.

La Chiesa italiana ha vissuto un'esperienza felice, che ha permesso il superamento maturo delle contrapposizioni, quando ha elaborato quel grande documento di rinnovamento pastorale che è *Il rinnovamento della catechesi*. Dopo lunghe e sofferte contrapposizioni tra i difensori della svolta antropologica in pastorale e coloro che spingevano invece verso modelli più teocentrici, essa ha confessato la sua fede nell'evento di Gesù Cristo, proclamando: «Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie dell'uomo. Così egli si rivela Padre, Figlio, Spirito d'amore; e si rivela supremamente nell'umanità di Gesù Cristo. Per questo, non è arduo affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio» (*RdC* 122).

In questa esperienza, come negli altri casi felici della storia della pastorale, la novità di prospettive e l'incontro nella diversità sono fioriti sulla decisione di fare dell'Incarnazione il criterio normativo di ogni progetto pastorale.

<sup>1</sup> ARNOLD F. X., *Pour une théologie de l'apostolat. Principes et histoire* Desclée, Tournai 1961, 77.

Quando l'accento è posto sul principio dell'Incarnazione, risulta d'immediata evidenza che ogni innesto della fede nella vita e della vita nella fede non è un metodo assunto arbitrariamente dall'operatore di pastorale giovanile, una sua tattica accattivante. Non siamo noi che per convincere i giovani incarniamo la fede nella vita. Dio stesso ha instaurato un movimento d'incarnazione, per allacciare relazioni con gli uomini. Dio, che avrebbe potuto imporsi come Dio nel peso della sua trascendenza, ha preferito farsi ricevere dall'uomo, rivolgendosi a lui in modo umano. Questo processo d'incarnazione si condensa in Gesù. Egli è tutta l'Incarnazione. Egli assomma in sé e causa il lungo dialogo tra Dio e l'uomo. Il «metodo» dell'Incarnazione nasce dall'«evento» che è Gesù stesso.

In questa prospettiva prosegue la mia ricerca. Interrogo prima i documenti della fede ecclesiale e indico poi i criteri per l'azione pastorale.

## **2. Evento dell'Incarnazione e evento di Gesù Cristo**

Ho usato due modi di dire: evento di Gesù Cristo ed evento dell'Incarnazione. Sembrano due formule diverse. Ma non è così. Dicono esattamente la stessa cosa: «evento di Gesù Cristo» suggerisce il contenuto; «evento dell'Incarnazione» mette in evidenza la prospettiva da cui possiamo riconoscerlo.

«Evento di Gesù Cristo» è un'espressione sintetica che indica il messaggio proposto da Gesù su Dio. Si parla di «evento» per ricordare che sono molti gli avvenimenti con cui dobbiamo confrontarci, se vogliamo raccogliere il progetto di Dio.

Al centro sta Gesù di Nazareth: una persona, che ha un nome e una patria, che ha vissuto la sua esistenza in un segmento preciso e concreto di spazio e di tempo. Questo Gesù ha suscitato un'esperienza di sconvolgente e radicale novità in molti uomini. Lo confessano il «Cristo»: il Messia atteso, il Signore della vita, l'unico Nome in cui possiamo ottenere la salvezza. Riuniti nel suo nome, si riconoscono la Chiesa, che continua la sua causa, in ogni tempo e in ogni luogo. La loro confessione di fede e la prassi della Chiesa apostolica sono decisive per comprendere chi è Gesù. Anche questi fatti sono parte dell'evento di Gesù Cristo.

L'evento di Gesù Cristo è perciò la storia di Gesù e la storia della fede operosa che ha suscitato nei primi discepoli e nelle comunità ecclesiali, nate sulla loro predicazione.

L'Incarnazione è l'esperienza centrale e fontale della vita di Gesù e della fede che ha suscitato. È quindi la prospettiva fondamentale da cui possiamo comprendere l'evento di Gesù Cristo.

Quando i credenti parlano dell'Incarnazione indicano prima di tutto un fatto preciso della vita di Gesù di Nazareth: Dio per salvare l'uomo ha deci-

so di farsi uno di noi ed è diventato uomo, con la collaborazione materna di Maria, in un segmento concreto di tempo e di spazio. Non esprimono però solo questo atto di fede. L'Incarnazione è certamente uno dei tanti avvenimenti che costituiscono la vita di Gesù. Ma non è solo questo. Essa soprattutto rappresenta la prospettiva da cui possiamo comprendere in modo più preciso tutte le parole e i gesti che Gesù ha detto e fatto per rivelarci Dio. Per questo l'Incarnazione permette di comprendere in modo speciale chi è Gesù e chi è per noi.

Gli apostoli, le prime comunità ecclesiali, la Chiesa, in molti momenti solenni della sua lunga esistenza (come testimonia la storia della pastorale), hanno considerato l'Incarnazione l'evento, unico e irripetibile, che ci spalanca le porte verso il mistero di Dio. In Gesù di Nazareth, infatti, il Dio inaccessibile e misterioso, il Dio ineffabile e radicalmente trascendente, si è fatto «volto», è diventato «parola». Nel volto e nella parola di Gesù di Nazareth, si è fatto vicino, comprensibile. Possiamo parlare di Dio e possiamo parlare a Dio. Possiamo cogliere chi è per noi e cosa chiede a noi. L'evento dell'Incarnazione rappresenta il criterio fondamentale per ogni progetto di pastorale: per conoscere il progetto di Dio sull'uomo dobbiamo interrogare l'evento di Gesù Cristo; e lo dobbiamo fare a partire dalla prospettiva dell'Incarnazione.

### **3. Per una comprensione teologica dell'evento dell'Incarnazione**

Nell'evento di Gesù Cristo, compreso dalla prospettiva dell'Incarnazione, la comunità ecclesiale, impegnata per attuare nel tempo la salvezza, ritrova gli orientamenti autorevoli per compiere la sua missione.

#### *3.1. Gesù ci rivela un Dio per l'uomo, presente e nascosto*

Per raccogliere il messaggio dell'Incarnazione dobbiamo confrontarci prima di tutto con Gesù di Nazareth, la sua persona, la sua dottrina, la sua vita trascinata a sperimentare la morte umana, proposta di una speranza stabile alla vita nella sua vittoria contro la morte.

Proviamo a rileggere il Vangelo, a partire da questa domanda: chi è Dio per l'uomo? Quale volto di Dio Gesù rivela?

Ho già ricordato una scelta di fondo, aprendo la mia ricerca, quando ho invitato a meditare gli interventi di Gesù per far camminare tutti «a testa dritta» nel nome di Dio. Posso continuare a citare pagine del Vangelo. Esso è, in toni diversi, come una grande, unica sinfonia: il Dio di Gesù è il Dio della vita e della felicità. È Dio-per-l'uomo, che fa della vita dell'uomo l'espressione più radicale della sua gloria.

Pensiamo, ancora, alla disputa tra Gesù e i farisei a proposito della gua-

rigione, avvenuta di sabato, di quel povero uomo che aveva una mano paralizzata (*Mt* 12,1-14). Per la teologia dominante Dio andava onorato prima di tutto rispettando il sabato. L'uomo paralizzato poteva aspettare: sei giorni della settimana erano a sua disposizione, il settimo era invece tutto e solo per la gloria di Dio (*Lc* 13,10-17). Gesù propone una teologia molto diversa. La vita e la felicità dell'uomo sono la grande confessione della gloria di Dio. Anche il sabato è in funzione della vita. Gesù non chiede di scegliere tra Dio e la felicità dell'uomo. Afferma, senza mezzi termini, che la gloria di Dio sta nella felicità dell'uomo. Il sabato è per Dio quando è per la vita dell'uomo.

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

La norma fondamentale dell'agire è determinata dalla sola esigenza concreta che può abbracciare senza limiti tutta la vita dell'uomo e applicarsi nello stesso tempo e in maniera esatta ad ogni caso particolare: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore... Amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Mt* 22,37-40). Dall'amore nasce la libertà, nello spirito delle beatitudini: essere liberi da ogni schiavitù verso il mondo e verso se stessi per essere pronti, in ogni momento, per Dio e per i fratelli, in un amore che si dona e sa rischiare fino alla morte. Solo in questa prospettiva di libertà e di amore trova significato e posizione la legge, un fatto importante ma relativo. La prassi dell'amore non può essere fissata in leggi concrete. La libertà per l'amore può esigere talvolta che si faccia molto di più di quanto è fissato autorevolmente, perché Dio è glorificato dove l'uomo è reso libero.

Questo «contenuto» ci giunge però in un modo molto particolare. Gesù rivela chi è Dio per l'uomo secondo modelli comunicativi che ripetono la logica fondamentale di ogni parola umana.

Gesù pone dei gesti, testimonia un messaggio, proclama una parola. Si tratta di gesti, messaggi, parole che hanno un loro preciso spessore e sapore storico. Possono essere compresi e decifrati attraverso gli schemi interpretativi con cui ogni giorno valutiamo le nostre esperienze. Nel profondo di questi gesti, parole, messaggi, Gesù è Dio che si manifesta all'uomo.

Le parole umane e le realtà della sua vita quotidiana sono segni che manifestano e nascondono eventi sconfinatamente più grandi: sono il segno della presenza di Dio nella storia dell'uomo.

Il passaggio da quello che si percepisce fisicamente al mistero che si porta dentro e che il segno esterno intende rivelare, richiede sempre uno sguardo penetrante, un intreccio di fantasia e di amore: richiede la fede. Solo nella fede dell'interlocutore gesti, messaggi e parole di Gesù esprimono totalmente il mistero di Dio. Qualche volta la fede è facile, perché il segno esterno è tutto trasparente del mistero di Dio. Così è capitato per la donna di Naim, che ha scoperto chi è Dio per lei, stringendo vivo tra le braccia il figlio che aveva pianto morto (*Lc* 7,11-17). Altre volte la lettura è molto più

complessa. Hanno certamente faticato non poco i venditori del Tempio che si sono trovati le bancarelle sfasciate e la merce all'aria, sotto l'azione purificatrice di Gesù. Anche per loro i gesti e le parole di Gesù manifestavano che Dio è Padre buono e accogliente, è Dio di tutti gli uomini. Hanno però dovuto scatenare una dose alta di fantasia per condividere questa interpretazione (*Mt 21,12-17*).

Se riorganizziamo gli elementi sottolineati, possiamo trovarci d'accordo su questa prima conclusione: Gesù di Nazareth rivela che Dio è un Dio per l'uomo; lo rivela però in un intreccio misterioso di gesti e d'interpretazione di fede. In Gesù, noi incontriamo il volto e la parola di Dio nello spessore affascinante e fragile della sua quotidiana umanità.

### *3.2. La testimonianza degli apostoli e della prima comunità cristiana*

Sappiamo che le parole e le azioni di Gesù non ci sono giunte in una registrazione fredda e impersonale, quasi fosse un resoconto stenografico o un'immagine fotografica. Esse sono state trasmesse attraverso la fede appassionata di uomini che, animati dallo Spirito, hanno colto il senso dell'esistenza di Gesù e l'hanno espresso nella testimonianza della parola e della vita.

Evento di Gesù Cristo è anche questa esperienza della Chiesa apostolica, espressa nei testi dei Vangeli, degli Atti, delle Lettere e nella prassi ecclesiale adottata. Per cogliere il significato dell'evento dell'Incarnazione, dobbiamo perciò orientare la nostra ricerca anche nella direzione di questa testimonianza apostolica.

I discepoli di Gesù avevano capito di essere amati e pensati da lui. Essi sperimentavano che in Gesù la vita umana trovava un senso. La loro situazione esistenziale, spesso senza speranza e senza prospettive, carica di tanti problemi, diventava per Gesù importante, interessante, affascinante. Era qualcosa che Gesù faceva pienamente suo. Assunta in Gesù, questa stessa esperienza, povera e fragile, veniva restituita ai discepoli piena di significati.

Essi poi compresero che tutto questo Gesù lo diceva e lo faceva nel nome di quel Dio che chiamava «Padre». Nella bontà che gli uomini sperimentavano in Gesù, nel suo perdono, nella sua proposta di libertà, di gioia, di significato alla vita, c'era il Padre. Nel contatto quotidiano con Gesù, gli apostoli hanno incontrato Dio e l'hanno scoperto come un Dio vicino e accogliente. In Gesù hanno sperimentato che Dio dona la salvezza in uno stile insperabilmente originale: salva nella solidarietà, in una compagnia così profonda con ogni uomo da farsi realmente uomo.

Dopo la morte e la resurrezione di Gesù la comunità ecclesiale si raccoglie attorno alla persona del Signore risorto, ora presente in modo nuovo. Animata dal suo Spirito, essa si costituisce, agisce e proclama l'evento di

salvezza che ha sperimentato. Nasce una prassi ecclesiale in cui la Chiesa apostolica cerca di ripetere quello che ha sperimentato nell'incontro personale con Gesù di Nazareth. Alla scuola di questa prassi possiamo scoprire ancora meglio il significato dell'evento di Gesù Cristo.

La comunità apostolica deve presto rispondere agli interrogativi nuovi che le circostanze le lanciano. Tra le tante scelte possibili essa cerca quelle che permettono meglio ad ogni uomo di sentirsi amato da Dio, quelle capaci di consolidare la speranza e la fiducia nella vita oltre la morte, quelle che realizzano più efficacemente la promozione dei poveri, di quelli che non contano, per testimoniare loro che di essi è il Regno dei cieli. Agisce in questo stile perché è consapevole che Gesù stesso aveva vissuto tutto ciò in modo radicale.

Basta ripensare a quanto è successo nell'incontro di Gerusalemme, di cui riferisce *Atti 15*.

La Chiesa apostolica era alle prese con un gravissimo problema. Stava suscitando dispute accese, tensioni e sospetti. Ci si chiedeva: coloro che si decidevano per la fede cristiana e non provenivano dal mondo giudaico, dovevano vivere sottoposti alla legge di Mosè? I punti scottanti erano soprattutto due: la pratica della circoncisione e l'astinenza da certi tipi di carne. La soluzione non era facile. Tutti erano d'accordo nel riconoscere la centralità assoluta di Gesù per la salvezza; si rendevano pienamente conto che la sua mediazione salvifica poteva essere incrinata se subentravano altre esigenze concorrenti. Era però difficile decidere la portata concreta di questo orientamento di fondo.

La soluzione è apparsa invece immediata quando l'autorità di Pietro e la saggezza di Giacomo hanno chiesto di spostare l'attenzione dai principi all'esperienza fatta stando con Gesù. Il criterio decisivo per risolvere i problemi è la possibilità di sperimentare la bontà di Dio. Continuando la prassi di Gesù, bisogna far sperimentare agli uomini chi è Dio: il Padre buono e accogliente, che non chiede cose inutili, come invece fa chi comanda per il gusto di farsi obbedire. Non è possibile annunciarlo nella verità, se la parola proclamata viene poi accompagnata da una serie di pretese inutili, motivate sul compromesso e sulla paura.

Sollecita a questa lettura di *Atti 15* la meditazione delle pagine di commento che Paolo ha indirizzato ai Galati (*Gal 5*).

Ritorna lo stesso tema. Paolo riprende la conclusione dell'incontro di Gerusalemme: la coscienza della grande libertà cui Gesù ci ha chiamati e la raccomandazione di astenersi dalle carni sacrificate agli idoli. Il documento conclusivo proponeva questo impegno a tutti i cristiani. Poteva sembrare il compromesso dell'ultimo momento, per accontentare anche le minoranze intransigenti. Paolo invece commenta in termini diversi la raccomandazione. Sa d'essere libero: può mangiare qualsiasi genere di carni, per la libertà cui Cristo ci ha liberati. Non può però usare della sua libertà come gesto di di-

sprezzo e di offesa per il fratello più debole, che ne rimarrebbe male impressionato. La sua inesauribile libertà termina quando incomincia il dovere sommo della carità fraterna.

Come posso annunciare il Dio di Gesù Cristo, come Padre buono e accogliente, se provo il fratello nelle sue convinzioni più profonde, se lo metto in crisi nel nome della maturazione che ho acquisito? La logica è la stessa di Giacomo. Paolo la porta alle conseguenze più radicali. Per risolvere i problemi pastorali che la comunità cristiana è chiamata ad affrontare lungo lo sviluppo della sua storia, il criterio è quello rivelato nella prassi di Gesù: l'esperienza che il Dio di Gesù è un Dio per l'uomo.

### 3.3. *Gesù, volto e parola di Dio, rivela chi è l'uomo*

Il terzo grande contenuto che la meditazione dell'evento dell'Incarnazione ci fa scoprire, riguarda il significato e il valore dell'umanità dell'uomo.

Nell'Incarnazione Dio si è rivelato all'uomo in modo umano. Il suo ineffabile mistero è diventato comprensibile e sperimentabile perché ha preso il volto e la parola di Gesù di Nazareth. È importante comprendere la qualità di questa assunzione. È troppo facile vanificarla, ragionando in termini strumentali, come se il rapporto tra Gesù di Nazareth e il Dio ineffabile fosse come quello di una fotografia rispetto ad una persona amata o funzionasse come una registrazione rispetto alla viva voce di un amico lontano.

In Gesù Dio ha assunto un volto umano e si è fatto parola non come ci si serve di uno strumento esterno (che in nulla modifica quanto uno è), per comunicare qualcosa di sé, visto che non si può farlo direttamente e immediatamente.

L'umanità di Gesù è invece Dio-con-noi: l'evento nuovo e insperabile in cui Dio stesso, rimanendo Dio, si è fatto vicino, volto e parola, per incontrare e salvare l'uomo. La sorprendente novità, testimoniata da *Fil* 2,6-8, sta proprio in questo: Dio non ha abbandonato la «forma di Dio» per prendere quella di «servo», ma è diventato pienamente uomo, sussistendo totalmente come Dio.

Per questo l'Incarnazione è anche la rivelazione più piena dell'uomo: rivela qual è la sua sconfinata grandezza. Gesù è uomo, di un'umanità come la nostra: è uomo come lo siamo tutti noi. La sua umanità può manifestare, rendere presente ed esprimere Dio, perché l'umanità dell'uomo è stata fatta radicalmente capace di essere manifestazione di Dio. L'Incarnazione è incominciata proprio nella Creazione. In questo primo, definitivo gesto di salvezza, Dio ha creato un uomo, capace di essere «volto» e «parola» di Dio.

Se l'uomo non fosse stato costruito così, Gesù di Nazareth non potrebbe essere Dio con noi, perché la sua umanità sarebbe incapace di offrire «una tenda» a Dio. Oppure si potrebbe avanzare l'ipotesi contraria. Se Gesù è

Dio, allora di certo non è un uomo come noi; la sua umanità è solo apparentemente simile alla nostra, mentre in realtà è diversissima, come la luce non ha nulla da spartire con le tenebre.

Lungo lo sviluppo della fede ecclesiale ci sono stati quelli che hanno proposto la prima ipotesi (Gesù non è Dio) o la seconda (Gesù è Dio, ma non è vero uomo). La fede della Chiesa ha difeso sempre con forza e con fierezza che Gesù è uomo, profondamente e veramente uomo, e, nello stesso tempo, Dio-con-noi.

Questa grande affermazione ci assicura che la nostra umanità è più grande di quello che possiamo immaginare. Essa è, in piccola o grande misura, «volto» e «parola» del Dio ineffabile e inaccessibile. Gesù è il caso supremo, unico e irripetibile, di un'umanità tanto pienamente realizzata da essere volto e parola in modo definitivo. Egli è colui che realizza tutte le possibilità dell'uomo, raggiungendo in pienezza l'abbandono totale al mistero di Dio. Gesù lo è di fatto. Noi abbiamo la possibilità di essere uomini pienamente umanizzati come lui; e di fatto, un pochino almeno, lo siamo, per la solidarietà di vita e di salvezza che ci lega a Gesù e a coloro che come lui hanno portato a pienezza la loro umanità. Certo, la diversità tra noi e Gesù è grande. È però sul piano della realizzazione concreta; non su quello della possibilità.

La conclusione è immediata e concretissima: l'umanità dell'uomo è il luogo in cui Dio si fa presente nella nostra esistenza quotidiana, come il Padre buono e accogliente, che salva e riempie di vita.

#### **4. Il criterio dell'Incarnazione per una rinnovata prassi pastorale**

Ho sviluppato una lunga meditazione teologica sull'evento dell'Incarnazione per raccogliere il messaggio che esso ci propone. Le informazioni acquisite mi permettono finalmente di stabilire alcuni punti di riferimento per ogni azione pastorale. L'evento dell'Incarnazione si fa così «criterio» normativo di una rinnovata prassi pastorale.

Ne ricordo tre:

- uno stile per attuare la salvezza
- l'attenzione all'umanità dell'uomo
- l'educabilità indiretta della fede.

##### *4.1. Fare la salvezza secondo il progetto del Dio di Gesù Cristo*

L'Incarnazione è una delle tante esperienze in cui si distende l'esistenza di Gesù e la fede di coloro che lo confessano il Signore. Si tratta di un'esperienza fondamentale, ma a nessun titolo possiamo considerarla come l'unica. Essa però suggerisce la prospettiva da cui comprendere tutta la storia della

salvezza e, di conseguenza, indica agli operatori di pastorale e alle comunità ecclesiali lo stile con cui impegnarsi a realizzarla.

Ogni corretta azione pastorale deve portare alla Pasqua per condurre alla salvezza. Senza l'immersione nella morte di Gesù, senza la condivisione della sua croce, non possiamo condividere la sua vittoria sulla morte e il trionfo definitivo della vita. Come realizzare questo impegno di salvezza nello stile dell'Incarnazione?

Immagino l'impegno pastorale disteso in una specie di linea continua ai cui estremi possiamo collocare i due avvenimenti centrali della vita di Gesù: l'Incarnazione e la croce. L'Incarnazione dice condivisione, sottolinea la continuità tra l'esperienza umana e il mistero di Dio, anche se sotto il velo della sacramentalità. La croce di Gesù indica invece la rottura, la separazione, il passaggio radicale, perché imprime alla realtà il movimento della morte per la vita. L'Incarnazione mette l'accento sulla costitutiva grandezza dell'uomo. La croce ricorda invece la sua debolezza e il suo tradimento. Di conseguenza è grido che invoca il dono che possiamo possedere solo se ci immergiamo in Dio e consegniamo a lui ogni nostro desiderio.

Se mettiamo sullo stesso piano i due avvenimenti, ci troviamo costretti a scegliere, selezionando l'uno contro l'altro. Possiamo invece utilizzare uno dei due avvenimenti come riferimento per comprendere meglio il significato dell'altro. Questa scelta è tipica del modello ermeneutico: un tema diventa punto di prospettiva per l'altro. In concreto perciò l'Incarnazione diventa il punto di prospettiva da cui comprendere tutta la vita di Gesù. L'Incarnazione diventa così il criterio fondamentale dell'azione pastorale: ripensiamo l'insieme degli eventi salvifici che costituiscono la vita di Gesù, dalla prospettiva dell'Incarnazione (e non da quella della croce, come spesso ha fatto la pastorale tradizionale).

La pastorale è chiamata ad attuare la salvezza. Per questo deve portare alla Pasqua di Gesù, introducendo coraggiosamente la croce in tutta la sua logica e nelle sue esigenze. Lo può fare però ignorando l'umanità dell'uomo, per immergerlo solo nel mondo di un futuro che è tutto diverso dal nostro presente e trascinando l'uomo allo scontro con le esigenze del suo Dio. L'accento è posto sulla distinzione e sull'alterità.

Se però consideriamo l'Incarnazione come il modello fondamentale anche per la salvezza, le cose cambiano intensamente.

Gesù ha portato alla salvezza di Dio facendo prima di tutto toccare con mano la sua bontà, accogliente e perdonante. Ha restituito vitalità alle gambe rattappite dello zoppo di Cafarnao, per potergli dire in verità: Dio perdona i tuoi peccati.

Siamo peccatori; abbiamo bisogno di uscire dal nostro peccato e non lo possiamo fare che consegnando tutta la nostra vita a Dio: risuona così la voce di Gesù, oggi come nella casa di Pietro sulla riva del lago (*Lc 5,17-26*). Per vivere dobbiamo morire: come il chicco di frumento. Riconoscere il

peccato e affidare la propria morte al Dio della vita è un rischio, un salto nel buio. Ci distrugge, nella nostra presunzione saccente. Ci chiede un modo nuovo di vivere, riconoscendo che solo Dio è il Signore. Questo invito, tanto sconvolgente, è accompagnato da un gesto che lo rende familiare e suasi-vo. Continua la voce di Gesù, oggi come a Cafarnao: càricati sulle spalle lettuccio e stampelle e torna a casa con le tue gambe. Nell'esperienza di un'accoglienza che anticipa nel piccolo la novità promessa, scopriamo chi è Dio per noi: il Dio che salva solo chi consegna a lui la sua fame di vita, come nella croce. Ma è un Dio di cui possiamo fidarci incondizionatamente. Lo attestano le cose meravigliose che sta compiendo oggi per il suo popolo, come segno manifestatore d'interventi dalla risonanza molto più sconvolgente.

Da questa prospettiva, la pastorale trova un modo diverso d'impegnarsi per la salvezza. Mette al centro la Pasqua, ma lo fa a partire dall'Incarnazione.

La vita nuova che nasce dalla croce è così sperimentata inizialmente attraverso i suoi segni anticipatori.

#### *4.2. La «mediazione»: dove immanenza e trascendenza s'incontrano*

Un certo modo di pensare, di fare raccomandazioni e di cogliere problemi e prospettive è abituato a contrapporre le realtà trascendenti a quelle immanenti. Il mondo della trascendenza è quello che riguarda direttamente il mistero di Dio e quei gesti, parole e interventi che cercano di raggiungerlo. Il mondo dell'immanenza è invece quello della nostra esistenza quotidiana, dove l'uomo si arrabatta, solitario, nel labirinto delle opere delle sue mani.

In questo mondo Dio è assente, risulta lontano, estraneo. Se vogliamo incontrarlo, dobbiamo avere il coraggio di abbandonare progressivamente tutto quello che ci lega a questa esperienza troppo condizionante per accedere alla libertà del mistero. Ci sono dei cristiani coraggiosi che fanno il grande balzo in avanti e abbandonano tutto per incontrare Dio. Cambiano dimora; diventano così la gente della trascendenza. Gli altri purtroppo devono continuare a fare i conti con le cose di tutti i giorni. Si ritagliano però qualche spazio privilegiato dove, ad intervalli regolari, cercano d'incontrare il loro Dio: i sacramenti, la liturgia, la preghiera. Questi (e solo questi) sono i tempi sacri dove Dio opera la salvezza inondando il mondo «profano» (quello dell'immanenza) della sua grazia.

Per molto tempo i cristiani hanno vissuto la loro esperienza in questo modello. Non sono mancate le eccezioni; ma la logica dominante era questa. Ora, molti fattori, dentro e fuori la vita della Chiesa, hanno messo in crisi la prospettiva. Avanzano soluzioni diverse. Il conflitto, su questa frontiera, attraversa la prassi pastorale. Che fare? È corretto ragionare in questo modo? C'è posto per una visione diversa?

La distinzione tra il mondo «sacro» (quello della trascendenza) e il mondo «profano» (quello in cui Dio sembra quasi assente, perché è solo il nostro mondo) è classica di ogni esperienza religiosa. Per molti anche l'esperienza cristiana non può superarla. Per questo, la pastorale s'impegna a sottrarre progressivamente terreno al profano, perché solo immergendo nel sacro può assicurare la salvezza.

L'Incarnazione ci spinge invece ad una prospettiva radicalmente opposta.

Al conflitto tra trascendenza e immanenza l'evento di Gesù Cristo sostituisce la categoria teologica della «mediazione sacramentale». È vero: il mondo di Dio e quello dell'uomo sembrano lontani e incomunicabili. Dio è il totalmente altro, l'ineffabile e l'indicibile. L'uomo è lontano da Dio perché è creatura e perché ha deciso un uso suicida della sua libertà e responsabilità nel peccato. Dio e l'uomo sono i «lontani» per definizione e per scelta. Questa però non è l'ultima parola. La parola decisiva è invece Gesù di Nazareth. In lui, Dio si è fatto vicino all'uomo: è diventato «volto» e «parola». L'uomo è stato ricostruito in una novità così insperata da diventare il volto e la parola di Dio. In Gesù di Nazareth i «lontani» sono ormai diventati i «vicini», in una realtà nuova, che ha trasformato radicalmente i due interlocutori.

Sempre la fede della Chiesa ha riconosciuto a Gesù il titolo di «mediatore». Egli non è solo colui che fa la mediazione. È la mediazione fatta persona: una persona nuova in cui Dio e l'uomo sono in dialogo pieno e totale.

La grande mediazione è Gesù «uomo»; per questo l'umanità dell'uomo è, in lui e per lui, mediazione tra il mondo della trascendenza e quello dell'immanenza. Certo, la nostra umanità lo è solo in misura molto piccola. Possiamo però crescere in umanità, diventando espressioni un poco più significative del mistero di Dio, di cui solo l'umanità di Gesù è espressione totale e definitiva.

Senza Gesù nella storia dell'uomo resta il conflitto tra il mondo di Dio e quell'uomo. In Gesù la distanza incolmabile è ormai coperta definitivamente: l'immanente è il luogo in cui il trascendente si fa «volto» e «parola». Come in Gesù, si tratta di una presenza sotto i veli del segno. Nel linguaggio della Chiesa questo tipo di presenza è chiamato con una formula frequente: sacramento e sacramentalità. L'umanità quotidiana dell'uomo è il sacramento in cui Dio si fa presente e vicino, per attuare il suo progetto di salvezza.

### 4.3. *L'educabilità indiretta della fede*

Il terzo criterio affronta uno dei problemi più spinosi con cui si misura chiunque voglia seriamente impegnarsi in pastorale giovanile. Le differenti comprensioni dello stesso tema stanno all'origine della pluralità di modelli concreti.

Prima di ricordare la prospettiva che l'evento dell'Incarnazione suggerisce, spendo una parola per precisare la qualità del problema.

#### 4.3.1. È possibile «educare» alla fede?

La pastorale giovanile si definisce normalmente come «educazione alla fede». Si tratta di un modo di dire solo analogico o, invece, la pastorale possiede una sua reale dimensione educativa, tanto da poter parlare di «educabilità» della fede?

La questione non è solo di respiro pratico. Come tutti i problemi quotidiani, essa possiede un retroterra teorico, a cui è importante fare riferimento se vogliamo trovare soluzioni corrette e pertinenti.

Il problema teorico da cui scaturisce quello pratico può essere espresso con un interrogativo: che rapporto esiste tra atto pastorale e atto educativo?

Questi due atti possiedono una loro specificità, formale e sostanziale.

L'educazione riguarda l'ambito della produzione e della comunicazione della cultura, attraverso l'esercizio progressivo di una razionalità critica, in vista della personale crescita in umanità. Ha come preoccupazione sostanziale e specifica la maturazione della persona nella società, attraverso la proposta di valori, il confronto con modelli e scelte di vita, la gestione equilibrata degli interessi personali e dei rapporti intersoggettivi.

L'evangelizzazione invece ha come oggetto la proposta, esplicita e tematica, del Vangelo del Signore, per sollecitare alla sua accoglienza, come unico e fondamentale evento di salvezza. La comunità ecclesiale assolve questo compito utilizzando una struttura comunicativa tutta speciale. La testimonianza della fede vissuta e confessata è l'unico strumento linguistico adatto per esprimere il mistero di Dio. Infatti, l'annuncio di salvezza si fa parola umana per essere parola per l'uomo (DV 13); essa però non è mai in grado di obiettivare l'evento misterioso di cui è manifestazione. Per questo nella parola umana l'evento è presente ed assente nello stesso tempo, presente nella povertà del segno e assente perché la potenza dell'evento non è riducibile alla mediazione del suo segno.

Sono diverse le strutture logiche e le procedure comunicative, ma sono innegabili i rapporti e le interferenze.

È facile trovarsi d'accordo sulla necessità di rispettare la discontinuità tra i due momenti, proprio mentre viene affermata e riconosciuta una certa intensa continuità. La comprensione teologica del problema e le scelte operative a cui siamo continuamente sollecitati, costringono però a definire in modo preciso la qualità del rapporto. Il processo è complicato; per questo dà origine a differenti posizioni.

Ricordo le principali, per fare chiarezza prima di offrire il mio punto di vista, costruito nella logica dell'evento dell'Incarnazione.

#### 4.3.1.1. *Primo modello: ricomprendere l'educativo a partire dal teologico*

Nel modello che per tanto tempo ha dominato il campo della pastorale, si parla molto di educazione alla fede e s'insiste sugli interventi necessari per attuarla. In esso però la voce «educazione» è assunta solo in una visione analogica rispetto a quella caratteristica delle scienze dell'educazione. Il suo contenuto è derivato, quasi deduttivamente, dal dato teologico. Così, in ultima analisi, è svuotata ogni seria preoccupazione educativa nell'azione pastorale.

Questo modo di comprendere il rapporto tra teologia ed educazione è ormai in concreto superato nella riflessione e nella prassi pastorale. Sono possibili però quelle sue rivisitazioni, accorte e intelligenti, che conservano l'abitudine di comprendere i problemi pastorali solo a partire dalle esigenze del dato teologico. Nella definizione delle procedure relative all'evangelizzazione, per esempio, si insiste molto sulla dimensione oggettiva e veritativa dell'esperienza cristiana. È attivato un continuo confronto critico tra la sapienza dell'uomo e il dato della fede, quasi per restaurare quelle esigenze a carattere «apologetico», troppo frettolosamente accantonate nel recente passato. I giovani sono sollecitati ad apprendere, con pazienza e fermezza, i contenuti oggettivi della fede nella loro precisa codificazione linguistica. Si parte dall'ipotesi che l'educazione ad accogliere e a comprendere il linguaggio oggettivo della fede aiuta e sostiene la vita di fede, sotto il profilo della consapevolezza riflessa e del confronto con le varie istanze del sapere umano.

#### 4.3.1.2. *Secondo modello: la prevalenza dell'educativo*

Il modello precedente ha una specie di rovescio della medaglia in quelle prassi che tendono a far prevalere l'educativo sopra ogni impegno di evangelizzazione.

Lo logica è semplice: la coscienza di quanto sia stretto il rapporto tra dimensioni antropologiche e teologiche porta a concludere che i compiti della pastorale sono già egregiamente assolti quando si realizza una corretta azione educativa. Prevale l'abitudine di chiamare le cose con i loro nomi concreti, evitando l'astrattismo del linguaggio religioso. Sono accolti i ritmi e i tempi dei normali processi evolutivi. La fiducia verso le scienze dell'educazione sollecita a programmare con serietà e competenza gli interventi adeguati. L'azione pastorale parte di conseguenza da una gerarchia di preoccupazioni e di esigenze, diversa da quella tradizionale. Molti problemi religiosi passano in secondo piano, per fare spazio ad altri, vissuti come più urgenti.

#### 4.3.1.3. Terzo modello: la separazione netta degli ambiti

Lo stimolo della «teologia dialettica»<sup>2</sup> si è fatto sentire presto anche nell'ambito della pastorale. Alcune sue indicazioni, particolarmente incisive, hanno trovato facile risonanza in operatori di pastorale, reattivi rispetto all'eccessiva pedagogizzazione della fede e della vita cristiana.

Alla base sta l'affermata irriducibilità del mondo della fede con il mondo profano e la constatazione teologica che nella Rivelazione c'è solo un discorso soteriologico, estraneo ad ogni interesse educativo. Dio è Dio; egli è il totalmente altro, colui che è nascosto e avvolto nel mistero. All'assoluta e

<sup>2</sup> Un riferimento importante per comprendere la «teologia dialettica» è dato dal sistema teologico di Barth. Ecco alcune note, interessanti la riflessione e l'azione pastorale:

1. Dio è Dio: egli è il totalmente Altro, colui che è nascosto e avvolto nel mistero. «Egli, nella volontà di eliminare ogni confusione e ogni irriverente accostamento ed avvicinamento dell'uomo a Dio, separa le due realtà, Dio e uomo, cielo e terra, creatore e creatura, contrapponendo all'assoluta e somma superiorità di Dio, l'estrema ed infinita inferiorità dell'uomo. Non esiste alcuna possibilità di passaggio, salita o sistema, non c'è alcuno svolgimento, ponte o continuità da qui verso là. Tra Dio e noi c'è un "crepaccio", una "regione polare", una "zona desertica"» (ZÄHRNT H., *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Queriniana, Brescia 1969, 16).

2. In Cristo, il piano della realtà umana è intersecato, perpendicolarmente, dall'alto, dal piano della realtà divina, ignota e totalmente altra. «Barth non sa proprio nulla dell'incarnazione di Dio. Per lui Dio non entra realmente nella storia; il divino sfiora questo mondo senza toccarlo, "come la tangente sfiora il cerchio". La rivelazione di Dio è un "punto matematico e anzi non è affatto "un punto di vista", sotto il quale si possa stare. Essa non è un avvenimento storico inserito negli altri eventi della storia universale, ma è la preistoria, "l'avvenimento non-storico", "il tempo a-temporale", "il luogo a-spaziale", la "possibilità impossibile"» (Ivi 22).

3. Da questa visione cristologica sorge come conseguenza una concezione di salvezza «tutta dall'alto al basso, da Dio verso l'uomo. La salvezza si compie in forza degli atti posti da Cristo, atti oggettivi e non soggettivi, atti gratuiti e non dovuti» (MONDIN B., *Le cristologie moderne*, Paoline, Roma 1976, 50).

4. La sua teologia è quindi essenzialmente «dialettica». «Non si può dare nessuna informazione e indicazione diretta su Dio e la sua rivelazione. La verità di Dio non si lascia esprimere in una parola umana, ma sempre e solo in tesi e antitesi. Ogni asserzione deve essere subito integrata e corretta da una negativa a lei contrapposta. Chi per esempio vuole parlare della rivelazione di Dio nella creazione, deve contemporaneamente parlare anche della sua presenza nascosta e misteriosa in essa; chi parla della somiglianza dell'uomo a Dio, deve nello stesso tempo parlare del suo peccato e della sua debolezza» (ZÄHRNT H., *Alle prese* 23). Da questa visione dialettica della teologia emerge una concezione di fede che rifiuta ogni tentativo di considerare come punto di partenza l'esperienza religiosa dell'uomo (Ivi 26).

Emerge anche la visione pessimistica nei confronti della cultura. Infatti «il cristianesimo accosta il mondo con la sua cultura e le sue barbarie, alla luce dei novissimi: non serve infatti a mutare il mondo presente, ma l'annuncio della venuta del mondo futuro. Perciò esso vede in tutto, ciò che è qualcosa o vuol essere qualcosa, "una grande mano che scuote e muove", per questo non può fare a meno di notare sempre un certo ritardo in ogni opera dell'uomo. Perciò riconosce in ogni attività culturale l'immagine della morte e per questo motivo, infine, c'è "sempre qualcosa di imperfetto là, dove l'uomo ha costruito i suoi castelli"» (Ivi 27).

somma superiorità di Dio va contrapposta l'estrema e infinita inferiorità dell'uomo.

Cito alcune indicazioni pratiche che, in qualche modo, si ispirano a questa prospettiva teologica:

- il rifiuto di ogni mescolamento dell'educativo nell'ambito dell'evangelizzazione;

- l'affermazione che l'unica preoccupazione veramente urgente è quella in fondo più semplice: moltiplicare le occasioni di contatto tra Dio e l'uomo. Di qui l'insistenza sui momenti di preghiera, sulle celebrazioni liturgiche e sacramentali, sull'ascolto della Parola di Dio;

- la contestazione, almeno pratica, dell'esistenza di un problema originale di «pastorale giovanile», come se i giovani avessero titoli e difficoltà particolari rispetto alla salvezza di Dio;

- l'enfasi sulla comunità di fede e di vita ecclesiale, come luogo, accogliente e pervasivo, dove tutti i problemi possono essere risolti.

#### 4.3.1.4. *Quarto modello: la scelta educativa in uno «sguardo di fede»*

Esistono modelli pastorali che affermano di cercare il confronto con le modalità storiche mediante le quali Dio ha voluto realizzare la Rivelazione. Essi sottolineano così la convergenza e complementarità tra atto pastorale e atto educativo.

Non sviluppo questa prospettiva perché è quella in cui mi riconosco. Le pagine che seguono sono una giustificazione della scelta e una sua concretizzazione.

#### 4.3.2. *Nella logica dell'Incarnazione: l'educabilità della fede*

Chiariti i termini, posso entrare nel merito, alla ricerca di soluzioni.

È certo che la risposta deve nascere da una chiara meditazione sulla fede: la questione è pastorale e non metodologica. Riguarda cioè la natura dell'esperienza di fede e non le modalità operative della sua trasmissione. Per sapere se si può parlare di educabilità della fede ed eventualmente in che senso, dobbiamo perciò considerare l'evento che dà origine alla decisione di fede: la Rivelazione.

Il contenuto della Rivelazione è Gesù Cristo: il mistero di Dio in Gesù Cristo. E cioè l'alleanza: un'alleanza d'amore tra tre Persone nell'unità di una stessa vita (ciò che Dio è); un'alleanza d'amore tra Dio e l'uomo per la realizzazione della salvezza (ciò che Dio fa); un'alleanza d'amore tra gli uomini e Dio nella e per la fede (ciò che Dio attende). Questo annuncio presenta un carattere trascendente. Possiamo intervenire con azioni educative in una esperienza che è tutta dalla parte della trascendenza?

Il riferimento all'Incarnazione ci ha ricordato che la Parola di Dio è «in-

carnata». Assume cioè una sua visibilità umana, per farsi conoscere, per rendersi vicina e accessibile all'uomo, in vista della fede. C'è quindi un aspetto della Rivelazione, inseparabile da quello trascendente, che è alla portata delle capacità di apprendimento umano. Possiamo dire che esiste, nella Rivelazione, un visibile rivelatore dell'invisibile, un contenente veicolo al contenuto, un significante che conduce al significato.

Questo visibile è la vita umana, nella sua consistenza concreta e quotidiana, come ho mostrato nelle pagine precedenti.

Nella Rivelazione è importante distinguere tra il dono di Dio e il modo con cui questo dono si rende presente, vicino, provocante. La presenza di Dio è sempre «mistero» santo, sottratto ad ogni possibilità di manipolazione e di comprensione esaustiva. Dal dono di Dio scaturisce l'appello alla libertà e responsabilità di ogni uomo. Tutto questo investe innegabilmente il dialogo diretto e immediato tra Dio e ogni uomo e tocca quelle profondità dell'esistenza umana che sfuggono ad ogni processo educativo. Dono e chiamata si realizzano però «in parole umane» (DV 13): assumono cioè una dimensione di visibilità storica e quotidiana, legata a quelle modalità educativo-comunicative, che sono oggetto anche delle scienze dell'educazione e, in generale, dell'approccio antropologico.

Se il mistero ineffabile di Dio è incontrabile solo nel suo visibile (quel visibile che l'incarna, l'esprime, lo rende vicino e comunicabile), tutto ciò che permette al visibile di diventare più trasparente, rispetto al mistero che si porta dentro, favorisce l'accoglienza del mistero stesso. Si giunge perciò al «contenuto» solo passando attraverso il «segno»: il dialogo immediato e diretto di Dio che chiama alla salvezza è normalmente servito e condizionato dalle mediazioni pastorali in cui questo dialogo si esprime.

#### *4.3.3. Il criterio: educabilità indiretta della fede*

La conclusione è immediata: se la Rivelazione assume la vita quotidiana e i suoi dinamismi come suo strumento espressivo, il rapporto tra educazione e fede risulta molto stretto. Si può intervenire educativamente nel processo di educazione della fede, non in modo diretto ma in modo indiretto.

Questo orientamento fondamentale va compreso secondo tre punti di riferimento complementari. Il loro intreccio fornisce il «criterio».

##### *4.3.3.1. La priorità fontale del dono di Dio per la fede*

Prima di tutto è indispensabile riconoscere che la fede si sviluppa sul piano misterioso del dialogo tra Dio e ogni uomo. Questo spazio di vita sfugge ad ogni tentativo di intervento dell'uomo. In esso va riconosciuta la priorità dell'iniziativa di Dio.

La risposta dell'uomo consiste nell'obbedienza accogliente: la fede è un dono, in senso totale; proviene quindi dall'udire e non dal riflettere, è accoglienza e non elaborazione.

#### 4.3.3.2. *L'educazione alla fede sul piano delle mediazioni educative*

L'appello di Dio che costituisce il fondamento del processo di salvezza, si fa sempre parola d'uomo, per risuonare come parola comprensibile dall'uomo, e cerca una risposta personale, espressa in gesti e parole dell'esistenza quotidiana.

C'è quindi una dimensione del processo di salvezza che si svolge secondo modalità comuni ad ogni processo educativo e comunicativo. Non rappresenta un aspetto che si aggiunge a quello della immediatezza dell'azione di Dio, ma un'esigenza che la pervade tutta.

L'atto pastorale è, nello stesso tempo e con la stessa intensità, tutto sottratto alla qualità della relazione interpersonale, perché attinge direttamente nel mistero di Dio potenza ed efficacia, e tutto intensamente condizionato dalla qualità umana dei gesti e delle parole poste e dalla disponibilità «educabile» del soggetto.

Il condizionamento (positivo o negativo) è collocato nel rapporto del «segno» rispetto all'evento. Attraverso le modalità antropologiche in cui si svolge, il segno diventa sempre più significativo rispetto alle attese del soggetto e sono ricostruite queste attese per sintonizzarle con l'offerta della fede e della salvezza.

Questo è l'ambito tipico dell'azione pastorale. Per questo, essa riconosce la funzione insostituibile di tutti gli interventi educativi rispetto all'educazione della fede: essi hanno il compito di attivare, sostenere, mediare il processo di salvezza, nel doppio movimento di proposta e di risposta.

#### 4.3.3.3. *La potenza di Dio investe anche gli interventi educativi*

Le due modalità (quella misteriosa in cui si esprime l'appello di Dio alla libertà dell'uomo e quella delle mediazioni educative) non sono sullo stesso piano né possono essere considerate alla pari. Bisogna riconoscere, in una fede confessante, la priorità dell'intervento divino anche nell'ambito educativo, quello su cui l'uomo può intervenire attraverso processi culturali.

La fede dunque riconosce la grandezza dell'educazione: il fatto cioè che liberando la capacità dell'uomo e rendendo trasparenti i segni della salvezza, libera e sostiene la sua capacità di risposta responsabile e matura a Dio. Ma la fede riconosce che anche l'educazione rimane, come tutti i fatti umani, sotto il segno del peccato. La fede dunque deve esprimere un giudizio sull'educazione dell'uomo in genere e, in particolare, sul modello educativo umano che può essere utilizzato nel proporre la fede alle nuove generazioni.

Questo non è attentato al dovere di rispettare l'autonomia dei fatti umani. Significa invece che l'approccio educativo e comunicativo è giudicato dall'evento al cui servizio si pone. Nel nostro caso comporta la constatazione che questo approccio, anche se è legato ad esigenze tecniche, avviene sempre nel mistero di una potenza di salvezza che tutto avvolge: la grazia salvifica possiede una sua rilevanza educativa, certa e intensa anche se non è misurabile attraverso gli approcci delle scienze dell'educazione.

#### *4.3.4. Una pastorale giovanile attenta all'educazione*

Queste considerazioni portano a concludere sulla necessità di assumere gli atti educativi anche nei processi di educazione alla fede, almeno fino ad un certo punto. Il confine non è di quantità ma di qualità. Infatti non c'è un primo tratto di strada percorribile in compagnia con i dinamismi antropologici, e un secondo tratto dove tutto resta affidato all'imponderabile presenza dello Spirito. Potenza di Dio e competenza umana sono invece compagni di viaggio dalla partenza all'arrivo, anche se sono interlocutori diversi, cui va riconosciuto uno spazio pratico molto differente.

##### *4.3.4.1. A confronto*

Il confronto tra educazione e evangelizzazione sollecita a realizzare i due processi in modo da assicurare a ciascuno il guadagno che il contributo dell'altro è in grado di offrire.

L'evangelizzazione assume le esigenze dell'educativo, con disponibilità e attenzione, superando ogni tentazione di strumentalizzazione. Il pluralismo, però, investe e attraversa anche l'educazione e la frammenta in diverse figure. Il riferimento antropologico sotteso non è indifferente per la qualità del servizio di promozione della vita e della speranza, cui l'educazione tende. Essa cerca quindi un'ispirazione che la collochi pienamente dalla parte della vita e della sua qualità.

Un dialogo e un confronto possono introdurre nei due processi un principio interessante di verifica e di rinnovamento.

Tra i tanti modi attraverso cui si può realizzare l'evangelizzazione, chi crede all'educazione preferisce quelli in cui è rispettata meglio la preoccupazione della gradualità, della chiamata alla responsabilità. Essa si realizza sempre in una presenza accogliente, che fa dei gesti di vicinanza, di servizio, di promozione e di amore la sua parola più convincente.

In un tempo in cui lo scontro tra le culture avviene sempre di più attorno alla qualità della vita, alla ricerca di senso e ai fondamenti della speranza, chi è impegnato sulla frontiera nell'educazione riconosce di avere un compito che riempie di gioia e di responsabilità, riguardo alla vita e alla sua promozione.

La collaborazione, teorica e pratica, con chi opera nell'ambito dell'evangelizzazione aiuta ad inventare e sperimentare modelli di esistenza, capaci di dire oggi chi è l'uomo e la donna al cui servizio tutti sono sollecitati a piegarsi.

#### 4.3.4.2. *L'educazione è il nome concreto per dire oggi «promozione umana»*

L'educazione è la grande sfida che la cultura attuale lancia a coloro che credono all'uomo e alla sua dignità. Per questo, anche chi è impegnato esplicitamente nell'ambito dell'evangelizzazione, riconosce di assolvere intensamente il suo compito, giocando tutte le risorse nell'ambito dell'educazione. Nel servizio educativo esprime la sua fede e la sua speranza. Attorno alle esigenze dell'educazione chiede la collaborazione di tutte le persone che amano l'uomo e ne cercano una promozione, oltre le differenze culturali e religiose. La comunità ecclesiale riconosce la portata salvifica dell'educazione anche come evento già compiuto e preciso (anche se parziale), nell'ordine della salvezza di cui è sacramento.

La comunità ecclesiale fa dell'educazione il modo privilegiato per realizzare oggi i necessari impegni di promozione umana nell'ambito dell'evangelizzazione. Scegliendo di giocare la sua speranza nell'educazione, sente di essere fedele al suo Signore. Con lui crede all'efficacia dei mezzi poveri per la rigenerazione personale e collettiva e crede all'uomo come principio di rigenerazione: restituito alla gioia di vivere e al coraggio di sperare, riconciliato con se stesso, con gli altri e con Dio, può costruire nel tempo il Regno della definitività.

## UN PROGETTO DI PASTORALE GIOVANILE

Lungo le pagine della ricerca ci siamo imbattuti in molti problemi. Li abbiamo raccolti con la disponibilità che nasce dalla passione evangelizzatrice. Abbiamo cercato di coglierne movimenti e cause per andare veramente nel cuore delle difficoltà. Ora è ormai tempo di affrontarli con decisione, con la preoccupazione esplicita di trovare finalmente qualche soluzione.

L'ultima parte del libro cerca di assolvere questo compito. Per utilizzare ancora una volta le espressioni di gergo, può essere intitolata: la prospettiva «strategico-progettativa».

Una premessa del genere può scatenare subito le speranze dei lettori affamati di soluzioni concrete e immediate. Non desidero però che qualcuno carichi queste pagine di attese che non corrispondono alle mie intenzioni. Per evitarlo, le preciso subito.

In coerenza con le scelte tracciate nella prima parte, la mia proposta ha l'unica pretesa di mettere tra le mani del lettore una serie di strumenti metodologici. La loro organizzazione va misurata in situazione; la loro applicazione non nasce dalle pagine di un libro, ma nel tessuto vivente di una comunità ecclesiale.

Tra i problemi e questo progetto sono collocati i criteri, meditati nella terza parte.

Il lettore attento ricorda, di sicuro, che la riflessione sull'evento dell'Incarnazione ha permesso di costruire il criterio dell'educabilità indiretta della fede, attraverso il riconoscimento che la vita, concreta e quotidiana, è la grande mediazione dell'incontro tra Dio che cerca l'uomo e l'uomo che invoca ragioni di speranza.

Il progetto è quindi all'insegna di una larga fiducia verso la vita quotidiana dei giovani, in prospettiva educativa. Non propongo strumentazioni per fuggirla; mi preoccupo invece di quello che ne assicura una restituzione «piena e abbondante» a tutti (come sta a cuore a Gesù: cfr Gv 10,10), incominciando da coloro cui è stata sottratta per diverse ragioni.

Inoltre, la fedeltà allo stesso principio dell'Incarnazione porta a riconoscere la centralità delle situazioni concrete e della comunità ecclesiale come luogo vivente di elaborazione pastorale. Per questo, mi sta a cuore soprattutto la logica complessiva del progetto. Le scelte concrete sono molto discutibili e possono mutare sulla misura delle differenti situazioni. La logica fondamentale è invece come una falsariga su cui costruire eventuali scelte diverse.

La corretta comprensione del materiale proposto può essere verificata, di conseguenza, sui seguenti obiettivi:

– La proposta contiene un progetto articolato di pastorale giovanile, attento alle esigenze normative della fede e dell'esperienza cristiana e collocato nel cuore delle sfide che l'attuale situazione culturale lancia. Il progetto è il frutto dei principi metodologici che determinano come fare progetti. Il lettore è invitato soprattutto a confrontarsi con questi riferimenti, integrandoli con quelli che possono essere ricavati dalla fatica di decifrare i procedimenti attraverso cui è stata costruita la proposta stessa. Il primo obiettivo riguarda quindi la capacità di fare progetti.

– Il secondo obiettivo riguarda la capacità di riformulare le esigenze irrinunciabili dell'evangelizzazione in una rinnovata mentalità «ermeneutica», poiché una cattiva gestione del rapporto tra eventi ed espressioni culturali, tra fede e vita quotidiana, tra contenuti e formulazioni, sta alla radice di molti dei disturbi che attraversano oggi l'evangelizzazione

– L'evento dell'Incarnazione rivela il valore teologico della vita quotidiana. Un buon progetto di pastorale giovanile l'assume per restituirla, nel mistero di libertà e responsabilità di cui è carica. Lo fa però nella logica della pasqua, consapevole che solo nella morte, accolta per amore anche della verità, la vita è piena e abbondante. Il progetto esprime tutto questo con la scelta dell'educazione come via privilegiata in cui realizzare pienamente l'evangelizzazione. Il terzo obiettivo riguarda di conseguenza la capacità di assumere la vita quotidiana, in prospettiva educativa, come «grande risorsa», per l'educazione e per l'evangelizzazione.

## PROGETTARE: PERCHÉ E COME

Ho fatto una serie di scelte, teologiche soprattutto, per tracciare un quadro di riferimento complessivo. Ora, questi orientamenti vanno tradotti in un cammino concreto, capace di suggerire, almeno a grandi linee, un progetto organico di pastorale giovanile.

Riflessione, esperienza e il contatto con tanti amici impegnati direttamente nell'educazione dei giovani mi hanno progressivamente aiutato a costruire una proposta. La rilancio con gioia anche per dare voce al loro vissuto. Essa è montata come un lungo impegnativo itinerario, percorrendo il quale, tappa dopo tappa, le comunità ecclesiali possono sollecitare e sostenere la crescita dei giovani nella vita di fede, nell'attuale situazione sociale ed ecclesiale.

### 1. Dalla parte dei più poveri

Il problema che sto affrontando è molto complesso. Lo si scopre a prima vista. Non solo entrano in gioco variabili differenti ma sono in causa discipline diverse, ciascuna con le proprie preoccupazioni e con la propria terminologia. Per intenderci è indispensabile scegliere un punto di vista da cui organizzare la complessità, articolando le informazioni e le risorse che sono a nostra disposizione.

#### 1.1. *Quali destinatari?*

La meditazione dell'evento dell'Incarnazione spinge coloro che vogliono fare pastorale a misurarsi con le persone concrete al cui servizio è destinata la proposta. Chi sono queste persone concrete?

Una prima risposta è facile: i giovani, che vivono in questo particolare ambiente culturale e sociale. Oggi però la condizione giovanile è segnata dalla complessità e si frammenta in differenti tipologie. Cosa significa, in una situazione come è questa, scegliere i giovani come interlocutori? Con

quali giovani pensiamo di confrontarci? Per non restare nel vago e nel generico, devo fare delle precisazioni.

Nella mia proposta scelgo, come destinatari, tutti i giovani: cerco in altre parole un progetto di pastorale giovanile che possa risultare veramente comprensibile e vivibile, promozionale e salvifico, per tutti i giovani, per permettere ad ogni giovane d'incontrare il Signore Gesù al punto in cui si trovano la sua libertà e la sua fede; e per restituire alle comunità ecclesiali il compito gioioso di narrare una storia di salvezza che interpella veramente tutti. Pur sentendo il bisogno di offrire ai più sensibili e impegnati proposte di maturazione alla fede proporzionate al livello che essi hanno raggiunto, voglio dialogare veramente con tutti. Per riuscire a realizzare questo approccio complessivo, credo perciò di dover preferire gli «ultimi», i più poveri. I più poveri rappresentano, per me, quella categoria egemone capace di offrire la presunzione motivata di dialogare effettivamente con tutti.

Ho paura delle proposte pastorali che sono di fatto discriminanti, per il modo con cui sono impostate, per i contenuti che preferiscono, per i tagli che provocano. Il modo con cui si parla di Dio deve risultare oggettivamente interessante per tutti. Un parlar di Dio lontano dalla vita concreta e quotidiana difficilmente metterà in attenzione coloro che sono afferrati da altri problemi. È necessario fare in modo che la sua accettazione o il rifiuto dipenda solo dal mistero dello Spirito e dalla libertà personale. Non lo voglio condizionato a priori da un linguaggio e da una strutturazione interna della fede, inadeguata al mondo reale dei destinatari.

Nella Chiesa esistono istituzioni e movimenti «specializzati». Offrono una proposta molto raffinata e impegnativa; chi la sente adatta alle proprie attese, può assumerla felicemente. E ci sono molti giovani che lo stanno facendo. Tantissimi giovani stanno ai margini di queste proposte. Anche a loro la Chiesa deve annunciare il Vangelo di Gesù, come buona notizia per la loro fame di vita. Pensando a loro, cerco uno stile di pastorale potenzialmente aperto a tutti; per questo, chiedo il coraggio di «ripartire dagli ultimi», nelle analisi, nelle interpretazioni e nelle progettazioni.

Come si nota, la scelta degli «ultimi» non è l'opzione per una categoria di destinatari che si contrappone ad altre. Ma l'indicazione dell'unica via percorribile per arrivare veramente a tutti.

## 1.2. *Chi sono gli ultimi*

Per misurarci seriamente con gli ultimi dobbiamo chiamarli per nome, decidere chi sono nel concreto di ogni situazione. La cosa non è semplice. Non è corretto infatti contrabbandare con l'autorità del Vangelo quello che è solo frutto di ricerca, di studio, di meditazione culturale.

Il Vangelo sollecita a credere ai poveri, come ai depositari di una potenza

di salvezza capace di diffondere su tutti la vita. Per la sapienza del mondo altri sono i canali. Il Vangelo preferisce questo, così vicino alla «follia» della croce di Gesù. Solo questa consapevolezza attraversa i tempi e le culture. A questo livello, i poveri sono una categoria teologica e non sociologica. Anche nel Vangelo però i poveri hanno un nome ben preciso: nelle parole dell'uomo la profezia si fa parola d'uomo. Assoluta è l'affermazione della forza rigeneratrice dei poveri. Relativa è l'identificazione concreta di chi siano questi poveri.

Il processo deve continuare nel tempo. I nomi concreti, l'identificazione pratica vanno decisi perciò nel rischio delle scelte storiche, con i contributi delle discipline competenti.

Se le cose stanno così, è difficile identificare gli ultimi dalla sola prospettiva pastorale. Solo per aprire una ricerca, che dovrà continuare nelle singole concrete situazioni, posso tentare qualche timido elenco.

Nel contesto della situazione culturale italiana, «ultimi» sono coloro che risultano colpiti da differenti forme di povertà: dalla povertà economica, fonte di tante privazioni e che perciò deve occupare il primo posto nelle nostre indicazioni; dalla povertà sociale e culturale, sentita come frustrazione e come alienazione perché rende difficile la ricostruzione di un sistema di significato sufficientemente organico o frastaglia in mille direzioni la ricerca dell'identità personale; dalla povertà affettiva, morale, spirituale: la solitudine, le emarginazioni vecchie e nuove, la privazione di accettazione da parte degli altri, l'assenza di grandi interessi e valori.

## **2. Per progettare un itinerario pastorale**

Decisi i «compagni di viaggio», possiamo incominciare a progettare concretamente l'itinerario.

Chi tenta un'impresa di questo tipo si misura facilmente con due difficoltà.

La prima è di ordine teologico. Investe il problema alla radice, perché propone l'interrogativo di fondo: si può parlare di programmazione e di metodo nell'educazione alla fede o non bisogna utilizzare con molta cautela questi modelli? Quando l'accento è posto sulla discontinuità tra l'esperienza umana e l'evento cristiano, come fanno in termini diversi tutte le teologie che insistono troppo sulla prospettiva escatologica, si nega che la ragione possa apportare contributi decisivi alla maturazione della fede. Solo la conversione radicale porta a Dio. Nel versante opposto, contesta il significato di una programmazione pastorale anche chi fa coincidere, in termini quasi assoluti, i processi di maturazione umana con la qualità dell'esperienza religiosa cristiana. In questo caso, non c'è spazio per un interesse specificamente pastorale perché i contributi delle scienze dell'educazione sono sufficienti a risolvere ogni problema.

La seconda difficoltà riguarda invece proprio le scienze dell'educazione e in particolare la didattica, la scienza cioè che studia i modelli di programmazione educativa. Questa scienza è relativamente recente. Solo nel dopoguerra statunitense vengono emergendo documenti di ricerca e di studio in merito. Fino a poco tempo fa, non c'era un accordo approfondito e diffuso sulle esigenze che comporta un processo complesso com'è quello educativo.

Lungo le pagine della mia ricerca ho affrontato spesso la prima difficoltà. Il «criterio dell'Incarnazione» ha giustificato un modo di costruire dialogo tra teologia e scienze dell'educazione: basta ricordare le indicazioni relative alla «educabilità indiretta della fede». Lo sviluppo della didattica<sup>1</sup> ha offerto ormai contributi stimolanti anche nell'ambito pastorale, attuando un vero processo interdisciplinare. Motivato dagli orientamenti teologici ricordati e sostenuto dai contributi più maturi delle scienze dell'educazione, posso avanzare una mia proposta di programmazione per l'educazione dei giovani alla fede.

### *2.1. I termini della questione*

Ormai la sensibilità verso le esigenze della programmazione educativa è diffusa e consolidata. Purtroppo però la terminologia di riferimento è ancora abbastanza disomogenea: differenti discipline si interessano dello stesso problema; ciascuna utilizza una sua terminologia; non si può di sicuro pretendere l'omogeneità per forza.

Per assicurare un punto di confronto, provo a chiarire i termini più utilizzati: nella chiarificazione dei termini suggerisco alcuni orientamenti di sostanza.

#### *2.1.1. Orizzonte teologico e antropologico*

Con questa formula intendo un insieme di idee, orientamenti, valori, riferimenti a carattere generale e globale, che sono utilizzati come ispirazione ultima di un'azione educativa e pastorale. Non si tratta di indicazioni generiche. Esse esprimono una precisa posizione, dotata di una sua sistemazione culturale all'interno del pluralismo, attraverso le indicazioni (teologiche e antropologiche) su cui valutare e cui ispirarsi verso l'azione concreta.

#### *2.1.2. Progetto*

Progetto è un piano generale di interventi che rende concreta la visione educativa e pastorale espressa nell'orizzonte. Esso segna gli obiettivi opera-

<sup>1</sup> PELLERÉY M., *Progettazione didattica. Metodologia della programmazione educativa scolastica*, SEI, Torino 1979.

tivi adeguati ai bisogni e alle esigenze delle differenti situazioni (personali, sociali, ambientali). Suggerisce linee concrete e mezzi per raggiungere questi obiettivi. Crea ruoli e funzioni per assicurare l'efficacia delle linee e il raggiungimento degli obiettivi.

Spesso si utilizza il termine «piano» (piano pastorale) come sinonimo di progetto.

### 2.1.3. Programmazione

La distribuzione in termini di personale, tempi, luoghi, degli elementi definiti in un progetto, e la determinazione realistica delle operazioni da compiere, fanno la «programmazione». Essa si riferisce alla organizzazione concreta e a medio termine delle condizioni e dei tempi necessari alla realizzazione in situazione del progetto. Richiede la distribuzione nel tempo, ordinata e precisa, degli interventi, delle responsabilità, delle risorse materiali e personali.

Per questa sua dimensione di concretezza e di operatività, la programmazione vive di tempi brevi e va realizzata sempre a livello locale. Procedo in termini di grande realismo per fare i conti con le risorse di cui effettivamente si dispone.

### 2.1.4. Scelte e orientamenti operativi

I due termini (utilizzati spesso come sinonimi) indicano alcune decisioni concrete e orientate esplicitamente verso la prassi (orientamenti «operativi»), che i responsabili della programmazione fanno proprie e rilanciano con autorevolezza. Da una parte, portano il progetto verso la programmazione. Dall'altra riconoscono la necessità di individuare «priorità» e «scommesse», su cui giocare le risorse soprattutto in situazione di complessità.

### 2.1.5. Itinerario

Un termine, relativamente recente, entra qualche volta in questione: itinerario. Il termine può avere differenti accezioni. Per itinerario intendo una sequenza, ordinata e successiva, di tappe che, almeno in via di ipotesi, è in grado di assicurare il raggiungimento della meta predeterminata. In questo senso, itinerario attraversa tutti i livelli precedenti. Qualcuno afferma che l'itinerario è un progetto pieno del dinamismo della vita.

## 3. Gli elementi di un buon progetto

Nelle pagine che seguono mi riferisco soprattutto al «progetto», perché rappresenta il livello che compete ad uno studio come è questo. Mi interro-

go, di conseguenza, sulle modalità e sulle condizioni per costruire un buon progetto.

Chi prende sul serio le esigenze dell'educazione, come richiedono le ragioni teologiche ricordate nelle pagine precedenti, accoglie quei suggerimenti degli esperti di scienze della didattica e della comunicazione che hanno la funzione di portare a livello riflesso e consapevole molte indicazioni che l'operatore diretto percepisce, senza riuscire a formalizzare.

Posso esprimere tutto questo con alcuni interrogativi:

– Quale meta vogliamo raggiungere? Cosa cerchiamo? Per quale scopo ci impegniamo?

– Qual è la situazione in cui stiamo operando? Verso quali orientamenti i giovani sono già attenti e sensibili? Basta assicurare e consolidare questi progetti spontanei oppure il loro bene e la loro maturazione richiedono qualche preoccupazione ulteriore?

– Quali strumenti possediamo? Quali risorse sono nelle nostre mani? Quali altre potremmo riuscire ad assicurare, con un poco di fatica? A quali condizioni? Tutti gli strumenti che sono a nostra disposizione vanno bene? Oppure alcuni sono ormai superati o, peggio, possono risultare pericolosi? Quali persone possiamo considerare «alleate» nel nostro programma e con quali, invece, dobbiamo fare i conti in modo critico?

– È possibile verificare se le mete sono state raggiunte? Come dovrebbe essere il «prodotto finito», per poter concludere che l'operazione è stata positiva?

Su questi interrogativi si costruisce il progetto. Riformulati in modo propositivo, ricordano le sue dimensioni: obiettivi, analisi della situazione, metodo e valutazione.

### 3.1. *Obiettivo*

L'obiettivo è l'insieme delle competenze che formano il punto di arrivo e l'orizzonte della progettazione. «Competenza» significa capacità di orientarsi nelle diverse situazioni. Si dice infatti che una persona è competente (in genere o in un ambito particolare) quando, attraverso la progressiva valorizzazione dell'autenticità personale, la graduale chiarificazione della complessa vicenda individuale e collettiva, l'acquisizione di significati e valori, è capace di una lettura corretta della realtà, sa reagire in modo equilibrato alle differenti stimolazioni, è pronta a decisioni e ad azioni coerenti.

Tre elementi costruiscono la competenza: conoscenze, atteggiamenti e comportamenti.

Le conoscenze sono assicurate dalla progressiva assimilazione dei contenuti di una proposta: quell'insieme di informazioni da apprendere con paziente fatica per conoscere una realtà nella sua verità.

Gli atteggiamenti sono rappresentati da quelle strutturazioni del personale dinamismo psichico che orientano i comportamenti verso gli oggetti proposti.

I comportamenti sono le concrete scelte, espresse nelle differenti situazioni dell'esistenza.

Progettare un obiettivo significa determinare quali conoscenze vanno acquisite, a quali atteggiamenti si deve abilitare, quali comportamenti vanno assicurati. Significa, nello stesso tempo, decidere come i tre elementi vanno reciprocamente collegati.

Questa operazione può essere condotta con livelli diversi di concretezza e operatività. Generalmente gli esperti propongono tre livelli. Nella mia ricerca mi interessa soprattutto dei primi due. Il terzo sembra troppo rigido e schematico, persino a coloro che costruiscono progettazioni didattiche.

Il primo livello è determinato dalla definizione dell'obiettivo generale, quello che forma la ragione d'essere del processo. Fornisce le grandi direzioni di marcia, anche se non è immediatamente pratico.

Il secondo livello è dato dalle competenze concrete, che indicano il cammino operativo e le tappe progressive per raggiungere la meta finale.

Il terzo livello propone una serie di obiettivi a carattere quasi comportamentale, che esprimono in modo verificabile le indicazioni dei primi due livelli.

### *3.2. Situazione*

Situazione è l'insieme dei dati attraverso cui è possibile descrivere il complesso mondo dei «destinatari»: i loro tratti psicologici, il contesto sociale e culturale in cui vivono, il suo influsso a livello esistenziale, quello che essi esprimono a voce alta e quello che cercano attraverso la trama silenziosa dei loro gesti, le sfide che essi lanciano alle istituzioni educative.

Di ogni situazione si possono offrire diverse letture. Dipendono da differenti variabili. Alcune sono legate alla collocazione di colui che conduce l'analisi, quella precomprensione che condiziona fortemente l'atteggiamento del soggetto verso l'oggetto della sua ricerca. Altre derivano dal livello in cui la lettura vuole situarsi. Possiamo infatti produrre letture solo di tipo fenomenologico o possiamo preoccuparci di rendere esplicite anche le interpretazioni di quanto constatiamo. Possiamo leggere la realtà per conoscerla o possiamo leggerla per cercare le vie migliori per trasformarla.

In ambito pastorale, sono qualificanti due modi precisi di assumere la situazione: una lettura condotta secondo uno «sguardo di fede» e una lettura orientata da preoccupazioni «educative».

La situazione è letta in uno sguardo di fede quando la precomprensione è affidata all'esperienza di fede. È letta in chiave educativa quando è esplici-

ta la preoccupazione dei processi di maturazione e sulla semplice recensione dei fatti prevale l'indicazione delle future urgenze per la qualità della vita.

### *3.3. Metodo*

Metodo è quella particolare selezione e organizzazione delle risorse disponibili e delle operazioni praticabili, che serve a creare le condizioni favorevoli per far raggiungere gli obiettivi nelle diverse situazioni di partenza.

Come appare evidente dalla definizione, il metodo ha un preciso riferimento all'obiettivo: le risorse sono selezionate e organizzate con l'unica preoccupazione di creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo. Inoltre, momento qualificante è la capacità di selezionare e di organizzare le risorse disponibili: strumenti, agenti, tradizioni, interventi possibili. Queste risorse vanno inventariate con attenzione. Vanno poi verificate in rapporto alla loro reale funzionalità rispetto all'obiettivo. Le risorse che risultano non funzionali, vanno accantonate coraggiosamente; quelle che invece lo sono, vanno montate in una nuova organizzazione logica. Possono essere integrate con le altre risorse che l'istituzione è in grado di progettare.

### *3.4. Valutazione*

Valutazione è quell'operazione che serve a verificare se e fino a che punto gli obiettivi proposti sono stati raggiunti.

Per fare questo, sono valutati contemporaneamente, obiettivi e metodi: si verifica se gli obiettivi sono raggiungibili, per non chiedere sforzi inutili; e si verifica se il metodo è adeguato a far raggiungere gli obiettivi stessi (e cioè se risulta corretta, alla prova di fatti, la selezione e organizzazione delle risorse, che è stata perseguita). La valutazione investe perciò tutta la struttura del progetto.

## **4. La sequenza organizzativa degli elementi**

Ho elencato gli elementi di ogni progetto senza preoccuparmi di quale sia la sequenza ottimale con cui organizzarli. Ci vuol poco però a costatare che la scelta non può essere lasciata al caso. Le differenti sequenze coinvolgono grossi problemi procedurali, che aprono ad esiti assai diversi. Anche se gli aspetti formali sembrano poco rilevanti, in questione c'è un dato teologico notevole: il significato della realtà nell'attuazione della salvezza e, di conseguenza, nell'azione pastorale.

#### 4.1. *Superare il modello induttivo e quello deduttivo*

Il modello teologico tradizionale affidava alla situazione una funzione prevalentemente passiva, una specie di destinazione concreta di progetti elaborati in altri ambiti, in fedeltà ad un progetto che ci viene da lontano. La situazione concreta non aveva peso sul progetto, non lo modificava in nulla. Le eventuali difficoltà pratiche erano superate attraverso adattamenti provvisori e parziali. Come reazione, in questi ultimi anni qualcuno ha tentato di capovolgere le posizioni. Alla situazione è stata affidata spesso una funzione decisiva, normativa anche rispetto al progetto.

Il primo modello riprende le procedure deduttive, tipiche di molte realizzazioni educative del passato. L'obiettivo è descritto in modo sicuro, soprattutto dalle scienze che pretendono una funzione a carattere normativo. Resta aperto solo lo spazio del «come» fare per raggiungerlo. Nel secondo modello, a carattere induttivo, prevale l'esperienza personale a scapito dei contenuti oggettivi. La prassi educativa è generalmente preoccupata soprattutto di rispettare le domande spontanee dei giovani.

#### 4.2. *Verso un modello ermeneutico*

Esistono modelli alternativi? Il criterio dell'Incarnazione, cui tante volte ho fatto riferimento nello sviluppo della mia ricerca, mi spinge a rispondere di sì, proponendo appunto una possibilità precisa in quel modello che chiamo «ermeneutico». Esso nasce sulla consapevolezza del rapporto esistente tra fede e cultura e del contributo irrinunciabile che la realtà umana offre alla fede e alla sua espressione. L'ambito di questo processo è tutto il contenuto della fede: il «che cosa» dell'esperienza cristiana e la logica nuova del cristiano, il «come» della sua esistenza.

Lungo la storia, la proposta cristiana si è progressivamente incarnata in scelte, orientamenti, preoccupazioni, espressioni. L'esigenza di realizzare corretti processi di riespressione della fede chiede la fatica di continuare questa operazione, mettendo anche oggi a confronto i temi della fede con le situazioni culturali attuali. Ogni cultura ha infatti la capacità di far emergere dimensioni nuove e insperate della fede. Sottolinea, per esempio, alcuni aspetti che, in altri modelli culturali, restavano in secondo piano oppure fa intravedere situazioni nuove che provocano, in modo originale, il contributo della fede.

Questa consapevolezza, di natura teologica, giustifica la mia convinzione che quello che sta capitando nel mondo giovanile attuale possa servire da sollecitazione particolare per la comunità ecclesiale attuale per cogliere, nell'immensa ricchezza dell'evento di salvezza, quelle dimensioni che lo rendono salvifico per questi giovani. I giovani non sono perciò solo destinatari dell'evento, ma lo fanno esistere, gli danno quell'umana carne per cui «è»,

qui-ora. Quando ad essi si chiede di ripetere passivamente le espressioni tradizionali della fede, non solo si fa loro un cattivo servizio, ma s'impoverisce la fede stessa.

In questo confronto il rapporto è sempre ermeneutico, fatto cioè di «dare» e «ricevere». Non si può pensare che ogni espressione culturale possa adeguatamente «dire la fede» o che i modelli giovanili siano corretti solo perché corrispondono alla sensibilità e ai bisogni dei giovani. Esistono culture ed espressioni esistenziali troppo lontane dalla fede e dalla sua logica. Prima vanno «umanizzate», anche mediante il contributo critico che proviene dalla fede, e poi potranno esprimere l'evento di Dio in modo rinnovato rispetto al passato.

L'esigenza si concretizza in una doppia azione: nel momento in cui si analizzano i bisogni e le domande giovanili e in quello, ancora più delicato, in cui si riformulano gli obiettivi dell'educazione alla fede. Inoltre non possiamo dimenticare che la «memoria» della comunità ecclesiale non è soltanto il luogo in cui incontrare l'evento di Dio, dopo che essa è stata spogliata dalle sue incrostazioni culturali. La comunità ecclesiale è luogo della fede in se stessa (anche se non in modo esclusivo): ha quindi il compito di giudicare tutte le espressioni della fede (e quindi anche la definizione degli obiettivi nella sua educazione), per aiutarle a conservarsi «credenti» ed «ecclesiali», per permettere di risiedere dentro l'evento di Dio.

Questa è la logica del modello ermeneutico. In esso, i grandi riferimenti teologici relativi ai processi di inculturazione della fede, si traducono in indicazioni appropriate per il progetto di pastorale giovanile. Mettendo a confronto le indicazioni che provengono dalla tradizione ecclesiale, nascono nuovi obiettivi (di secondo e di terzo livello), capaci di ripensare le esigenze di sempre, in dialogo con le sfide di oggi, in una proposta fedele a Dio e all'uomo, in un'unica radicale fedeltà. In questo modo, possiamo accogliere, nello stesso gesto, il nuovo emergente dalla condizione giovanile e quanto c'è di normativo nella prassi tradizionale della comunità ecclesiale.

## **5. E la grazia dello Spirito?**

Fare un progetto significa rimboccarsi coraggiosamente le maniche e cercare soluzioni corrette e pertinenti, lavorando di scienza, di amore e di fantasia. Qualche amico potrebbe obiettare: e la grazia dello Spirito Santo... dove va a finire? Sembra quasi che la pastorale giovanile sia un'impresa solamente umana, dove vince il più forte e il più preparato.

L'obiezione è vera e molto importante. Non possiamo mai dimenticare che l'azione pastorale si riferisce alla realizzazione di quella salvezza che è dono di Dio. Nella logica del Regno l'operatore pastorale sa perciò di essere sempre «soltanto servo» (*Lc 17,10*).

L'Incarnazione ci aiuta però a comprendere quanto sia indispensabile questo «servo» nell'atto pastorale. La salvezza è un dono che attraversa il dialogo misterioso tra l'amore interpellante di Dio e la libertà e responsabilità di ogni uomo. Nell'azione imprevedibile di Dio, questo dialogo si realizza all'interno di mediazioni umane: l'umanità di Gesù di Nazareth, il servizio pastorale della Chiesa, l'impegno di collaborazione di ogni uomo. Queste mediazioni non costituiscono il dialogo salvifico. Ma lo sostengono, lo attivano o, al contrario, lo possono soffocare. La qualificazione dell'operatore, la capacità di trasparenza della comunità ecclesiale, la corretta definizione di un progetto, rappresentano il povero contributo umano, «indispensabile» per rendere trasparente il dono.

Il frutto dell'azione pastorale non è assicurato dalla qualità del progetto. Eppure senza competenza e qualificazione, l'azione pastorale non riesce, abitualmente, a produrre i suoi frutti. Questa è la responsabilità della Chiesa nei confronti dell'attuazione storica del Regno di Dio.

Del resto, sappiamo per fede che l'umanità dell'uomo non è solo «strumento» della presenza salvifica di Dio. Essa è già presenza e contemporaneità di Dio ad ogni uomo. Per questo, l'impegno a qualificare la progettazione pastorale è prima di tutto riconoscimento di una presenza, misteriosa ma intimissima. La confessiamo proprio nella fatica quotidiana di esprimere un servizio pastorale sempre più attento, impegnativo, efficace.



## QUALE OBIETTIVO?

Nella prima parte della mia ricerca ho ricordato che la pastorale è impegnata a realizzare la salvezza cristiana nelle concrete situazioni di vita. La pastorale giovanile condivide questo compito e ne assicura l'attuazione in situazione giovanile. Almeno a grandi linee, ho delineato così l'obiettivo della pastorale e della pastorale giovanile. Ha senso riproporre ancora una ricerca specifica sull'obiettivo?

### 1. La prospettiva ermeneutica

Si può rispondere all'interrogativo in due modi molto diversi.

Il primo modo è quello tradizionale, legato soprattutto alla logica del modello deduttivo. Da questo punto di vista, una ricerca sull'obiettivo ha solo la funzione di precisare e concretare gli impegni che scaturiscono alla pastorale dal riferimento alla figura teologica di salvezza.

Da una parte, infatti, non è di certo univoca oggi quella figura di salvezza per la cui realizzazione si impegna l'azione pastorale. La dimensione pratica della pastorale sollecita a prendere posizione nell'attuale pluralismo, decidendo l'orizzonte del suo impegno. Dall'altra, soprattutto, l'esigenza di definire l'obiettivo in termini operazionalizzati e verificabili, sollecita a progettare le «competenze» cui progressivamente abilitare, per poter tradurre efficacemente l'impegno per l'attuazione della salvezza in una formulazione corretta dal punto di vista dell'obiettivo.

Le due esigenze sono davvero serie e non possono essere disattese, a partire da quelle premesse teologiche che hanno fondato il mio progetto di pastorale giovanile. Può cambiare però l'angolo di prospettiva.

Qui si colloca il secondo modo di pensare all'obiettivo, quello che preferisco e cerco di assicurare. Esso si muove in quella logica ermeneutica di cui ho parlato nel capitolo precedente. In questo modello, riconoscere che la pastorale giovanile è impegnata come ogni azione pastorale a realizzare la salvezza in situazione giovanile, non significa applicare alcune categorie al-

l'azione pastorale, ma ricomprendere a fondo la qualità di queste stesse categorie dentro i cambi culturali in atto, alla ricerca di una fedeltà che sia anche innovativa.

Scelgo questa seconda ipotesi e rilancio la riflessione sull'obiettivo a partire da questa prospettiva.

Certamente il compito di precisare e concretare non è escluso. Ci si rende conto, però, che questa esigenza va affrontata e risolta contestualmente al tentativo di comprendere cosa sia la salvezza e cosa essa comporti, in quanto obiettivo della pastorale. Ha senso perciò continuare la ricerca sull'obiettivo, senza per questo mettere in discussione il necessario orientamento di ogni azione pastorale verso la salvezza.

## **2. Quale risposta al dono della salvezza?**

La salvezza è un dono, gratuito e insperato, dell'amore di Dio. La riflessione teologica ci ricorda che questo dono richiede sempre la risposta, libera e responsabile, dell'uomo. La pastorale concentra di conseguenza il suo impegno su tutto ciò che rende l'uomo capace di accogliere pienamente questo dono.

Nell'attuale riflessione teologica non è indicato, però, in modo omogeneo, il tipo di risposta che dobbiamo dare al dono di Dio. Si richiede una risposta formalmente religiosa o basta una risposta espressa in una qualità rinnovata di vita? L'interrogativo è carico di conseguenze pratiche, molto rilevanti, per una ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile. Di sicuro non è sufficiente concludere che le due possibilità non vanno considerate come esclusive.

Infatti, se scegliamo come risposta più importante quella che mette al centro la dimensione religiosa, indicando come esigenza irrinunciabile una confessione ecclesiale di Gesù il Signore, espressa anche nell'esperienza sacramentale della Chiesa, siamo costretti a constatare che moltissimi uomini non hanno la possibilità di godere della salvezza di Dio solo perché non conoscono né Gesù Cristo né la Chiesa. La pastorale diventa ricerca affannosa di ogni mezzo che sia in grado di assicurare questa possibilità.

D'altra parte, se bastasse una vita buona e impegnata per accogliere il dono della salvezza, si fatica a riconoscere il ruolo decisivo della fede ecclesiale e, in qualche modo, del riferimento esplicito a Gesù Cristo. La pastorale si riduce, così, ad una semplice prassi educativa.

Il problema è molto serio, soprattutto sul piano concreto. Non possiamo dire qualcosa sull'obiettivo della pastorale giovanile se non gli abbiamo trovato una soluzione adeguata.

La questione riguarda la fede. Per questo, la ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile deve muovere dall'ascolto, disponibile e attento, della

fede e delle sue esigenze. Sappiamo però tutti molto bene che incontriamo la fede solo attraverso le sue formulazioni teologiche. Esse sono segnate dal pluralismo, come può constatare chiunque si guarda d'attorno con un minimo di senso critico.

Per fortuna, abbiamo una guida che ci aiuta ad elaborare il pluralismo, senza essere costretti a scegliere alla cieca: i «criteri». Alla luce dell'Incarnazione e dei criteri pastorali elaborati nella sua prospettiva, interrogo quindi la fede per raccogliere i suggerimenti pratici di cui ho bisogno.

### *2.1. La vita quotidiana al centro: un passaggio di significati*

L'Incarnazione ci ha rivelato il senso teologico della nostra vita. Essa è la grande mediazione dove Dio si fa «volto» e «parola» per noi oggi, continuando l'esperienza di Gesù di Nazareth.

Fedele al criterio dell'Incarnazione, pongo al centro della mia ricerca la vita quotidiana e le esperienze in cui si svolge. Riconosco che esse sono avvolte nel mistero di Dio e mi chiedo quale tipo di rapporto lega la dimensione storica e quotidiana di queste esperienze con quella misteriosa della presenza rivelante e interpellante di Dio.

La mia ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile si realizza così secondo un procedimento che ripete, ancora una volta, l'orientamento ermeneutico di cui ho già parlato nelle pagine precedenti. Parto dalla vita quotidiana. Riconosco che essa è, in qualche modo, il frutto della nostra responsabilità, nella fatica del nostro vivere. Nello stesso tempo, riconosco, nella fede, che queste stesse esperienze chiamano in causa il mistero di Dio e il suo progetto per noi. Per definire il tipo di risposta che possiamo offrire al dono della salvezza, cerco di scoprire in quale rapporto stanno queste due dimensioni della storia personale e collettiva.

Per guidare la capacità critica del lettore in questo cammino, per forza di cose un poco complicato, anticipo il risultato della mia ricerca: esiste una specie di passaggio di significati, per cui la stessa esperienza ha come due volti, uno dipende tutto da noi, l'altro coinvolge direttamente il mistero di Dio. Quello che realizziamo sul piano concreto e quotidiano, costruisce (o demolisce) la nostra collocazione definitiva nel mistero della salvezza.

Approfondisco e motivo ora la mia affermazione con due costatazioni teologiche: la prima al livello semantico, la seconda a quello prassico.

#### *2.1.1. Le esperienze quotidiane come precomprensione della Parola di Dio*

Incomincio con il livello di carattere semantico. La mia convinzione è molto precisa: le esperienze quotidiane sono una precomprensione necessaria per comprendere la Parola di Dio.

Mi spiego.

Per dire chi è Dio utilizziamo una parola (e la relativa esperienza) tutta nostra: lo chiamiamo «padre». Per dire il progetto che Dio ha su di noi, Gesù ha raccontato l'avventura di un ragazzo che scappa da casa e, quando finalmente decide di tornare, trova l'abbraccio del padre. L'Antico Testamento propone la storia di un popolo che si pone in marcia verso la libertà, per tornare alla terra dei suoi padri.

Dio ci rivela qualcosa di sé e ci parla del suo progetto di amore e di salvezza, utilizzando parole ed esperienze della nostra esistenza quotidiana. L'abbiamo già costatato, meditando una espressione della *Dei Verbum*: «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). La parola di Dio non può rivolgersi all'uomo senza farsi insieme parola sull'uomo e parola dell'uomo. La parola di Dio può dire qualcosa all'uomo, diventando così parola «per l'uomo», solo se parla il nostro linguaggio, si riferisce alle nostre esperienze, assume queste nostre esperienze come categorie espressive del suo annuncio.

Le conseguenze di questo fatto, costitutivo della Rivelazione, sono molto importanti nella riflessione che stiamo facendo. Infatti, se Dio si comunica all'uomo attraverso esperienze umane, «riempite della sua presenza», solo all'interno di nuove esperienze umane, simili a quelle originali che hanno mediato la Rivelazione, è possibile comprendere il messaggio di Dio, come lieta novella per noi.

Le esperienze cui faccio riferimento, sono quelle che costituiscono la nostra esistenza concreta e quotidiana. Del resto, quelle che sono servite come radice della Rivelazione di Dio sono le esperienze storiche del popolo ebraico, quelle dei profeti, quelle di Gesù e dei suoi discepoli. Queste esperienze sono fondamentali per la Rivelazione perché in esse ha preso «carne» la parola di Dio per l'uomo. Esse sono diventate ormai per noi esperienze privilegiate, normative. Non sono sufficienti però per comprendere quello che Dio ci rivela. Abbiamo bisogno di una nuova semantica, che ci introduca in quello che esse ci manifestino e lo rendano significativo per noi. Queste stesse esperienze, perciò, aprono e appellano alle nostre quotidiane esperienze. Le nostre esperienze, nella loro povertà e ambiguità, diventano così una sorta d'ineliminabile precomprensione, con cui ci accostiamo alla Parola di Dio e la facciamo parola-per-noi.

### 2.1.2. *Le esperienze quotidiane come luogo privilegiato dell'incontro con Dio*

La prima motivazione riguarda la comprensione della Parola di Dio. La seconda investe la qualità della nostra risposta a Dio che ci chiama attraverso la sua Parola.

Lo sappiamo molto bene: la Rivelazione non ci offre informazioni, altrimenti inaccessibili; rivela Dio a noi e noi a noi stessi per sollecitarci ad una decisione di tutta la nostra esistenza. Per questo, la Parola di Dio è sempre una vocazione che interpella tutta la nostra esistenza.

Nasce spontanea quella domanda che ho già ricordato aprendo la riflessione: dove rispondiamo a Dio che ci parla? Dio ci parla attraverso le esperienze in cui si intreccia la nostra esistenza quotidiana. Rispondiamo a lui e lo incontriamo in queste stesse esperienze.

Il fondamento di questa mia affermazione sta in quello che conosciamo del progetto di salvezza di Dio. Non potrebbe essere altrimenti, se vogliamo mettere la fede come riferimento obbligato per la ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile.

La fede della Chiesa ci ricorda che la salvezza è un dono offerto da Dio a tutti gli uomini. Per questo, meditando sulla «volontà salvifica universale» di Dio, molti teologi giungono a constatare che la storia è storia di salvezza (o di perdizione): storia della manifestazione del significato salvifico contenuto in questa autocomunicazione di Dio, storia dell'accettazione o del rifiuto di questa offerta da parte dell'uomo.

L'esperienza umana possiede una sua dimensione intrinseca, che la costituisce esperienza di salvezza. Solo a questa condizione l'autocomunicazione di Dio e la libera decisione di accettare questa offerta (o di rifiutarla) sono veramente universali: comuni ad ogni uomo. Se la salvezza fosse legata alla accettazione esplicita di Gesù Cristo o alla consapevolezza tematica della sua presenza nella storia, molti uomini sarebbero esclusi dalla salvezza, perché non conoscono ancora Gesù Cristo.

L'unico spazio esistenziale, veramente comune ad ogni uomo, è la sua vita quotidiana e le esperienze concrete in cui essa si svolge. La meditazione sull'evento dell'Incarnazione ha rivelato la dimensione teologica di questa vita. Essa porta di conseguenza a riconoscere che, quando l'uomo gioca la sua esistenza nella libertà e vive un'esperienza umanamente autentica, egli accoglie la rivelazione divina racchiusa in questo segmento di storia e pronuncia la sua decisione (positiva o negativa) per Dio e per il dono della sua salvezza. Scegliendo e realizzando, nella libertà, un gesto di umanizzazione, «accoglie» e «si decide» per il progetto di salvezza di Dio. Per non vanificare la volontà salvifica universale di Dio, dobbiamo distinguere tra accettazione tematica in una consapevolezza esplicita e riflessa ed accettazione reale, anche se implicita e atematica. Nella vita quotidiana, vissuta nell'autenticità e nell'impegno, ogni uomo può accogliere il progetto di Dio, di fatto, anche se in modo non tematico.

In questa prospettiva riusciamo a riconciliare, nella fragile fatica della nostra riflessione, le due esigenze che riconosciamo nell'evento di fede confessato: la proposta di Dio per tutti gli uomini e la risposta, libera e responsabile, di ogni uomo.

La proposta di salvezza è universale, perché è il dono costitutivo della profonda soggettività di ogni uomo. La risposta dell'uomo è libera e responsabile perché è decisione sulla propria esistenza; in un ambito, quindi, che gli compete e investe tutti. È decisione per la salvezza, perché la sua esperienza è, nella sua radicalità, la concretizzazione dell'offerta dell'autocomunicazione salvifica di Dio.

La descrizione del giudizio universale, riportata da Matteo (*Mt 25*), offre un orizzonte rivelato e orienta la nostra ricerca in direzioni molto precise. Ci dice infatti che il luogo concreto della risposta di fede e di amore a Dio che si è rivelato in Cristo è la dedizione al fratello bisognoso. Il rito religioso e l'incontro esplicito e categoriale con la Parola di Dio, la sua conoscenza concettuale, potrebbero anche mancare. L'uomo incontra Dio, magari nelle tenebre dell'errore e dell'ignoranza, e si dà veramente a lui, se è capace di un impegno serio e promozionale nei confronti dei fratelli, se vive in altre parole le sue esperienze quotidiane in una dimensione di umana autenticità.

## 2.2. *Il riferimento cristologico*

Con le informazioni acquisite, posso ripensare all'interrogativo da cui ha preso le mosse la mia ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile. Mi sono chiesto quale debba essere la risposta al dono della salvezza. La ricerca ha conquistato un punto di riferimento importante: rispondiamo a Dio nella vita quotidiana.

Per raggiungere le conclusioni pratiche richieste dalla formulazione di un obiettivo, ho bisogno di qualche nuova indicazione. La constatazione del significato della vita e delle esperienze quotidiane riguarda di fatto ogni persona ed ogni suo gesto anche se non ce ne rendiamo esplicitamente conto? Oppure, al contrario, le cose vanno così solo quando ne siamo consapevoli e lo scegliamo in modo riflesso?

Un esempio può servire a chiarire l'alternativa.

Un oggetto che due amici si scambiano assume un valore che va oltre la materialità del fatto e che è specifico del momento. Non è legato alla cosa donata, ma all'atto del donare. C'è qualcosa che supera l'oggetto stesso e lo costituisce in un orizzonte diverso. Ma è un semplice passaggio d'intenzioni, che non muta l'oggetto. Per la circostanza speciale in cui è utilizzato, l'oggetto assume una funzione di mediazione: esprime simbolicamente un rapporto interpersonale.

Tra esperienza umana e riferimento per la salvezza siamo solo a questo livello? Esso va cercato e costruito con fatica progressiva o, al contrario, suggerisce la constatazione di qualcosa che esiste di fatto in ogni uomo (a prescindere dalla consapevolezza esplicita), anche se ci preoccupiamo giustamente di possederlo in modo riflesso? È l'esito da costruire in un lungo

cammino o, invece, è il possesso, progressivo e tematico, di un dato in cui siamo già costituiti?

Le due posizioni incidono non poco sulla comprensione dell'obiettivo e sulla sua realizzazione. Nel primo caso, la meta è tutta sbilanciata verso la costruzione di qualcosa che non esiste in partenza e che può essere assicurato solo aggregando interventi successivi. Nel secondo caso, invece, la ricerca sull'obiettivo è fondata sull'esperienza di un dato preesistente da accogliere e riconoscere, ed è di conseguenza orientata soprattutto verso una progressiva tematizzazione.

Colui che affronta questi problemi in uno sguardo di fede, è sollecitato a confrontarsi con un dato decisivo: la presenza di Gesù Cristo nella storia quotidiana e la sua solidarietà profonda e salvifica con l'umanità di ogni uomo sono un evento oggettivo. Esso non dipende dall'intenzionalità della persona stessa, dal fatto, in altre parole, che lo sappia e lo desideri; dipende tutto dal progetto d'amore di Dio, che sta prima di ogni nostra decisione per lui. Gesù Cristo, infatti, è l'evento più radicale della volontà salvifica universale di Dio, perché in Gesù Cristo la salvezza di Dio si è realizzata efficacemente per tutti gli uomini. In Gesù Cristo la salvezza è diventata una dimensione dell'esistenza di ogni uomo, nella prospettiva di un'offerta e di un dono che preesiste alla sua libertà e alla sua comprensione riflessa, anche se chiede la risposta personale di una vita vissuta nell'impegno serio e promozionale.

Come la Pasqua è ormai un fatto nella storia dell'uomo, così le esperienze quotidiane sono già collocate definitivamente in questo orizzonte di salvezza. Questo è un fatto che ha peso, consistenza ed efficacia indipendentemente dalla sua tematizzazione nella coscienza dei singoli uomini.

### *2.3. La consapevolezza personale verso quello in cui siamo costituiti*

La realtà è già collocata in un processo di salvezza. Noi non abbiamo proprio nulla di ulteriore da fare? La coscienza riflessa di quello che siamo è inutile, indifferente rispetto alla maturazione personale?

La risposta è certamente negativa. Proprio a partire dal riconoscimento di quello in cui siamo intimamente costituiti, nasce l'impegno e la responsabilità di allargarne la consapevolezza. Colui che «è» nuova creatura deve averne la gioiosa personale consapevolezza. Deve scoprire, nella quotidianità della sua vita, che ogni gesto in cui è in causa la sua serietà umana apre ad un orizzonte di trascendenza, segnato dalla novità di significato e di autenticità, di cui è stato fatto ricco.

Si raggiunge la pienezza dell'espressività cristiana, quando l'implicito viene anche tematizzato, si fa consapevolezza riflessa ed accettazione confessante della salvezza in Gesù Cristo. Il riferimento esplicito a Gesù Cristo

porta all'incontro con la comunità che è segno e iniziale realizzazione della sua salvezza, la Chiesa. La confessione di Gesù Cristo e l'accoglienza della Chiesa esprimono, in modo tematico, il radicale orientamento di vita per la salvezza.

La crescita è sul piano dell'intenzionalità: dal vissuto alla sua tematizzazione, dall'implicito alla coscienza riflessa ed esperienziale. Ma è una crescita fondamentale, perché permette alla persona di comprendersi in modo autentico, scoprendo la verità più profonda di se stesso.

Il consolidamento di questa consapevolezza rientra tra i compiti che si prefigge colui che si interroga sull'obiettivo dell'educazione alla fede. Non si tratta di far accedere, a passi lenti, verso un esito che è tutto lontano e tutto da costruire. Immersi nella salvezza di Dio per una costitutiva solidarietà con Gesù di Nazareth, ci preoccupiamo di far crescere la coscienza riflessa di questa esperienza.

Per fortuna, non possiamo aggiungere nulla al dato di fatto. E questo ci libera da quell'affanno che spesso prende alla gola gli operatori pastorali, convinti di avere tutte le responsabilità sulle loro spalle. Possiamo però – e ne abbiamo l'impellente dovere – aiutare le persone a tematizzare nella loro esistenza quello in cui di fatto siamo costituiti per dono.

Non è piccola cosa. Non solo la consapevolezza riflessa ci porta verso la verità di noi stessi. Essa ricade immediatamente sul piano pratico: chi conosce le ragioni più profonde del suo agire, è in grado di esprimersi con un coraggio e una radicalità imprevedibile. La consapevolezza riflessa di quello che siamo diventa così sorgente di una qualità nuova di esistenza.

#### 2.4. *Vivere di fede, speranza, carità*

Nella tradizione cristiana si è fatto spesso ricorso ad un'espressione molto precisa, per dire il livello teologale di questa consapevolezza e per ricordare che essa attraversa tutta l'esistenza: si parla di fede, speranza, carità.

La consapevolezza di vivere immersi nella salvezza di Dio e di essere diventati in Gesù Cristo «creature nuove» (come ricorda *Rom 8*) è una esperienza totale, che unifica l'esistenza. Ad essa fa riscontro la decisione radicale di accogliere questo dono di salvezza, mediante una risposta all'iniziativa di Dio, ancora totale ed unificante. Come ogni espressione esistenziale, questo orientamento globale può essere compreso e manifestato attraverso dimensioni particolari e tematiche. La fede, la speranza e la carità sono una specie di trama, armonica e articolata, dell'esistenza cristiana, un modo di esprimere a temi la risposta personale dell'uomo a Dio, la scelta radicale di Gesù Cristo come «il salvatore».

L'esistenza si fa confessione di Gesù il Cristo, quando l'uomo accetta l'atto rivelatore di Dio nel sì totale della fede: il sì della fiducia e della sot-

tomissione nell'amore. In questo senso, l'esistenza cristiana è esistenza di fede.

L'esistenza è fiduciosa attesa della manifestazione futura di Gesù. È sperare in lui nel Dio che si promette ad ogni uomo. Così l'esistenza cristiana è esistenza di speranza.

L'esistenza è anche donazione personale a Gesù Cristo, compiuta nell'amore effettivo per il prossimo. L'amore a Gesù Cristo e, in lui, al Padre che per primo ci ha amati, si concreta nell'atteggiamento di fronte al prossimo: è vero cristiano solo colui che adempie le esigenze dell'amore al prossimo. In questo senso, l'esistenza cristiana è esistenza di carità.

Nella fede, speranza e carità poniamo Gesù Cristo al centro della nostra esistenza. Gesù Cristo è riconosciuto infatti come il significato ultimo e definitivo, che s'innesta in ogni autentica, anche se provvisoria, significazione personale. Questo significato, ricevuto per dono, rivela il valore pieno di ogni gesto umano. Assume l'umano e l'amplifica nell'orizzonte del divino. Dona così all'uomo una visione totale della sua esistenza, capace di unificare una vita trascinata tra conflitti e contraddittorietà.

Nello stesso tempo Gesù Cristo si propone come il criterio profetico e normativo per ordinare, gerarchizzare, autenticare i personali progetti e realizzazioni. Nel riferimento a Gesù Cristo l'esperienza quotidiana trova un criterio di valutazione. Tra i molti progetti di sé, il cui groviglio spesso rende difficile una vera autenticità umana, fede e salvezza orientano verso la verità dell'uomo. Nella fatica quotidiana di realizzarsi in coerenza con il progetto sognato, fede e salvezza consolidano una speranza che supera ogni umana misura.

### 3. L'obiettivo: integrare fede-vita

Ho ritagliato un orizzonte teologico dentro cui collocare la ricerca dell'obiettivo. Esso è importante, per dare il senso e l'orientamento della riflessione. Va però riscritto nelle categorie tipiche dell'obiettivo: un insieme di competenze da far acquisire, espresse secondo categorie verificabili.

Per assolvere queste esigenze, assumo e rilancio una formula, suggerita da *Il rinnovamento della catechesi*, che ha fatto abbastanza fortuna tra gli addetti ai lavori: obiettivo dell'azione pastorale può essere il raggiungimento dell'integrazione fede-vita. La proposta di *RdC* è più articolata: l'integrazione fede-vita è solo un aspetto di un processo più complesso. Può essere però facilmente interpretata, soprattutto grazie allo spessore teologico che evoca, come un riferimento complessivo, un obiettivo attorno cui concentrare tutte le preoccupazioni pastorali.

Integrazione tra la fede e la vita significa riorganizzazione della personalità attorno a Gesù Cristo e al suo messaggio, testimoniato nella comunità ec-

clesiale attuale, riorganizzazione realizzata in modo da considerare Gesù Cristo il «determinante» sul piano valutativo e pratico.

Gli elementi importanti ci sono tutti.

Al centro sta Gesù Cristo, incontrato ed accolto come «il salvatore», fino a farlo diventare il «determinante» della propria esistenza.

Gesù Cristo è proposto come un evento totale: la sua persona, il suo messaggio, la sua causa, testimoniata nel popolo che lo confessa come il Signore.

L'esito di questa esperienza salvifica è una personalità finalmente riorganizzata in unità esistenziale: caricata delle sue responsabilità, centrata sulla ricerca di significati di vita, liberata dai condizionamenti, ricollocata all'interno di un popolo di credenti, capace di vivere intensamente la sua fede e di celebrare questa stessa fede nella sua vita quotidiana.

#### **4. Il modello**

La formula è molto ricca. Per utilizzarla in modo corretto in un progetto di pastorale giovanile, devo però decifrare il modello antropologico cui la proposta si ispira e le esigenze educative e pratiche che sono sottese. Per questo, riprendo dalle scienze dell'educazione quello che la formula teologica solamente evoca.

Due categorie mi sembrano particolarmente interessanti per comprendere il senso dell'obiettivo e il processo che ne può assicurare il raggiungimento: l'identità (per comprendere il senso) e l'abilitazione (per comprendere il processo).

##### *4.1. Unificazione della personalità: il problema dell'identità*

Se ripensiamo alla descrizione di «integrazione tra la fede e la vita» alla ricerca del modello antropologico che l'ha ispirata, è facile costatare che la formula colloca la funzione della fede in un ambito preciso del processo di maturazione: la costruzione dell'identità personale. Dire integrazione tra la fede e la vita è come dire stabilizzazione di un'identità personale, risignificata e organizzata attorno a Gesù Cristo e al suo messaggio, come sono testimoniati nell'attuale comunità ecclesiale.

L'obiettivo della pastorale giovanile richiama perciò quei modi e quelle competenze che sono richieste dalla strutturazione dell'identità; a queste vanno aggiunte le esigenze specifiche dell'ispirazione di fede. Quali siano questi modi lo sappiamo dall'abbondante letteratura sull'argomento. Non è sempre univoca, perché il tema dell'identità è molto legato a modelli antropologici più generali. Lasciandomi guidare da una precomprensione teolo-

gica, come deve fare chiunque cerchi di produrre una riflessione pastorale corretta, posso orientarmi nel pluralismo e suggerire qualche scelta.

Identità significa, nel mio modo di vedere le cose, «un sistema integrato di connessioni, come un complesso elaboratore d'informazioni in cui l'ambiente esterno, gli altri, la società, le norme, i valori sono codificati e organizzati in un sistema operativo interno».<sup>1</sup>

L'identità è così la mediazione dinamica che lega la persona al mondo. Essa è tutta dalla parte del soggetto, lo delimita rispetto agli altri e lo qualifica, permettendogli di riconoscersi e di essere riconosciuto. Nello stesso tempo è continuamente provocata a riformularsi sotto gli stimoli che provengono dal suo rapporto con l'ambiente esterno.

Il carattere relazionale dell'identità va compreso come capacità soggettiva di confrontare gli stimoli provenienti dall'esterno con valori che funzionano come normativi delle personali valorizzazioni. Le valutazioni e le operazioni di una persona (e in pratica il suo modo di agire, la sua «condotta») possono essere perciò considerate come il frutto dello scambio tra la storia personale di ogni individuo e i contributi culturali forniti dall'esterno, attraverso cui tale storia è scritta e vissuta. L'identità assicura così la permanenza e la continuità del soggetto, oltre le innegabili variazioni che in lui avvengono nel corso del tempo.

In un ambiente armonicamente integrato, poco mutevole e dotato di riferimenti univoci, il rapporto io-mondo era facilmente stabilizzato e chiaramente orientato. In un tempo di larga complessità e di profondi e rapidi mutamenti com'è il nostro, l'organizzazione dell'identità personale richiede una notevole capacità riflessiva, per elaborare la sovrabbondanza di stimoli e la loro disomogeneità. In questo caso, la costruzione di un'identità armonica e stabile è la meta impegnativa di un lungo processo di maturazione personale.

#### 4.1.1. *Gesù Cristo, il «determinante»*

Collocando l'obiettivo della pastorale giovanile sul fronte dell'identità, assumiamo queste indicazioni e le spingiamo oltre.

I valori su cui si costruisce la funzione elaboratrice dell'identità, non possono essere soltanto soggettivi, quasi che ogni persona se li potesse definire a piacimento. Essi devono rispecchiare in qualche modo i valori oggettivi dell'esistenza cristiana.

Lo sappiamo e ce lo siamo ricordati molte volte. I valori dell'esperienza cristiana non sono prima di tutto un insieme, organico e articolato, di dottrine da conoscere. Essi sono una persona: Gesù il Cristo. Egli ci propone

<sup>1</sup> PAOLICCHI P., *Lo specchio rotto: ricerca sull'identità giovanile*, in *Orientamenti pedagogici* 29 (1982) 984. Si veda tutto l'articolo: 983-1011.

un messaggio. Esso risuona ancora all'interno della comunità dei suoi discepoli. La persona di Gesù e il suo messaggio, integrati nella struttura di personalità, diventano il «determinante» della identità personale.

Il riferimento a Gesù Cristo nel personale sistema di significati non può essere vissuto come l'incontro con uno stimolo in più, che si va ad aggiungere agli altri su cui la persona ricostruisce la propria identità. Neppure può essere considerato come un valore alternativo rispetto agli altri elaborati, autonomamente, una specie di concorrente spietato che mette bastoni tra le ruote nella organizzazione della personalità. La formula «integrazione tra la fede e la vita» ricorda che il riferimento a Gesù Cristo, nella elaborazione dell'identità personale, funziona come un'esperienza centrale, dotata di una sua struttura veritativa, che riorganizza i processi cognitivi, interpretativi e operativi.

La sottolineatura è importante, in prospettiva educativa. Riafferma la centralità di Gesù Cristo nell'esistenza nuova del cristiano e restituisce a questo riferimento tutta la sua forza orientativa, precisando gli ambiti in cui si deve collocare il riferimento a Gesù Cristo: la fede, per assolvere pienamente i suoi compiti, deve possedere una dimensione personale, una dimensione contenutistica ed una dimensione ecclesiale.

La dimensione personale indica la necessità di vivere la fede come fiducia e abbandono di tutto se stessi a Dio che salva in Gesù Cristo, per cui ci si appoggia a lui come a roccia stabile e sicura.

La dimensione contenutistica ricorda che la fede comporta l'accettazione di ciò che Dio in Gesù Cristo dice, di quanto ha fatto per noi, di quanto esige da noi come risposta al suo progetto salvifico. La dimensione contenutistica comprende quindi il «che cosa» dell'esperienza cristiana, quegli eventi e quelle informazioni che esprimono l'oggetto sapienziale della fede; e il «come» dell'esistenza nuova del credente, quelle competenze che descrivono la logica nuova del cristiano.

Infine, la fede ha una dimensione ecclesiale, perché la fede di un cristiano è sempre credere nella comunità dei credenti: questo è il luogo in cui s'incontra l'evento della fede, in cui si costatano le ragioni per credere e in cui si confessa tematicamente la propria scelta di vita.

#### 4.1.2. *Ripensare i modelli pastorali*

Il modo con cui ho suggerito di comprendere il significato operativo di «integrazione tra la fede e la vita» spinge a rivedere alcuni modelli che purtroppo sono presenti nella prassi pastorale.

Il richiamo all'identità, prima di tutto, sposta le preoccupazioni educative dalla paura e dal controllo verso l'impegno di verifica e di confronto. Spesso, l'educazione alla fede è stata risolta all'insegna delle cose da evitare e di quelle da assumere. I lunghi elenchi venivano poi ridimensionati fre-

quentemente sotto l'urgenza della praticabilità. Chi, invece, mette al centro la costruzione dell'identità riconosce che la questione non è, prima di tutto, quella delle stimolazioni esterne, spesso incontrollabili e mai integrabili in modo passivo e rassegnato. La questione urgente è un'altra: la capacità di verificare tutto alla luce di riferimenti normativi e di integrare nella propria struttura cognitiva quello che corrisponde alla scala valoriale in cui ci si riconosce.

Il richiamo all'identità mette poi sotto questione quei modelli pastorali che risultano o troppo integristi o troppo riduttivi.

Sono integristi quei modelli che definiscono il rapporto fede-vita in termini concorrenziali, come se il contenuto della fede si sostituisse all'autonomia ricerca di valori e di significati o si ponesse come radicale alternativa nei confronti di quanto l'uomo elabora nella sua scienza e sapienza.

Sono invece riduttivi quei modelli che vanificano la funzione della fede, perché non le riconoscono il compito di risignificare e di giudicare in modo perentorio i valori che una persona fa propri e la loro organizzazione nella struttura di personalità.

Sul piano positivo, il riferimento alla fede non sposta l'attenzione rispetto alla stabilizzazione dell'identità personale, cercando forzatamente di condurci in altri spazi esistenziali. Pone invece delle esigenze che ricadono sulla costruzione dell'identità personale e la qualificano. Sono, in fondo, un modo più autentico e maturo di comprendere questo processo tanto decisivo per la crescita personale.

Chi ripercorre con attenzione queste note, s'accorge di un dato che va riportato in primo piano: vivere di fede, speranza, carità, facendo di Gesù Cristo il «determinante» della propria esistenza, è un modo di vivere da uomini seri e consapevoli. Nel pluralismo delle ipotesi antropologiche, il riferimento a Gesù Cristo fa una sua proposta precisa: è un'offerta alla libertà e responsabilità personale, che pone in un livello molto concreto di umanità. Nello stesso tempo e nelle pieghe più profonde di questa esperienza, suggerisce un dono ulteriore di vita e di senso (la salvezza come vita nuova) che conforta la personale ricerca e la rassicura contro ogni incombente incertezza e fallimento.

Non possiamo inoltre dimenticare che il riferimento alla fede connota ed esige nello stesso tempo un indice alto di stabilità. Non è più sufficiente quel minimo di stabilità soggettiva che assicura la continuità fondamentale del soggetto nelle progressive variazioni; si richiede anche una stabilità decisionale nel rispetto dei codici oggettivi e normativi della fede. Gesù Cristo dà infatti riferimenti stabili, omogenei, sicuri. Il suo contributo non si sostituisce al sistema valutativo della persona, ma lo organizza in modo decisivo e lo consolida. Nel processo dell'identità personale funziona come un principio di elaborazione che controlla e supera l'eventuale frammentarietà e complessità delle informazioni che provengono dall'ambiente esterno. La

comunità ecclesiale, in quanto testimonianza autorevole e istituzionale del messaggio di Gesù Cristo, assicura il luogo d'identificazione, al di sopra del pluralismo, capace di sostenere tutto il processo.

#### 4.2. *Sul piano delle «abilitazioni»*

Ho legato il cammino verso l'integrazione tra la fede e la vita ad un maturo ed equilibrato consolidamento dell'identità personale. Questa scelta ne richiama subito un'altra, quasi spontaneamente.

La costruzione dell'identità è un processo complesso in cui si intrecciano conoscenze acquisite e comportamenti sperimentati ed espressi; ma non coincide sicuramente né con le une né con gli altri. Inoltre non può essere considerata un cammino a termine, come se ci fosse un confine prima del quale l'identità personale non esiste e dopo il quale è tutta ben sistemata e conclusa. Il richiamo all'identità evoca immediatamente preoccupazioni di carattere dinamico. L'acquisizione dell'identità e la sua stabilizzazione sono un processo permanente, attraverso cui acquisiamo «abilità». L'integrazione tra la fede e la vita comporta la progressiva abilitazione verso un insieme organico di competenze esistenziali.

Questa è una prima conclusione importante. L'accento posto sulla «abilitazione» indica che il processo può essere anche lento e graduale e che la stabilizzazione dell'identità personale può essere anche parziale e progressiva. Chi riflette su questi problemi con un occhio attento all'educazione, come facciamo noi che crediamo al criterio dell'educabilità indiretta della fede, vuole però capirci più a fondo. Vuole sapere come e dove intervenire per consolidare queste abilitazioni.

##### 4.2.1. *Abilitare ad atteggiamenti corrispondenti*

L'abilità cui tende l'obiettivo è costituita da conoscenze, atteggiamenti e comportamenti. In che rapporto stanno queste differenti competenze, in modo tale da poter riconoscere una persona come «abilitata»?

Riprendo le riflessioni sulla fede, speranza e carità, gli atteggiamenti fondamentali che misurano la realizzazione dell'integrazione tra la fede e la vita anche sul piano della consapevolezza riflessa.

Fede, speranza, carità sono dono di Dio, perché solo in Gesù Cristo è possibile credere, sperare e amare. Sono però un dono che sollecita la risposta dell'uomo e rende l'uomo capace di rispondere. Per questo richiedono disposizioni umane che traducano sul ritmo della esistenza quotidiana il significato di vita che rappresentano.

Appellano ad un sostegno alla libertà dell'uomo che dia al movimento dialogico, di dono di Dio e di risposta dell'uomo sulla forza di questo dono,

una dimensione veramente umana. In ultima analisi, investono la qualità della vita quotidiana e gli interventi educativi che ne servono la maturazione.

Pensiamo ad un esempio, classico nella riflessione teologica tradizionale.

*1Gv 4* ricorda che non è possibile amare veramente Dio se non si ama il prossimo. La motivazione è legata al fatto che Dio non lo si vede, mentre il prossimo lo si vede. C'è quindi un ambito di intervento concreto, sperimentale (l'amore al prossimo), in cui si manifesta, si realizza, quasi si misura, il proprio rapporto con Dio.

Ci si può educare ad atteggiamenti di servizio, di promozione dell'altro, di rispetto. O si possono apprendere atteggiamenti di sopraffazione, di manipolazione, di sfruttamento. Si tratta sempre di atteggiamenti umani, che riguardano quell'impegno di progettazione personale che ogni uomo è chiamato a realizzare. Nello stesso tempo, essi hanno un peso determinante nell'atteggiamento fondamentale cristiano della carità teologale. Senza l'abitudine a questi atteggiamenti corrispondenti, non è possibile vivere di carità: affermare di amare Dio significa proclamare il falso, perché non si ama il prossimo. Per fare della propria vita una risposta al dono di Dio nella carità, si richiede una costante disposizione a vivere in atteggiamento di servizio verso il prossimo.

Il dono teologale della carità diventa atto concreto di carità soltanto in colui che è stato educato a mettersi in atteggiamento di servizio nel confronti dei fratelli. La carità è atteggiamento fondamentale dell'esistenza cristiana. La disponibilità al servizio è atteggiamento corrispondente, acquisito. Lo chiamo acquisito perché si sviluppa per via di educazione; corrispondente, perché nel suo formarsi si ispira al dono della carità e abilita a risposte di carità nelle concrete situazioni di vita.

Le riflessioni fatte a proposito della carità che si fa servizio vanno generalizzate per tutte le dimensioni dell'esistenza cristiana.

L'esistenza quotidiana è nella verità esistenza cristiana solo quando la maturazione di personalità è orientata verso atteggiamenti umani, sulla linea e nello stile della fede, speranza, carità. In caso contrario, il significato espresso in forme tematizzate (e cioè l'orientamento cristiano esplicito e formale) resta un fatto vuoto, perché non trova la corrispondenza di una vita che dia consistenza a quanto è espresso.

Si può dire, in conclusione, che gli atteggiamenti fondamentali della fede, speranza, carità richiedono una disposizione abituale, collocata nell'ambito della autoprogettazione e, di conseguenza, frutto di educazione, che traduca nel ritmo dei gesti concreti e quotidiani il significato di vita che essi rappresentano.

Gli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana portano a compimento e a radicalità la vita quotidiana di ogni uomo, nella misura in cui questa si esprime verso la sua autenticità umana. L'uomo, costruito capace di attuare la propria salvezza nell'autocomunicazione di Dio, quando cresce in umani-

tà nella direzione degli atteggiamenti corrispondenti, esprime la sua decisione, almeno implicita per Gesù Cristo.<sup>2</sup>

#### 4.2.2. *Tra atteggiamenti e conoscenze*

Questa riflessione è molto importante per comprendere, in prospettiva educativa, il processo che porta verso l'integrazione tra la fede e la vita e per aprirlo alle conseguenze concrete cui farò cenno tra poco.

Al centro del processo stanno gli atteggiamenti: quelle capacità operative che armonizzano le doti personali in una disponibilità, agile e pronta, ad intervenire quando è il momento, sapendosi richiamare a motivazioni di riferimento.

Gli atteggiamenti rimandano continuamente alle conoscenze. Di esse esprimono la dimensione pratica e da esse, soprattutto, riprendono la qualità cristiana. Come ho già sottolineato, non qualsiasi atteggiamento fa il cristiano: egli deve misurarsi su Gesù Cristo, il suo messaggio e la testimonianza attuale della Chiesa. C'è quindi una linea di demarcazione netta tra atteggiamenti «determinati» da Gesù Cristo e atteggiamenti lontani dal suo progetto di vita. Le conoscenze sono la verifica oggettiva degli atteggiamenti, la loro riappropriazione nella direzione della verità dell'evento di Gesù.

Le conoscenze però non sono fine a se stesse; né rappresentano il terreno su cui verificare il livello di integrazione tra la fede e la vita. Non si tratta infatti di «sapere» e di dimostrare di «sapere», ma di investire tutta l'esistenza di questo «sapere». Integrare fede e vita significa fundamentalmente operare una ristrutturazione di personalità, tale da restituire all'evento di Gesù la funzione di «determinante» nelle scelte e nelle decisioni di vita. Non ricerchiamo quindi conoscenze di tipo nozionistico, ma conoscenze che permettano di valutare e di intervenire nelle concrete situazioni di vita, con costanza e con coerenza.

### 5. **Dalla parte della vita**

La ricerca sull'obiettivo della pastorale giovanile ha raggiunto finalmente la sua conclusione. Il problema da cui sono partito (quale risposta dobbia-

<sup>2</sup> A questo punto viene spontaneo chiedersi quali siano questi atteggiamenti cui educare per assicurare una matura e intensa integrazione tra fede e vita.

Non posso dare una risposta troppo sicura, perché andrei, in qualche modo, contro le premesse appena indicate. La decisione di quali siano gli atteggiamenti più urgenti nasce infatti da un confronto sui tre riferimenti in questione: gli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana, i dati culturali e le condizioni dell'essere giovane. Di conseguenza, sono possibili solo degli esempi o l'indicazione di orientamenti molto generali.

Qualcosa comunque tenterò di dire nel capitolo seguente, quando, studiando il metodo, suggerirò il cammino educativo da percorrere per diventare «uomini invocanti».

mo dare al dono della salvezza?), ha infatti progressivamente maturato elementi importanti di soluzione. Li ricordo:

- prendiamo atto che la qualità della nostra vita esprime, in modo radicale, la qualità della nostra risposta: si tratta quindi di abilitare i giovani ad una vita secondo il progetto normativo di esistenza che Gesù ci propone;
- questa risposta vitale deve progressivamente crescere in una consapevolezza, tematica e riflessa, capace di esprimere fattivamente la nostra decisione di fare di Gesù Cristo il «determinante» della nostra vita;
- l'ambito di lavoro è costituito dall'abilitazione ad atteggiamenti «corrispondenti» a quelli fondamentali della fede, speranza e carità.

Questo modo di vedere le cose dà un preciso contenuto alla formula «integrazione tra la fede e la vita», che ho ripreso da *Il rinnovamento della catechesi*: la assume pienamente e la rilancia in una prospettiva più concreta.

### 5.1. Fare unità attorno alla qualità della vita

Qualcuno pensa che compito della pastorale giovanile sia aggiungere alla vita quotidiana qualche cosa di cui siamo privi. Misura così il raggiungimento dell'obiettivo sulla quantità di elementi nuovi che la persona accetta di integrare nella sua struttura di personalità. Sono convinto che l'ipotesi dualista stia all'origine dei disturbi che attraversano oggi la comunicazione tra giovani e comunità ecclesiale, come ho mostrato nella seconda parte del mio libro. Per questo, ho proposto l'obiettivo in una prospettiva molto diversa. Essa fa unità interiore là dove nascono i maggiori problemi.

La meditazione sull'evento dell'Incarnazione ha confortato e orientato la mia ricerca.

Chi accoglie la propria vita, con l'incredibile coraggio di immergersi nel suo mistero impegnativo e interpellante, si decide, almeno in modo germinale, per l'evento di Gesù Cristo. La decisione per Gesù il Cristo (per la sua persona e il suo messaggio espresso nella confessione ecclesiale attuale) non è l'accoglienza di qualcosa che si aggiunge dall'esterno all'accoglienza della propria vita e all'impegno di assicurarla piena per tutti. Questa decisione va invece considerata come il raggiungimento concreto e pieno di quella stessa realtà, già vissuta in modo germinale e originale quando è stato pronunciato il primo timido sì alla vita, accolta come evento misterioso e interpellante.

Il sì alla vita cresce irruente verso l'accoglienza del Signore della vita stessa: si fa tematico ed esplicito quel sì che era solo implicito, anche perché si scopre nel Signore Gesù la radice e il fondamento di quella pienezza di vita, che cerchiamo intensamente, per noi e per gli altri. Si realizza così un doppio movimento: un processo di progressiva consapevolezza su quella realtà (eventi e parole) prima conosciuti senza essere verbalizzati, e un progressivo adeguamento della decisione personale con i contenuti teologici af-

fermati come normativi dalla comunità ecclesiale, attorno alla vita stessa, alla sua qualità, al suo fondamento e al suo esito.

La questione è una sola: riguarda la vita e la sua qualità. Nella fede riconosciamo che la maturazione completa dell'esistenza esige il riconoscimento della presenza di Dio. Questo riconoscimento è, prima di tutto, nell'ordine dei fatti, anche se ha bisogno di crescere, di verificarsi e di rendersi concreto sul piano consapevole e tematico. Da questo dato, di natura teologica, scaturiscono i compiti educativi e pastorali affidati alla comunità ecclesiale: aiutare a far passare dal riconoscimento della «cosa» in sé (la vita come evento teologale) al riconoscimento del fondamento di questa realtà (la persona di Gesù il Cristo). Solo in questa progressione di riconoscimento, il cristiano si fa adulto e l'uomo è restituito alla pienezza di libertà e responsabilità.

La vita quotidiana sta così al centro della pastorale giovanile, a partire da quella passione per la sua pienezza, che la meditazione del Vangelo ci ha rivelato e la cui prospettiva ho scelto come orizzonte complessivo di tutta la mia proposta.

## 5.2. *Qualità della decisione*

Questo modo di comprendere l'obiettivo della pastorale giovanile affronta alla radice un grave problema educativo.

La decisione per Gesù Cristo e per il suo messaggio, testimoniato nella comunità ecclesiale attuale, deve essere consapevolmente definitiva e irrevocabile oppure si può immaginare una decisione su un progetto che abbia in sé tutta la carica di decisionalità oggettiva espressa nella formula «integrazione tra la fede e la vita» e che, nello stesso tempo, possieda la dinamicità, la progressività, la forza soggettiva che oggi sono avvertite come esigenze irrinunciabili di ogni decisione pienamente umana?

Come si nota, nell'interrogativo non si contrappone provvisorietà a definitività, ma ci si chiede se esiste un modello di decisione che salvi contemporaneamente le due esigenze, assicurando un processo decisionale progressivo e oggettivamente orientato.

L'accoglienza della «vita» assicura queste esigenze. Infatti, pur essendo la vita l'espressione più soggettiva, è un fatto dotato di una sua consistenza oggettiva, che ci misura, che è nostro ma non ci appartiene e non possiamo manipolare a piacimento. Il «sì alla vita» esprime una decisione su un oggetto che giudica e supera ogni soggettività, proprio nel momento in cui la riconosce come centrale e sono riaffermati nella dinamicità e progressività i caratteri specifici di un processo decisionale autentico. Decidersi per la vita significa infatti, nello stesso tempo e con lo stesso gesto, giocare in piena autonomia e confrontare la propria libertà e responsabilità con un evento che inesorabilmente la supera.

### 5.3. *Un processo nella logica del seme*

La decisione attorno alla vita assicura così la capacità di superare esigenze che troppo spesso sono state sperimentate come contraddittorie. Penso, per esempio, alla contrapposizione tra soggettività e oggettività, al tentativo di contrapporre l'attenzione rispettosa al frammento alle esigenze di globalità... Invece di porre alternative, si apre la strada ad un processo di progressiva maturazione da una dimensione verso la sua autenticità (e, di conseguenza, verso quell'altra, che è indicata come alternativa).

Ma non c'è solo questo.

La centralità della vita quotidiana introduce nel processo una logica molto evangelica: quella del seme. La vita è come un seme: si porta dentro tutta la pianta in quel minuscolo frammento di vita in cui si esprime. Per una forza intrinseca e in presenza di condizioni favorevoli, progressivamente esplosive in qualcosa di continuamente nuovo. Le foglie, il tronco, i rami non si aggiungono dall'esterno. Non sono materiali da mettere insieme. Sono già presenti, in germe: il seme è già la grande pianta, anche se lo diventa giorno dopo giorno.

La decisione per la vita, scoperta come dono impegnativo e interpellante, cresce come il piccolo seme: il primo incerto sì diventa, poco alla volta, un coraggioso e definitivo sì al Signore della vita.



## SUGGERIMENTI DI METODO

Precisato l'obiettivo, posso finalmente affrontare la questione impegnativa del metodo.

La definizione proposta nelle pagine precedenti fa da riferimento a tutta la riflessione che segue: metodo è la selezione e organizzazione delle risorse disponibili e delle operazioni programmabili, per creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo. La ricerca di suggerimenti di metodo riguarda, di conseguenza, un elenco delle risorse, selezionato sulla funzionalità a creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo, e una ipotesi di nuova organizzazione.

Lavoro in tre momenti distinti:

- nel primo do il quadro generale,
- nel secondo analizzo le risorse che riguardano soprattutto l'ambito dell'educazione,
- nel terzo studio quelle che riguardano l'evangelizzazione.

### 1. Le risorse e la loro organizzazione

Incomincio da una proposta di tipo generale. È necessaria perché siamo in una situazione in cui non solo le realizzazioni concrete sono diverse, ma soprattutto possono cambiare persino gli orientamenti di fondo. Quello del metodo è infatti un ambito dove le posizioni, teoriche e pratiche, sono differenziate e nessuna scelta può mai essere troppo sicura e perentoria.

Di fronte alla pluralità di prospettive, la verifica e il confronto può avvenire solo se sono dichiarate le intenzioni e sono esplicitate le indicazioni di orientamento.

In questo modo, anche chi condivide le prospettive generali suggerite, può poi procedere verso il concreto secondo le sue sensibilità e le esigenze che il vissuto gli lancia. Chi, al contrario, non le condivide, può spingere il suo senso critico fino alla radice delle scelte, motivando meglio il proprio dissenso.

1.1. *La vita è la grande risorsa*

La mia proposta è molto precisa: considero la vita, concreta e quotidiana, come la grande risorsa, da cui selezionare e riorganizzare tutte le altre di cui dispongono le comunità ecclesiali.

Esistono modelli educativi e pastorali che considerano la vita quotidiana come un ostacolo da controllare; altri sono tutti impegnati nello sforzo di fuggirla o, almeno, di ridurne al minimo i condizionamenti. La mia ipotesi è molto diversa. Ho costruito l'obiettivo attorno alla vita, alla sua accoglienza nel nome del Signore della vita, fino alla scelta di immergere la propria vita nel mistero santo di Dio. Riconosco che la crescita nell'esperienza cristiana corre parallela con l'accoglienza della propria vita, come mistero impegnativo e interpellante. Riconosco, di conseguenza, che questa stessa vita offre in modo germinale i contributi più rilevanti per la sua pienezza e autenticità. La considero, in altre parole, la grande risorsa, che dà senso e prospettiva a tutte le altre risorse educative.

Certamente, questo orientamento va precisato e sviluppato. Le necessarie precisazioni non hanno però la funzione di ridurre l'indicazione e nemmeno quella di avanzare tante di quelle riserve da vanificare, alla fine, la sua portata. Preciso per dare compimento e per assicurare una convergenza in modo maturo e critico. Le precisazioni sono perciò il modo più concreto per affermare con forza l'orientamento.

1.1.1. *Quale vita?*

La prima precisazione riguarda l'oggetto della proposta.

Quale vita?

Non posso rispondere subito in modo esaustivo: dovrei anticipare in questo momento quello che ho intenzione di proporre nell'insieme delle pagine che seguono. Chiedo al lettore la disponibilità a mettersi in cammino, fondando i suoi primi passi in una specie di grande scommessa esistenziale. Del resto, si fa così per tutte le cose che contano veramente, dal momento che è difficile dimostrare le ragioni della vita e della speranza e le logiche dell'amore, con la stessa fredda sicurezza con cui si risolvono le leggi fisiche e i problemi matematici.

Un po' alla volta, la scommessa assumerà spessore e quello che era stato consegnato sulla fiducia, potrà essere verificato in modo critico.

D'altra parte, come ho già ricordato, l'ipotesi è radicata e giustificata sulle riflessioni teologiche che hanno costruito l'obiettivo.

La meditazione di *Evangelium vitae* conforta molto la fiducia sulla vita. Aiuta a collocarla nell'orizzonte di comunione con Dio e con i fratelli che la Pasqua di Gesù ci ha restituito. E dà una risonanza originale e concreta.

Forse per la prima volta in termini così espliciti, in un documento del

Magistero solenne, il richiamo alla vita corre infatti verso la vita quotidiana, ai problemi che l'attraversano, alle prospettive in cui ne sogniamo una qualità rinnovata. «Presentando il nucleo centrale della sua missione redentrice, Gesù dice: Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv 10,10). In verità, Egli si riferisce a quella vita nuova ed eterna, che consiste nella comunione con il Padre, cui ogni uomo è gratuitamente chiamato nel Figlio per opera dello Spirito Santificatore. Ma proprio in tale vita acquistano pieno significato tutti gli aspetti e i momenti della vita dell'uomo» (EV 1). «In simile prospettiva, l'amore che ogni essere umano ha per la vita non si riduce alla semplice ricerca di uno spazio in cui esprimere se stesso ed entrare in relazione con gli altri, ma si sviluppa nella gioiosa consapevolezza di poter fare della propria esistenza il luogo della manifestazione di Dio, dell'incontro e della comunione con lui» (EV 39).

Questa è la vita che considero come la grande risorsa del progetto metodologico: da assumere con amore disponibile, e da portare a compimento, facendo maturare quello che essa si porta dentro solo germinalmente.

Attorno alla vita si concentra la passione e l'impegno della comunità ecclesiale.

#### 1.1.1.1. *Una prospettiva educativa*

Il riconoscimento della vita come grande risorsa si realizza sempre in una esplicita e intensa preoccupazione educativa. L'accoglienza della vita, infatti, per ogni credente, è fondata nell'esperienza gioiosa della Pasqua del Crocifisso risorto.

L'accoglienza non è accettazione della situazione di fatto in modo rassegnato, come se quello che esiste sia già tutto quello che va assicurato. Accogliere significa condividere per portare a compimento. Momento qualificante dell'accoglienza è, di conseguenza, l'impegno per trasformare continuamente quello che è stato accolto incondizionatamente.

#### 1.1.1.2. *Una risorsa che chiede collaborazione*

Chi riconosce nella vita, concreta e quotidiana, la risorsa fondamentale del progetto educativo e pastorale, assume un atteggiamento di ampia collaborazione con tutti. La vita e la sua qualità sono infatti un problema davvero comune a tutti allo stesso titolo: riguarda giovani e adulti, educatori ed educandi, credenti e non credenti.

Per questo, la comunità ecclesiale, nella sua fede e nella sua speranza, si impegna in un terreno comune e cerca la piena collaborazione con tutti coloro che amano veramente la vita e vogliono lottare contro la morte. Attorno alla vita essa sollecita la responsabilità di tutti.

La sottolineatura è piena di conseguenze di estrema importanza. Ne ricordo una, quella centrale.

Il servizio dell'evangelizzazione, se riguarda la vita e la speranza come problema comune, esclude naturalmente ogni tentazione di fare dei proseliti, sottraendo le persone ai compiti comuni e rinchiudendoli in uno spazio protetto e staccato. Al contrario, servendo la pienezza di vita, opera sul piano della umanizzazione, restituisce a ciascuno quella qualità di vita che rimbalza poi come dono per tutti. Facendo pastorale giovanile, la comunità ecclesiale si impegna sulla frontiera della promozione di umanità. Lo fa nel nome del suo Signore. E lo fa mettendo a disposizione di tutti il contributo specifico della sua missione evangelizzatrice.

### 1.1.2. *La vita tra «attese» e «proposte»*

La seconda precisazione riguarda il modello antropologico che la scelta della vita come risorsa intende evocare. La prima scommessa sul significato teologico della vita si concretizza in una nuova e più impegnativa scommessa sulla sua qualità.

Ci chiediamo spesso: chi è l'uomo? Quando è vivo? A quali condizioni sta bene? Come possiamo aiutarci reciprocamente a far crescere la qualità della nostra vita?

I differenti interrogativi esprimono, indirettamente, la stessa preoccupazione: a quali condizioni possiamo ritenere la vita quotidiana come risorsa educativa e pastorale?

Considero l'uomo un ricercatore e produttore di senso. Cresce in umanità nella misura in cui sa interrogarsi. Ed è aiutato a crescere in umanità attraverso le risposte che, attorno a lui, scienza e sapienza continuamente gli suggeriscono.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nel testo parlo spesso di «esperienza religiosa» e, in alcuni casi, di «esperienza cristiana». Non si tratta evidentemente della stessa realtà. Considero l'esperienza cristiana una connotazione qualificante l'esperienza religiosa. Per questo, anche se sono preoccupato dell'esperienza religiosa cristiana, devo dedicare attenzione frequente all'esperienza religiosa.

Per aiutare il lettore a comprendere a quale prospettiva faccio riferimento tra le diverse possibili accezioni, indico, in sintesi, la mia posizione.

Chiamo esperienza religiosa l'insieme dei comportamenti (a prevalente natura «rituale») e degli atteggiamenti con cui una persona vive, in termini sufficientemente riflessi, la consapevolezza che ciò che dà senso alla vita e consistenza alla speranza è collocato «oltre» la propria esistenza: un dono sperato e almeno inizialmente sperimentato.

Esperienza religiosa cristiana è l'insieme dei comportamenti e degli atteggiamenti con i quali il cristiano vive e costruisce il suo rapporto con lo Spirito di Dio, creduto e accolto come presente e operante nella propria vita ed azione, e cerca di dar voce e linguaggio a tale vissuto. In breve, è esperienza di comunione di fede, di speranza e d'amore con il Dio di Gesù Cristo ad opera del suo Spirito.

Si veda: MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 1. L'ipotesi*, LDC, Leumann 1995.

Due indicazioni sono evocate dall'affermazione. La prima riguarda il livello del domandare; la seconda quello del rispondere. L'una e l'altra coinvolgono, a titoli diversi, lo stesso soggetto.

L'uomo è maturo, quando riesce a vivere la sua vita quotidiana come appello, continuo e progressivo, verso quel mistero in cui è collocata la sua esistenza. Le risposte che riesce a costruirsi nella fatica personale del confronto e dell'ascolto, e quelle che incontra mediante il contributo di coloro che condividono la sua stessa passione, saturano la sua attesa solo in modo parziale e provvisorio. La domanda si riapre, proprio nel momento in cui sta sperimentando la gioia della scoperta e dell'esperienza.

#### *1.1.2.1. Livelli diversi dell'unica domanda*

Queste domande riguardano tutte, almeno implicitamente, la vita e il suo senso, perché questo è l'unico, grande problema. Sono però collocate a diversi livelli di profondità esistenziale.

Molte domande si riferiscono ai problemi concreti e quotidiani dell'esistenza: investono la vita nel suo spessore tecnico e pragmatico. A questo livello operano le scienze dell'uomo, nell'autonomia relativa che loro compete. Chiamo queste domande (e le esperienze che le generano) «domande di significato».

Nel profondo di queste domande di significato emergono gli interrogativi che investono in modo tematico e riflesso le ragioni ultime dell'esistenza. Sono le «domande di senso». Anche queste domande di senso incontrano molte risposte nella sapienza dell'uomo. Molte altre restano aperte e brucianti anche dopo il confronto con tutte le risposte a disposizione dell'uomo. Queste risposte, anzi, spalancano ulteriormente la domanda. In questo caso, le domande sono «invocazione» ad un di più di senso: sono frecce lanciate verso un qualcosa di ulteriore, capace di dare saturazione a questa ricerca inquietante.

#### *1.1.2.2. Risorse comuni e condivise*

Tutte queste domande sono le risorse educative di cui possiamo disporre: tutte lo sono, da quelle più superficiali a quelle più profonde, da quelle che riguardano le ragioni pragmatiche dell'esistenza a quelle che l'investono sui suoi fondamenti ultimi. Sono ugualmente preziose risorse educative le risposte che qualcuno può offrire, al livello di scienza, di esperienza e di sapienza.

Le considero come autentiche risorse nella misura in cui sanno stare al gioco della domanda: la saturano, restituendola al suo protagonista come ragione di vita nuova; e la rilanciano, per far crescere quella qualità di vita che si esprime in un continuo, progressivo interrogarsi.

La vita è grande risorsa perché è il luogo esistenziale dove si intrecciano domande e risposte. Essa è risorsa comune e condivisa, perché chi fa domande aiuta sé e gli altri a crescere in umanità e chi offre risposte, si sente intensamente coinvolto nella stessa preoccupazione. Chi domanda e chi risponde sono, come in un gioco aperto, continuamente proponente e destinatario di una ricerca che investe la vita e la sua qualità.

## 1.2. *Quale organizzazione delle risorse?*

La scommessa antropologica che mi ha portato a riconoscere la voglia di vita e il suo consolidamento attorno al gioco tra domande e risposte, ha spinto a fare precise selezioni nel quadro delle risorse educative disponibili. Chi parte da altre preoccupazioni, preferisce selezionare differenti risorse.

La selezione è importante; ma non è sufficiente. La seconda operazione, necessaria per un buon metodo, è l'organizzazione delle risorse selezionate. Ho già ricordato di non poter arrivare a proposte eccessivamente concrete. Traccio solo una specie di orizzonte dentro cui operare.

Questa è la mia proposta: organizzare le molte domande e risposte che affollano l'esperienza educativa di un giovane attorno a quell'esperienza (e relativa domanda) che ho chiamato, poco sopra, «invocazione». Essa rappresenta il luogo esistenziale dove la vita si apre verso il trascendente e dove il trascendente incontra e riorganizza la vita, in un dinamismo di reciproca integrazione e crescita.

La progressiva maturazione della capacità d'invocazione restituisce l'uomo alla pienezza della sua umanità e lo apre concretamente verso l'avventura religiosa. L'evangelizzazione, quando sa esprimersi realisticamente dentro le attese e le speranze degli uomini, può far scatenare una capacità di invocazione, proprio mentre la satura e la rilancia.

### 1.2.1. *Se questa è invocazione...*

Per precisare cosa è, per me, «invocazione», invito a pensare agli esercizi al trapezio, che abbiamo visto, tante volte, sulla pista dei circhi.

In questo esercizio l'atleta si stacca dalla funicella di sicurezza e si slancia nel vuoto. Ad un certo punto, protende le sue braccia verso quelle sicure e robuste dell'amico che volteggiava a ritmo con lui, pronto ad afferrarlo.

Il trapezio assomiglia moltissimo alla nostra esistenza quotidiana. L'esperienza dell'invocazione è il momento solenne dell'attesa: dopo il «salto mortale» le due braccia si alzano verso qualcuno capace di accoglierle, restituendo alla vita. Nell'esercizio al trapezio, nulla avviene per caso. Tutto è risolto in un'esperienza di rischio calcolato e programmato. Ma la sospensione tra morte e vita resta: la vita si protende alla ricerca, carica di speranza, di un sostegno capace di far uscire dalla morte.

Questa è l'invocazione: un gesto di vita che cerca ragioni di vita, perché chi lo pone si sente immerso nella morte. Rappresenta, nella mia ipotesi antropologica, il livello più intenso di esperienza umana, quello in cui l'uomo si protende verso l'ulteriore da sé.

### *1.2.2. Invocazione è esperienza di trascendenza*

L'invocazione è una esperienza di confine. Essa è esperienza personale, legata alla gioia e alla fatica di esistere, nella libertà e nella responsabilità, alla ricerca delle buone ragioni di ogni decisione e scelta importante. Nello stesso tempo, essa è già esperienza di trascendenza, sporgenza verso il mistero dell'esistenza.

Lo è ai primi livelli di maturazione. L'uomo invocante si mostra disposto a consegnare le ragioni più profonde della sua fame di vita e di felicità, persino i diritti sull'esercizio della propria libertà, a qualcuno fuori di sé, che ancora non ha incontrato tematicamente, ma che implicitamente riconosce capace di sostenere questa sua domanda, di fondare le esigenze per una qualità autentica di vita.

Lo è soprattutto nella espressione più matura, quando ormai la ricerca personale si perde nell'accoglienza del mistero dell'esistenza. Ci fidiamo tanto dell'imprevedibile, da affidarci ad un amore assoluto che ci viene dal silenzio e dal futuro.

Anche quando la persona raggiunge il livello più alto di maturazione religiosa, l'invocazione non si spegne, come se la persona avesse finalmente raggiunto la capacità di saturare tutte le sue domande esistenziali. A questo livello è riconsegna al silenzio inquietante di una presenza che sta oltre la propria solitudine, che viene dal mistero della trascendenza.

Superiamo il limite della nostra esistenza per immergerci nell'abisso sconfinato di Dio. Fondati nella fiducia, ci affidiamo all'abbraccio di Dio.

### *1.2.3. Riunificare l'esistenza attorno all'invocazione*

L'invocazione non è riducibile ad una delle tante esperienze che riempiono la vita di una persona, paragonabile per esempio alla ricerca del lavoro o a qualche hobby che impegna le energie nel tempo libero... Essa rappresenta invece, di natura sua, il tessuto connettivo di tutte le esperienze di vita: quasi una nuova radicale esperienza che interpreta e integra le esperienze quotidiane, in un qualcosa di nuovo, fatto di ulteriorità cosciente e interpellante.

La capacità di riunificazione sta nella ricerca di un significato per la propria vita, sufficientemente armonico e capace di dare consistenza al senso e alla speranza.

Al livello iniziale l'invocazione è soprattutto tensione verso un ulteriore,

capace di dare ragioni e fondamento all'esistenza personale. Ogni frammento di vissuto ed ogni esperienza personale, infatti, lancia e satura qualcuna delle tante domande di senso e di speranza che salgono dalla nostra quotidiana esistenza. Queste diverse domande si ricollegano in una più intensa che attinge le soglie profonde dell'esistenza: a questo livello, la domanda coinvolge direttamente il domandante e, normalmente, resta domanda spalancata verso qualcosa di ulteriore, anche dopo il necessario confronto con le risposte che ci costruiamo o che accogliamo come dono che altri ci fanno.

Al livello più alto e maturo, quando la domanda stessa si perde nell'abisso del mistero incontrato e sperimentato, l'invocazione è affidamento ad una «presenza» che è sorgente della vita dello stesso domandante. Nell'abbandono ad un tu scoperto e sperimentato, l'io ritrova la pace, l'armonia interiore, la radice della propria speranza.

Come si nota, la riunificazione non sta nel «possesso», ma nella «ricerca»: non sono i dati sicuri quelli che possono fondare l'unità, ma la tensione, sofferta e incerta, verso un ulteriore e la riconsegna di tutta la propria esistenza a questo «evento», sperimentato e incontrato, anche se mai posseduto definitivamente.

### 1.3. *La proposta metodologica*

Ho suggerito un criterio per organizzare le risorse che ho selezionato in vista di una proposta di metodo.

Considero la vita, nel suo gioco di domande e risposte, come la grande risorsa comune a tutti. Immagino la riunificazione di questa trama complessa di risorse attorno ad un modello antropologico unificante. L'unificazione delle risorse è dettata quindi dall'unità profonda di queste stesse risorse: la vita, compresa nel suo livello più alto e impegnativo di qualità, come «invocazione».

L'invocazione rappresenta dunque, nella mia ipotesi, l'indice più alto di maturazione cui la persona può giungere, anche attraverso la guida educativa e, nello stesso tempo, il luogo in cui il Vangelo può risuonare veramente come proposta significativa e salvifica, perché capace di saturare l'invocazione e di rilanciarla verso il mistero della fede cristiana.

Di conseguenza, nella prospettiva metodologica in cui sto lavorando, mi interrogo sul modo attraverso cui scatenare l'invocazione in chi è distratto, sostenerla in chi la vive in modo germinale, autenticarla in coloro che già la stanno sperimentando.

Il consolidamento e lo sviluppo della capacità di invocazione sono un tipico problema educativo. Riguarda in altre parole la qualità della vita e l'influsso dell'ambiente culturale e sociale in cui essa si svolge. Abbiamo bisogno di restituire all'uomo una qualità matura di vita; e lo facciamo entran-

do, con decisione e competenza, nel crogiolo dei molti progetti d'uomo sui quali si sta frantumando la nostra cultura.

Non tutto però può essere ridotto a interventi solo educativi. L'educatore credente sa che senza l'annuncio di Gesù Cristo e senza la celebrazione del suo incontro personale, l'uomo resta chiuso e intristito nella sua disperazione. Per restituirgli veramente felicità e speranza, siamo invitati ad assicurare l'incontro con il Signore Gesù, la ragione decisiva della nostra vita. Questo incontro è sempre espressione di un dialogo d'amore e di un confronto di libertà, misterioso e indecifrabile. Sfugge ad ogni tentativo di intervento dell'uomo. In esso va riconosciuta la priorità dell'iniziativa di Dio.

Le due convinzioni non possono essere sperimentate e proposte come se fossero alternative. Purtroppo, qualcuno le vive così, producendo conseguenze che considero preoccupanti. Educare senza evangelizzare è troppo poco per un buon progetto di pastorale giovanile. Evangelizzare ignorando le logiche esigenti dell'educazione, ci porta verso forme di esperienza religiosa, rigide e reattive.

Il confronto con il vissuto di tante comunità ecclesiali, impegnate, con la stessa passione, sulla frontiera dell'educazione e su quella dell'evangelizzazione, mi sollecita a riaffermare, anche in questo contesto, il criterio dell'educabilità indiretta della fede, su cui ho già a lungo riflettuto.

Sono consapevole che la vita quotidiana, nel suo ritmo normale, è carica di germi di invocazione. Per questo ogni domanda e ogni esperienza si porta dentro frammenti di esperienza religiosa. Va accolta, educata e restituita in autenticità al suo protagonista.

L'evangelizzazione, nello stesso tempo, quando risuona dentro la ricerca di senso che attraversa ogni esistenza, può scatenare questo processo di maturazione dell'invocazione; lo sa provocare in coloro che vivono ancora distratti e superficiali; lo satura in coloro che sanno ormai esprimere autenticamente la loro voglia di vita e di felicità.

Per questo, concentro la mia ricerca su due precise preoccupazioni metodologiche:

- quale educazione verso l'invocazione
- e quale evangelizzazione per scatenare e saturare l'invocazione.

Di ciascuno dei due argomenti studio le esigenze (per comprendere meglio il processo) e gli interventi (che ne possano assicurare il raggiungimento). Lo faccio con una costante attenzione ai problemi della comunicazione. Cerco infatti un modello linguistico in cui veicolare la proposta di Dio e la risposta dell'uomo in modo che il significante trascini facilmente verso la realtà significata, con un buon indice di coinvolgimento intersoggettivo.

Aggiungo infine un ultimo rilievo per mettere in evidenza lo spirito che anima la proposta.

La proposta è costruita pensando alla situazione complessiva dell'attuale condizione giovanile e, al suo interno, preferendo i giovani più poveri. Cer-

tamente, singoli giovani e gruppi possono trovarsi ad uno stadio più avanzato di quello previsto qui come punto di partenza. La scelta dell'accoglienza incondizionata, in questo caso, deve significare veramente un intervento pastorale relativo «alle attitudini e necessità di fede dei singoli cristiani e all'ambiente di cultura e di vita in cui si trovano» (*RdC* 75). Sarebbe poco corretto e, alla fine, contraddittorio elaborare un itinerario all'insegna dell'accoglienza e del riconoscimento della radicale dignità di ogni giovane, con la pretesa di farlo diventare poi obbligatorio per tutti. Esso ha un carattere particolarmente propositivo solo quando l'azione pastorale si rivolge a gruppi non omogenei: preferire i più poveri comporta infatti prima di tutto il rispetto dei loro ritmi, per presumere in modo serio di rispettare quelli di tutti.

## **2. Educare a diventare uomini «invocanti»**

Affronto la prima questione, quella che riguarda i processi formativi e la qualità di vita che essi sono chiamati a promuovere e consolidare. Lo studio sulla evangelizzazione e sulla figura dell'evangelizzatore è rimandato al paragrafo successivo.

La riflessione è condotta con una esplicita attenzione all'educazione e alle sue esigenze. Queste pagine però non sono la ripetizione sintetica di un buon trattato di pedagogia. Non solo sarebbe fatica sprecata, perché la letteratura sull'argomento è vasta e disponibile a tutti. Ma soprattutto rappresenterebbe una ingiustificata invasione di campo.

Tre orientamenti qualificano la mia proposta.

Ho già ricordato la mia prima convinzione: la maturità e l'autenticità dell'esperienza religiosa e, di conseguenza, di quella cristiana sono oggi minacciate dal modo con cui viene compresa e vissuta la vita. La qualità della vita condiziona infatti la qualità dell'esperienza religiosa. Per questo, dobbiamo aiutarci a crescere in umanità, se vogliamo vivere una matura dimensione religiosa.

Per dirci cosa significhi vivere autenticamente la nostra umanità, è indispensabile il confronto con le differenti proposte che oggi si rincorrono nel crogiuolo delle culture attuali. I cristiani possiedono una esperienza di esistenza, che riconoscono normativa per ogni ricerca: la storia di Gesù di Nazareth, raccontata dalla fede dei suoi discepoli, nella Chiesa. Per questo, in ogni ricerca sulla qualità della vita, dichiariamo di lasciarci ispirare da questo progetto. Ecco, dunque, la mia seconda convinzione: cerchiamo, facendo la fatica di pensare e di confrontarci, a partire da una fondamentale ispirazione evangelica.

La terza propone un modo di organizzare il diffuso pluralismo di modelli formativi e il loro collegamento con quelli che ci sono consegnati da chi, prima di noi, si è posto il nostro stesso problema.

I modelli formativi di cui disponiamo sono stati, in genere, progettati in una stagione in cui l'omogeneità era un dato abbastanza tranquillo e l'impegno delle istituzioni formative era tutto giocato nello sforzo di consolidare la situazione, controllandone le eventuali sbrecciature. Ora il clima è profondamente cambiato.

Non basta però la constatazione delle profonde trasformazioni per decidere come collocarsi in questa stagione nuova che sembra mettere in questione radicalmente la possibilità stessa di una educazione protettiva. I difensori del modello deduttivo cercano di correre ai ripari con tutte le risorse disponibili. Per essi i nemici alla formazione sono quelli di sempre, appena più pericolosi perché hanno cambiato foggia e hanno trasformato lo scontro in un sorriso seducente. Altri invece contestano ogni tentativo di riaffermare l'esistenza di valori normativi e fanno gli elogi del pluralismo valoriale, come di un grande guadagno formativo.

Nella logica del modello ermeneutico, è urgente ripensare il vecchio e il nuovo sulla misura del tipo d'uomo e di credente che vogliamo aiutare a far nascere nei nostri giovani.

## 2.1. *Le esigenze*

La questione più spinosa, in una situazione culturale come è quella che stiamo vivendo, riguarda la figura di uomo e di donna verso cui orientare la nostra voglia di vita e di felicità.

Siamo circondati di proposte. Persino le cose ci sono offerte come fondamento di senso e di speranza. Da che parte stare? Quando possiamo considerarci veramente «pieni di vita»?

L'invocazione esprime il livello più alto di maturazione in umanità. La sua educazione richiede, di conseguenza, la fatica di crescere in umanità. In che direzione?

Qui, finalmente, la ricerca si fa concreta e le affermazioni generali sulla vita che hanno percorso le pagine precedenti, arrivano ai nodi culturali discriminanti. Non basta, in una parola, dichiarare di stare dalla parte della vita. Dobbiamo intenderci sulla qualità di vita su cui pensiamo di schierarci nel conflitto dei diversi modelli antropologici.

Faccio una proposta, applicando gli orientamenti procedurali che ho appena ricordato.

### 2.1.1. *Un'esistenza in esodo verso l'alterità*

Una bellissima pagina del Vangelo ci offre riferimenti importanti per pensare al tema dell'identità: la storia del buon samaritano.

«Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: “Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?”. Gesù gli disse: “Che cosa sta scritto

nella Legge? Che cosa vi leggi?”. Costui rispose: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso”. E Gesù: “Hai risposto bene; fa’ questo e vivrai”».

Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: “E chi è il mio prossimo?”. Gesù riprese: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall’altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all’albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?”. Quegli rispose: “Chi ha avuto compassione di lui”. Gesù gli disse: “Va’ e anche tu fa’ lo stesso”» (Lc 10,25-37).

Al centro della parabola il dottore della legge e Gesù stesso collocano la «cosa» che conta di più: la verità della propria esistenza secondo il progetto di Dio.

«Cosa devo fare per avere la vita eterna?», chiede il dottore della legge con una espressione classica nelle Scritture ebraiche. Gesù accoglie la domanda e risponde, rimandando alle due condizioni fondamentali suggerite dalla Legge: l’amore a Dio e l’amore verso il prossimo.

Con questo richiamo tutto sembrava risolto. E invece qui si scatena la novità del Vangelo, che trasforma un’affermazione conosciuta e ripetuta in qualcosa che provoca, sollecitando verso una personale scelta di campo.

Il dottore della legge riprende la conversazione sul tema in cui riconosce di avere dei dubbi: chi è il prossimo? Gesù risponde, capovolgendo le posizioni. Non si tratta di elencare «chi» è prossimo e chi non lo è, definendo la situazione oggettiva di partenza. La questione non riguarda gli altri, ma l’atteggiamento personale nei confronti di chiunque. Gesù chiede infatti di «farsi prossimo». Trasforma la situazione fisica di vicinanza o di lontananza, in una vocazione, che interpella la libertà e la responsabilità personale.

#### 2.1.1.1. *Impegni concreti*

L’invito di Gesù è molto impegnativo. L’altro è spesso senza voce: non ha nemmeno la forza di chiedere aiuto. Eppure, in questa sua situazione, egli è sempre un forte imperativo ad ogni persona. Gesù gli dà voce, invitando ad accogliere il grido silenzioso di chi soffre e ha bisogno di sostegno. Può sentire questa voce solo colui che vive nella compassione. Questo atteg-

giamento, che rende presente la compassione di Dio verso ogni uomo, permette di interpretare la chiamata dell'altro e sollecita a farsi prossimo nei confronti di ogni persona che attraversa la nostra esistenza.

Costruiamo la nostra esistenza solo se accettiamo di «uscire» da noi stessi, decentrandoci verso l'altro. L'esistenza nella concezione evangelica, è quindi un esodo verso l'alterità, riconosciuta come normativa per la propria vita. Una vita decentrata nell'impegno non è dunque il banco di prova dove «applichiamo» quello che abbiamo appreso, meritandoci così il dono della vita nuova. Essa è invece l'esplosione di tutta la nostra vita quotidiana, perché esistiamo per amore e siamo impegnati a costruire vita attraverso gesti d'amore.

### *2.1.1.2. Nel mistero di Dio*

La risposta di Gesù non risolve solo la questione del prossimo, ma spalanca al dottore della legge e a noi anche qualcosa del mistero di Dio.

Il dottore della legge poteva avere dei dubbi solo nei confronti del prossimo. Su Dio... pensava di sapere tutto: era un dottore della legge, un esperto di teologia con tanto di diploma ufficialmente riconosciuto. Per questo interroga Gesù solo a proposito del prossimo. Gesù invece gli cambia le carte in tavola. Dopo averlo criticato sull'idea di prossimo, gli boccia anche la dottrina su Dio che aveva in testa.

Il Dio invisibile si rende presente nel povero che i ladroni hanno lasciato tramortito per strada, come colui che sollecita alla compassione dell'amore. E si rende presente nel samaritano che si piega verso la sofferenza, come colui che comunica l'amore.

Noi, come il samaritano, abbiamo la vita eterna, perché nell'atto di amore ci incontriamo con Dio, l'unica ragione della nostra salvezza.

Dio è il fondamento supremo di questa vocazione all'amore che viene dal silenzio dell'altro. Lo manifestiamo, lo conosciamo e lo amiamo nella misura in cui accogliamo, serviamo e amiamo il povero con tutte le nostre risorse.

Tutto questo ci riporta alla dimensione di mistero in cui la nostra esistenza è avvolta e che siamo impegnati a riconoscere nel difficile cammino verso la nostra identità.

Ce lo ricorda un'altra pagina del Vangelo.

«Quando arrivarono in mezzo alla gente, un uomo si avvicinò a Gesù, si mise in ginocchio davanti a lui e disse: "Signore, abbi pietà di mio figlio. È epilettico e quando ha una crisi spesso cade nel fuoco e nell'acqua. L'ho fatto vedere ai tuoi discepoli, ma non sono riusciti a guarirlo". Allora Gesù rispose: "Gente malvagia e senza fede! Fino a quando dovrò restare con voi? Per quanto tempo dovrò sopportarvi? Portatemi qui il ragazzo". Gesù minacciò lo spirito maligno: quello uscì dal ragazzo, e da quel momento il ragazzo fu guarito.

Allora i discepoli si avvicinarono a Gesù, lo presero in disparte e gli domandarono: “Perché noi non siamo stati capaci di cacciare quello spirito maligno?”.

Gesù rispose: “Perché non avete fede. Se avrete tanta fede quanto un granello di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, e il monte si sposterà. Niente sarà impossibile per voi”» (*Mt 17,14-20*).

Ai discepoli delusi Gesù non suggerisce un rimedio più astuto, qualche medicina magica che solo gli iniziati sono in grado di possedere. Chiama in causa invece quel poco di fede che può spostare le montagne. Sembra dire: non ci sono rimedi più raffinati da progettare; si richiede invece un salto di qualità, passando da quello che si vede e si constata al mistero che sta dentro. Solo a questo livello, in modo definitivo e sicuro, la vittoria impossibile contro la morte diventa possibile.

### 2.1.2. *Una identità nell'affidamento*

La seconda preoccupazione riguarda il livello di stabilità da assicurare nella costruzione della personale identità.

Nella ricerca sull'obiettivo ho introdotto il problema della stabilità, soprattutto facendo riferimento al livello necessario per riconoscere che veramente Gesù Cristo è il determinante della propria esistenza.

Ora, il problema va ripreso: lo preciso dal punto di vista delle esigenze e ne suggerisco una soluzione.

#### 2.1.2.1. *Quale stabilità?*

Per chiarire cosa intendo con la formula «stabilizzazione» e per dichiarare quali sono le condizioni necessarie, parto da un esempio.

Se ci sono degli sbalzi di tensione nella corrente elettrica, per poter lavorare con macchine raffinate è urgente avere uno stabilizzatore, uno strumento che controlla i picchi e rende omogenea la corrente. Una persona è formata quando si porta dentro qualcosa che assomiglia ad uno stabilizzatore.

Continuo con l'esempio.

Per acquistare uno stabilizzatore di corrente non basta entrare in un negozio di materiale elettrico e dire: Voglio uno stabilizzatore. Il tecnico ci chiede: Cosa ci vuoi attaccare?

Di stabilizzatori ce ne sono mille modelli. La scelta dell'uno o dell'altro dipende soprattutto dalla macchina che ci va collegata.

Lo stesso vale per l'identità: sono diversi i modi in cui possiamo pensare ad una identità stabilizzata.

Il riferimento è dato dalla situazione culturale e strutturale. La costruzione dell'identità non si realizza infatti come in una campana di vetro, isolati dai rumori e dalle tensioni. Al contrario, si costruisce in un preciso am-

biente, sociale e culturale, che ci preme addosso e ci condiziona fortemente. Su questa variabile decidiamo il tipo di stabilità da ricercare e consolidare per la formazione.

Nel passato appena trascorso dominava una cultura omogenea e unitaria. In quella situazione la spinta alla stabilità era già diffusa nel clima culturale. Gli inviti alla coerenza (alla stabilità cioè tra progetto personale e azione) risuonavano frequenti; e nessuno li contestava, anche quando i comportamenti giravano su altre logiche.

L'esito era generalmente una identità sicura e unificata, con poche possibilità di devianza dalle norme a motivo del forte controllo sociale.

Nella situazione attuale, caratterizzata invece da complessità e pluralismo, la costruzione dell'identità e la sua stabilizzazione risentono fortemente dell'influsso destabilizzante di questi tratti tipici del nostro tempo.

L'esito lo constatiamo ogni giorno. Sta sorgendo, a livello pratico e con una insistita giustificazione anche teorica, un modo nuovo di comprendere e vivere l'identità. Abbiamo più dubbi che certezze, più interrogativi che punti esclamativi. In genere, non usiamo parole dure e solenni; preferiamo invece esprimerci in termini relativi, incerti e fragili.

Questo modo di fare spaventa coloro che invece sono stati abituati a pensare all'identità secondo i modelli sicuri e forti, che dominavano nel passato. Essi hanno nostalgia di un tipo di identità che assomigli ad un buon calcolatore, capace di realizzare, senza eccessive difficoltà, tutte le operazioni per cui era stato programmato. Quando il calcolatore s'incepava, la ragione era sempre la presenza, più o meno avvertita, di qualche guasto. E così, bastava l'intervento di un buon tecnico... e tutto tornava a funzionare a puntino.

L'identità debole sembra quello che ci vuole per un tempo di crisi. Qualcuno dice, giocando con le parole, che questa non è un'identità in crisi, ma l'identità necessaria per sopravvivere in situazione di crisi.

#### *2.1.2.2. Una prospettiva*

Sono convinto che sia possibile inventare un'alternativa ai modelli forti e a quelli deboli. Questa alternativa è data dalla capacità di affidamento.

La stabilità non è cercata né nella reattività verso l'esistente né nella sicurezza che proviene dai principi solidi e stabili su cui si vuole costruire la propria esistenza. Non è però neppure rifiutata come alienante e impossibile, in una situazione di complessità e di eccesso incontrollato di proposte. Sta invece nel coraggio di consegnarsi ad un fondamento, che è soprattutto sperato, che sta oltre quello che posso costruire e sperimentare. Colui che vive, si comprende e si definisce quotidianamente in una reale esperienza di affidamento, accetta la debolezza della propria esistenza come limite invalicabile della propria umanità.

Il fondamento sperato è la vita, progressivamente compresa nel mistero di Dio. Il gesto, fragile e rischioso, della sua accoglienza è una decisione giocata nell'avventura personale e tutta orientata verso un progetto già dato, che supera, giudica e orienta gli incerti passi dell'esistenza.

Ricostruire persone capaci di affidamento significa, di conseguenza, ricostruire un tessuto di umanità. Ma significa anche radicare la condizione irrinunciabile per vivere una matura esperienza cristiana.

Questa è infatti la vita cristiana: un abbandono nelle braccia di Dio, con l'atteggiamento del bambino che si affida all'amore della madre. Sembra strano: per diventare adulti, scopriamo la necessità di diventare «bambini». Ce l'ha raccomandato Gesù: «In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (*Mt* 18,3). Dell'adulto vogliamo conservare la lucidità, la responsabilità e la libertà, proprio mentre ci immergiamo in una speranza che sa «credere senza vedere». Del bambino, invece, cerchiamo il coraggio di rischiare, la libertà di guardare in avanti, la fiducia incondizionata in qualcuno di cui abbiamo sperimentato l'amore, la disponibilità esagerata a condividere: in fondo, la voglia di giocare anche con le cose più serie.

### 2.1.3. *Capacità di interiorità*

La terza preoccupazione riguarda il confronto tra identità e valori.

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

Questi valori non li recuperiamo da un deposito, terso e protetto, e neppure li ereditiamo dalla nascita. Essi sono diffusi nel mondo quotidiano, con tutte le tensioni e le difficoltà di cui esso è segnato. Li assumiamo per confronto e per educazione. Sono più oggetto di esperienza che frutto di studio e di conoscenza.

È difficile e poco praticabile immaginare un controllo selettivo sui valori attorno cui costruire e stabilizzare la propria identità. La situazione di complessità minaccia proprio questa possibilità. L'intervento formativo possibile è un altro.

La persona è formata quando si è costruita un «filtro» attraverso cui verificare e valutare cosa accogliere e su cosa reagire. Non cerca così mondi protetti e neppure teme il pluralismo delle proposte. Le sa invece accogliere o rifiutare a partire da qualcosa che riconosce come decisivo nella propria struttura di personalità.

La costruzione dell'identità è così un fatto personale e sociale nello stesso tempo. Dipende in altre parole da una fatica che ha nella persona l'unico protagonista ed è legata intensamente al tessuto sociale in cui la persona si

esprime e al suo influsso e condizionamento. In un ambiente di complessità e di pluralismo la formazione esige, perciò, come condizione di possibilità e di autenticità, l'impegno di restituire ad ogni persona la capacità di comprendersi e di progettarsi dal silenzio della propria interiorità.

Interiorità dice spazio intimissimo e personale, dove tutte le voci possono risuonare, ma dove ciascuno si trova a dover decidere, solo e povero, privo di tutte le sicurezze che danno conforto nella sofferenza che ogni decisione esige. Il confronto e il dialogo serrato con tutti sono ricercati, come dono prezioso che proviene dalla diversità. La decisione e la ricostruzione di personalità nascono però in uno spazio di solitudine interiore, che permette, verifica e rende concreta la «coerenza» con le scelte unificanti la propria esistenza.

La capacità di interiorità è così la condizione irrinunciabile di un processo formativo per un tempo di complessità. In questo spazio di esigente e indiscutibile soggettività la persona valuta e interpreta tutto, prende le proprie decisioni, soffre la faticosa coerenza con le scelte.

Sono convinto che ogni tentativo di oggettivizzare la decisione sia perdente oggi. In genere non è praticabile; o lo diventa a costi educativi ingiustificati. Ma c'è di peggio: se alle proposte la persona non impara a reagire dal silenzio dell'interiorità, i «nostri» valori oggettivi saranno quotidianamente sconfitti dal fascino seducente delle tante proposte che respiriamo. La pretesa di curare la soggettivizzazione con una buona cura di oggettività, secondo me, è rimedio peggiore del male. Non coglie la radice della disfunzione e, in qualche modo, la perpetua.

Vedo invece la possibilità di intervenire nei confronti della soggettivizzazione sfrenata, riconsegnando la persona in modo serio all'interiorità. Le risorse educative possono essere spese per far nascere l'esigenza, sostenere l'esperienza, progettare la realizzazione. E ce ne vorranno molte in una cultura che fa di tutto per trascinare verso l'esteriore, anche con la scusa di salvaguardare meglio l'oggettività. Lo affermo sulla fiducia educativa verso i giovani. Lo rilancio, consapevole, nella fede, che il silenzio dell'interiorità è il luogo in cui lo Spirito di Gesù si fa voce per guidarci alla pienezza della verità.

In questo modo l'identità stessa cresce e si consolida, come frutto dello scambio tra la storia personale e i contributi forniti dall'esterno, che scrivono questa stessa storia.

#### 2.1.4. *Verso decisioni coraggiose*

Infine, la quarta preoccupazione riguarda l'esigenza di abilitare i giovani a decisioni ferme sulle cose che contano veramente.

La nostra cultura ci spinge a decisioni mai definitive, verso un'attenzione esasperata a non precludersi nessuna possibilità. L'eccedenza delle oppor-

tunità giustifica appartenenze deboli, dove sembra compatibile un orientamento e il suo contrario.

Questo è principio pericoloso: la persona è frastagliata proprio al livello della sua qualificazione.

Non mi accontento di scelte coerenti con un quadro oggettivo di valori. È troppo facile assumerle con entusiasmo e poi, in altro ambiente e sotto un altro tetto, giocare lo stesso entusiasmo nella direzione opposta. Il limite non è di coerenza; sta invece in quella mancanza di decisionalità forte che sembra la condizione irrinunciabile per sopravvivere oggi.

In che direzione sollecitare il coraggio di decisioni forti e impegnative? La Chiesa del Concilio ha riscoperto che il centro della vita nuova del cristiano sta nella condivisione appassionata della causa di Gesù. Da questa prospettiva possiamo riformulare i vecchi modelli moralistici e chiedere, nello stesso tempo, una conversione radicale di vita, grande come quella che ha costruito i santi.

La decisione è per il regno di Dio. Questa è la «perla preziosa» per acquistare la quale bisogna essere disposti a vendere tutto il resto.

Il regno di Dio è la pienezza di vita per ogni uomo. Questa pienezza è tutto frutto della passione operosa di Dio per far nascere vita dove c'è morte. È dono suo, gratuito e imprevedibile. Ma è un dono speciale: sollecita e sostiene la collaborazione responsabile d'ogni uomo di buona volontà, esigendo che ogni impegno per la vita sia realizzato «secondo il suo progetto».

A confronto con Gesù di Nazareth scopriamo l'oggetto della nostra decisione, la sua qualità e le condizioni che la rendono autentica.

Gesù ha sacrificato la sua vita, come sommo gesto d'amore, accettando le conseguenze di un'esistenza tutta protesa nell'impegno di restituire vita e speranza, nel nome di Dio, a tutti gli uomini. «Dare la vita» è la condizione fondamentale perché essa sia piena e abbondante per tutti. Chi s'impegna in questo, riconosce che l'esito della sua fatica è sempre «oltre» ogni progetto umano ed ogni realizzazione. Viene dal futuro di Dio, dove ogni lacrima sarà finalmente e definitivamente asciugata.

Chi vuole la vita e gioca la sua per donarla a tutti, pianta perciò la croce nel centro della sua vita. Riconosce la passione di Dio per la vita di tutti e si dichiara disponibile, con i fatti, a perdere la propria vita, come gesto supremo d'impegno, concreto e storico, per la vita.

## 2.2. *Interventi concreti*

Ho indicato un quadro di esigenze. Esse orientano l'organizzazione delle risorse. Un corretto processo metodologico non può limitarsi a queste indicazioni. È necessario procedere oltre, suggerendo gli interventi concreti, capaci di tradurre le esigenze in prassi.

Convinto dell'urgenza di un servizio educativo che, restituendo l'uomo a se stesso, gli permetta di scoprire la dimensione problematica della propria esistenza e lo renda così aperto e disponibile ad un'esperienza nuova, metto in evidenza tre suggerimenti:

– l'accoglienza incondizionata che si fa promozionale, per restituire ad ogni persona la gioia della compagnia con sé, con gli altri, con le cose e con Dio;

– la capacità di fare proposte facendo fare esperienze per restituire all'educatore la possibilità di ridiventare «propositivo», senza scadere nei modelli autoritari;

– la capacità di provocare, per aprire verso esigenze ed esperienze più grandi di quelle già vissute e sperimentate. In questa logica ripropongo, in modo rinnovato, una preoccupazione tipica dell'educazione religiosa: il confronto inquietante con la morte.

### 2.2.1. *L'accoglienza incondizionata*

L'accoglienza incondizionata, capace di diventare promozionale, è il primo intervento educativo verso cui si orienta la mia proposta.

Molti modelli educativi partano da una esigenza di accoglienza. L'orientamento è motivato spesso da presupposti un poco agnostici per quanto riguarda i valori o su un'analisi del rapporto educativo fatto quasi esclusivamente in termini di distribuzione controllata del potere. Nella mia prospettiva, l'invito all'accoglienza nasce invece da una precisa motivazione teologica e si esprime in una esplicita sollecitazione verso la trasformazione e il cambio.

Differenze così sostanziali spingono a chiarire i termini per restituire alla proposta quell'orientamento che la costituisce il punto centrale del mio progetto, decisivo per valutare l'autenticità con cui la comunità ecclesiale, animata dallo Spirito di Gesù, sa camminare veramente alla sua sequela.

#### 2.2.1.1. *Quale accoglienza*

Per dichiarare cosa è accoglienza scelgo la strada della esperienza. Mi sembra l'unica percorribile, in un ambito come questo.

Pensiamo a quello che ogni giorno constatiamo nelle relazioni interpersonali. Ci sono persone che quando parlano sembrano abbracciare il proprio interlocutore, in un incontro appassionato che ha il sapore gioioso dell'accettazione e del riconoscimento; e ce ne sono altre invece che, dicendo magari le stesse cose, giudicano nelle parole pronunciate e condannano impietosamente.

Figure tipiche di questo atteggiamento così diverso sono i due personaggi della grande storia dell'accoglienza, raccontata da Gesù: il padre e il fra-

tello maggiore della parabola famosa del figlio che scappa di casa per darsi alla bella vita (*Lc 15,11-32*). Quando il ragazzo ritorna, il padre lo accoglie con un profondo abbraccio di pace e di riconciliazione. Non gli fa nessun rimprovero; non permette al ragazzo neppure una parola di pentimento. Non agisce così per rassegnazione e per indifferenza; e neppure certamente perché ha paura di rovinare tutto, adesso che le cose sono tornate alla normalità. La colpa è stata gravissima. Ha prodotto sofferenze pungenti in tutti. Il padre non può chiudere un occhio, come se non fosse successo nulla. Non è questo lo stile di Dio verso il peccato dell'uomo, che Gesù ci ha rivelato. A chi ha causato tanto dolore, il padre rinfaccia il tradimento con la parola più dolce e inquietante possibile: l'abbraccio della gioia e della festa.

Il figlio maggiore contesta questo comportamento, rinfacciando la cattiva condotta del fratello. Ricorda la disobbedienza del fratello e rileva il suo tradimento. La sua parola è dura: un giudizio di condanna senza appello. Il padre «ospita» il figlio tornato finalmente tra le sue braccia. Il fratello lo contesta e lo accusa.

L'atteggiamento del padre esprime lo stile della relazione educativa che l'accoglienza vuole assicurare. Quello del fratello lo dice dal negativo. La qualità nuova di vita non nasce sulla congruenza logica delle informazioni; né si radica sulla loro verità. Siamo restituiti alla vita, come lo è stato tra le braccia del padre il ragazzo fuggito di casa, perché il gesto che accompagna le parole e il loro tono ci permettono di sperimentarne tutta l'autenticità.

#### 2.2.1.2. *Un'accoglienza fondata sulla fede dell'educatore*

L'accoglienza incondizionata è espressione della fede dell'educatore religioso. Accogliendo, egli traduce, nella prassi educativa, la fiducia che Dio esprime verso l'uomo nell'atto della creazione e il riconoscimento della sua potenza di salvezza che in Gesù Cristo ricostruisce quello che il peccato ha distrutto. La presenza che si fa accoglienza ricorda quindi la priorità del giudizio di fede sopra ogni giudizio etico, la priorità del dono di Dio che fa nuove le persone, sopra la fragile e incompleta risposta dell'uomo.

Per questo la presenza dell'educatore credente è un gesto d'amore, radicato su una esperienza più grande, che avvolge e fonda quello che viene posto nell'atto educativo. Anche quando l'educatore fa fatica a fidarsi dei suoi giovani, egli si esprime in una accoglienza incondizionata «nel nome di Dio». E così egli va alla radice, verso una esperienza di verità più grande di quella che riusciamo a possedere con i nostri strumenti di analisi.

#### 2.2.1.3. *Riconoscere la dignità restituendola a ciascuno*

L'educatore non dà dignità alle esperienze dei giovani per assicurarsi la loro simpatia e accondiscendenza. Riconosce una dignità che preesiste, che

spesso è minacciata proprio dalla logica moralistica o discriminatrice; essa è fondata sull'amore di Dio in Gesù Cristo. L'educatore la riconosce, nella fede e nella speranza; e la testimonia nello stile educativo e pastorale che preferisce. «Il comportamento di Gesù con i peccatori e con tutti coloro che erano rifiutati o emarginati dalla società e dalla religione, gli valse la riprovazione di chi si considerava il detentore della dignità morale, civile, religiosa e ne controllava minuziosamente il rispetto. Il fatto che Gesù abbia voluto attribuire il primo posto a coloro che avevano diritto solo all'ultimo fu una delle cause della sua condanna a morte, essendo stato considerato blasfemo, quanto le cose che Gesù diceva su Dio. Infatti, il comportamento di Gesù nei confronti dei senza-dignità non era unicamente suggerito da una generosità e da una filantropia eccezionali, perché Gesù voleva innanzitutto che, proprio a causa di ciò che era il suo Dio, i poveri e i peccatori avessero diritto alla dignità che il Padre suo riconosceva loro. Per Gesù, la dignità del Padre suo passava attraverso la dignità dei senza-dignità».<sup>2</sup>

#### 2.2.1.4. *L'accoglienza si fa promozionale*

L'accoglienza non è un'operazione rinunciataria, perché il riconoscimento e l'accettazione incondizionata non rappresentano la rassegnazione o una forma di libertinaggio culturale.

Chi ha ritrovato la dignità perduta, è sollecitato a vivere nella novità che ha sperimentato. Questa novità di vita è il sogno e l'esito della relazione educativa. L'educatore scommette che può essere raggiunta e consolidata soprattutto attraverso una presenza, capace di testimoniare in ogni caso la radicale fiducia nella dignità personale.

Egli vuole la trasformazione, a differenza dei modelli permissivi. Non sceglie però uno stile impositivo e autoritario, ma testimonia che ogni giovane è capace di crescere come persona nuova, quando viene restituito alla consapevolezza della sua dignità.

Questo modello di relazione educativa si ispira, in modo coraggioso, alla prassi di Gesù: accogliamo l'uomo, come ha fatto lui, perché nonostante il suo errore egli conserva una profonda inalienabile dignità; e, accogliendolo, operiamo per restituirgli la propria umana dignità. Lo dice molto bene una bella citazione: «(Gesù) diventa amico dei peccatori e dei pubblicani nella sua gioia per la libertà comune: il futuro di Dio. Ma quando la buona società lo chiama amico dei peccatori e dei pubblicani, vuole soltanto denunciarlo e comprometterlo. Secondo la legge che regola questa società, essa identifica gli uomini con i loro errori, e così parla di peccatori. Essa identifica gli uomini con le loro professioni, e così parla di pubblicani. Essa identifica gli

<sup>2</sup> POHIER J. - MIETH D., *La dignità di Dio passa attraverso la dignità dei «senza dignità»*, in *Concilium* 15 (1979) 1625-1626.

uomini con le loro malattie, e parla così di lebbrosi e di minorati. Attraverso questa società parla la legge, che inchioda sempre gli uomini ai loro errori. Gesù, invece, in quanto Figlio dell'uomo, libero da questa legge disumana, diventa amico degli uomini peccatori e malati. Rimettendo i loro peccati, restituisce loro la dignità di uomini. Accogliendo i lebbrosi, li guarisce. Così diventa loro amico nel senso vero della parola».<sup>3</sup>

### 2.2.1.5. *I modi concreti dell'accoglienza*

L'accoglienza incondizionata che diventa promozionale, si realizza nei confronti di tutte le esperienze giovanili. Tutte le esperienze e le domande vitali dei giovani possono essere accolte in questo stile incondizionato, perché tutte possono essere restituite al loro protagonista come luogo di incontro con Dio.

Non tutti sono d'accordo su una ipotesi così ampia, sul piano pratico e su quello della riflessione pastorale. Qualcuno preferisce distinguere, con un po' di anticipo, tra esperienze positive e esperienze negative. Qualche altro riconosce che solo determinate esperienze privilegiate possono aprire realisticamente verso l'invocazione. Per questo, l'interesse pastorale corre unicamente verso precise direzioni concrete, a scapito di altre.

Guidato dalla meditazione del Vangelo e dalla passione educativa di tanti amici, sono giunto alla convinzione che l'accoglienza è atteggiamento autentico solo quando si esprime in modo incondizionato. Il racconto della storia evangelica del ragazzo accolto nell'abbraccio del padre, rende infatti continuamente attuale l'esperienza dell'ospitalità accogliente. Gesù ha ospitato tutti i peccatori disperati che l'hanno cercato. La comunità ecclesiale è il luogo in cui il racconto di questa avventura assicura un'ospitalità verso tutti, capace di generare riconciliazione.

Certamente l'accoglienza incondizionata cerca la trasformazione e la sollecita: si fa, sempre, promozionale. Non chiede però la conversione come condizione per accogliere; la scatena, accogliendo.

Nella storia di ciascuno esistono di sicuro alcune esperienze che rivestono una ricchezza umana privilegiata. Sono quelle esperienze in cui ogni uomo è interpellato in tutta la globalità del suo esistere, esperienze umane, concrete e positive, che rimandano oltre il vissuto quotidiano, lasciando trasparire la dimensione creaturale dell'uomo. Per questa loro particolarità esistenziale rappresentano una concentrazione così intensa di umanità, da aprire molto più facilmente verso la dimensione religiosa della vita.

Non le considero però alternative a quelle normali. Sono esperienze quotidiane come le altre, capaci di restituire a quelle più banali, che poi sono il

<sup>3</sup> MOLTSMANN J., *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la «comunità»*, Queriniana, Brescia 1979, 60.

tessuto connettivo di ogni nostra giornata, la forza interpellante che tutte si portano dentro.

### 2.2.2. *Fare proposte facendo fare esperienze*

In una cultura della oggettività, il diritto e la possibilità di collocare una proposta dove si cerca e si produce il senso della vita, era segnato prevalentemente dalla discriminante vero/falso. Quando una proposta era oggettivamente vera, possedeva il diritto di essere offerta con decisione. Al diritto del proponente corrispondeva il dovere di ogni persona saggia di accogliere. Al massimo, difficoltà e resistenze erano tollerate sul piano della prassi spicciola, per rispetto della costitutiva debolezza dell'uomo.

Oggi, le logiche sono molto diverse. La discriminante è tracciata sulla frontiera della significatività. Solo quello che è sentito come soggettivamente significativo, perché si colloca dentro gli schemi culturali che una persona ha fatto ormai propri, merita di essere preso in considerazione. Ci si interroga sulla verità solo dopo aver risposto affermativamente alla domanda della significatività. Quando la proposta è avvertita come poco espressiva, è fuori gioco, perché è fuori dal gioco personale.

È facile costatare i limiti dei due modelli. Meno facile risulta l'invenzione di alternative. La mia ipotesi percorre la via della significatività per accedere a quella della verità: fare proposte, facendo fare esperienze. Far fare esperienze è un modo, intelligente e maturante, di fare proposte.

Chi sollecita altri a fare precise esperienze, gli fa di fatto proposte impegnative e incidenti. Quando una proposta è offerta attraverso una esperienza, essa ritrova una carica particolarissima di significatività. Diventa capace di superare la scorza dell'indifferenza e quella, non meno pericolosa, di una specie di falsa tolleranza che il pluralismo sembra esigere, per toccare veramente le corde dell'esistenza. La forza comunicativa, evocata dalle esperienze, sollecita spontaneamente verso decisioni impegnative e coinvolgenti, anche in un tempo di basso investimento sul piano dei progetti.

#### 2.2.2.1. *Se questa è esperienza...*

Cosa significa «fare esperienza»? Quali condizioni traducono in una reale esperienza il fatto di compiere certi atti e di partecipare a determinati eventi?

Il tema dell'esperienza è stato studiato a lungo nell'ambito educativo e pastorale.<sup>4</sup> Questa è la mia proposta: si fa esperienza quando la persona rie-

<sup>4</sup> La bibliografia sul tema dell'esperienza è abbondantissima e tocca differenti ambiti culturali. Rimando alla sintesi offerta da GEVAERT J., *Esperienza*, in MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992, 360-369. Materiali interessanti

sce a collegare realtà, pensiero e linguaggio nell'unico gesto compiuto. Mi spiego, spendendo una parola di precisazione sui tre elementi e sul loro intreccio.

L'esperienza comporta prima di tutto un contatto vitale con la realtà, nella sua forza provocante che, in qualche modo, precede l'atteggiamento personale. Questo contatto deve risultare non troppo lontano e difficoltoso, per non apparire estraneo; né troppo familiare, perché altrimenti non provocherebbe a sufficienza.

In questo confronto disponibile, che giudica la nostra soggettività, è dischiusa la possibilità di prospettive sorprendenti, nuove e promozionali. Questo contatto, però, non è solo fredda oggettività. Esso è sempre riempito dai ricordi, dalle sensazioni e dai progetti di colui che fa esperienza. Esperienza è quindi interpretazione soggettiva di dati oggettivi. Interpretando (operando cioè sul reale attraverso il nostro pensiero), noi identifichiamo ciò di cui abbiamo fatto esperienza. Da una parte, infatti, raccogliamo ed evidenziamo gli elementi d'interpretazione che trovano la loro ragione e fonte nella realtà sperimentata, che il nostro pensiero rende trasparente; dall'altra, colmiamo questa realtà della nostra soggettività, fino al punto che attraverso il nostro pensiero interpretante noi abitiamo in un mondo diverso da quello abitato da persone che hanno fatto esperienze differenti dalle nostre.

È importante mettere in evidenza che questa interpretazione del vissuto non è un fatto di ordine puramente razionale, ma coinvolge tutta la persona, anche se richiede un momento di riflessione sull'interpretazione esistenziale, per favorire l'integrazione riflessa del vissuto.

Infine, chi ha fatto esperienza sente il bisogno di comunicarla, a sé e agli altri. Racconta quanto gli è capitato e tale narrazione pone in movimento qualcosa di nuovo. Per raccontare (interiorizzando in modo riflesso quello che si è vissuto e comunicandolo agli altri), serve un linguaggio. Può essere utilizzato l'insieme dei segni linguistici accumulati nello sviluppo della tradizione, oppure ci si può sentire sollecitati a produrre nuovi sistemi simbolici, perché si costata l'insufficienza di quelli già posseduti.

È evidente che parlo di linguaggio in senso globale: sistemi simbolici verbali e non-verbali (parole e gesti), anche se riserviamo un compito importante alla parola, soprattutto nel momento riflessivo, come atto di metacomunicazione dell'esperienza stessa.

Facendo così, allacciamo profondamente parola, gesto e vissuto.

possono essere ritrovati anche nel già citato MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani*, soprattutto nel contributo introduttivo di M. Midali che contiene anche bibliografia aggiornata (pagg. 8-9).

### 2.2.2.2. *Allacciare parola ed esperienza*

Troppo spesso abbiamo contrapposto parola ed esperienza. E così la parola è rimasta vuota rincorsa di suoni, senza agganci con l'esistenza, e il fare esperienza è diventato una ragione in più d'incomunicabilità.

L'attuale condizione giovanile soffre pesantemente di queste contraddizioni. Non sa comprendere il linguaggio degli adulti e lo giudica lontano dalla vita; nello stesso tempo ne parla uno di proprio, tanto frammentato e povero da diventare inespressivo: quasi un gergo schiuso solo a pochi iniziati. È urgente superare questi limiti, per le gravi conseguenze che hanno in campo educativo e pastorale. Bisogna ridare ai segni linguistici il sapore della vita e trasformare le esperienze in nuovi segni linguistici, carichi di espressività allargata e condivisa.

L'esperienza, vissuta e comunicata, arricchisce la collettività, perché la dona nuovi simboli e trascina quelli esistenti verso la concreta realtà.

### 2.2.2.3. *La «vita quotidiana» prima e dopo l'esperienza*

Ho ricordato l'importanza del «fare esperienza» per fare proposte. Devo subito aggiungere un altro rilievo, per precisare la prospettiva in cui possiamo collocarci nella ricerca di esperienze attraverso cui fare proposte. Essa riguarda il diverso rapporto che si instaura con la vita quotidiana.

La vita quotidiana è la trama normale del vissuto di una persona, quell'insieme di avvenimenti, lieti o tristi, normali o solenni, in cui siamo in rapporto con tutti gli altri e la cui soluzione preme, di fatto, sull'esistenza di tutti.

L'esperienza, soprattutto quella programmata per ragioni educative, è un frammento della vita quotidiana, sottratto al ritmo normale, per essere controllato e governato a piacimento.

Sul modo con cui il frammento si collega in tutto le posizioni si dividono. Per qualcuno l'esperienza, come spazio sottratto al ritmo normale, rappresenta una specie di ideale, da coltivare quasi in alternativa e da moltiplicare il più frequentemente possibile. Chi la pensa così, sarebbe felice se potesse assicurare una piena esclusione dalle esigenze e dai contatti della vita quotidiana, trasformando questa stessa vita in qualcosa che assomiglia al tempo programmabile del «fare esperienza». I segni di questa intenzione sono molti e di facile lettura: si cerca l'isolamento, anche fisico, con la preoccupazione di non introdurre «distrazioni» in questo momento felice, i temi di riflessione sono molto diversi da quelli duri cui siamo costretti a farci attenti nel ritmo della quotidianità, i gesti, le espressioni, i compagni di avventura sono puntigliosamente differenti da quelli normali... Qualche altro, invece, pensa al «fare esperienza» come ad un processo al rallentatore rispetto al ritmo normale. Resta indiscussa l'esigenza di sottrarsi un poco dal ritmo

normale, per pensare, rivedere e progettare. Queste istanze sono assicurate però soprattutto a partire dal tono e dal modo. L'oggetto su cui si riflette (su cui si fa esperienza) è quello della quotidianità. Viene «smontato»: analizzato, verificato e riprogettato, in un ritmo che assomiglia alla riproduzione «rallentata» (come s'usa con la moviola per qualche avvenimento rilevante). Rallentare il ritmo ossessivo della quotidianità e rendere possibile, in un'analisi calma e tranquilla, il ritorno ripetuto sugli stessi avvenimenti, è solo la condizione per poter «possedere» fino in fondo quello che stiamo vivendo e che purtroppo ci viene tanto spesso sottratto a causa del ritmo del nostro vivere.

Nel primo caso, l'esperienza è più importante della quotidianità. Nel secondo caso essa è invece solo funzionale a vivere in modo più maturo la propria esistenza. Per questo al centro resta la vita quotidiana. Il «fare esperienza» è per la sua qualità.

Io vedo la seconda ipotesi come l'unica seria. Per questo affermo, in modo perentorio, che «prima» e «dopo» l'esperienza sta, irrinunciabile, la vita quotidiana.

### 2.2.3. *Un educatore capace di «provocare»*

La terza indicazione riguarda una esigenza, tanto difficile quanto urgente.

L'educatore è chiamato a spalancare verso l'inedito e l'inatteso, facendo sperimentare la vertigine e il tremito dello stupore. Come possiamo realizzare questo compito, in una cultura dove tutto è previsto e dove tutto porta a mettere sotto silenzio quello che non riusciamo a governare?

#### 2.2.3.1. *Il confronto con la morte*

Mi sembra importante rilanciare, prima di tutto, una esigenza che ha percorso la nostra tradizione educativa, modificandone però radicalmente il punto di prospettiva: il confronto inquietante con la morte.<sup>5</sup> Lo considero uno dei nodi dell'educazione all'esperienza religiosa.

<sup>5</sup> Non è necessario spendere molte parole per studiare come, nei modelli educativi e religiosi tradizionali, era affrontato il tema della morte. Tutti noi ci siamo cresciuti dentro e, forse, qualcuno di noi non li ha ancora totalmente abbandonati.

Il richiamo alla morte faceva parte di quella meditazione sui «novissimi» di cui erano carichi tanti momenti formativi, secondo la raccomandazione delle «Massime eterne» di S. Alfonso. I toni erano impregnati di realismo antropomorfo, spesso terrificante. Le persone venivano così sollecitate, con maniere brusche e con toni forti, verso la verità della vita e del suo esito, controllando adeguatamente ogni rischio di disimpegno etico e religioso.

L'intenzione e la logica erano molto precise. La vita è come un fiume in piena che travolge tutto. Va controllato e arginato. Solo il confronto con quell'esito, ineludibile e inquietante che è la morte, può restituire le persone all'oggettività dell'esistenza, oltre il fascino dell'immediato e del superficiale.

La morte provoca la vita quotidiana e mette sotto verifica il suo senso e la sua qualità. Per questo, davanti alla morte non è sufficiente la scelta di chi preferisce non porsi il problema. E neppure basta cercare la rassegnazione nell'avventura spericolata. È necessario, invece, assicurare un confronto, sincero e disponibile, sollecitando ad esso anche chi è distratto o chi è riuscito a trasformare lo scontro in un gioco ad alto rischio.

Che tipo di confronto?

La meditazione del Vangelo ci spinge a parlare della morte a partire dall'amore alla vita e con la pretesa esplicita di consolidarlo e restituirlo all'avventura personale di ogni uomo. Il Vangelo documenta infatti continuamente la grande passione di Gesù per la vita. Egli non cerca la morte. Vuole la vita, anche se ricorda, con la stessa passione premurosa, che la morte è la condizione irrinunciabile per possedere la vita. Lotta contro la morte ogni volta che essa attraversa la sua strada. Restituisce dignità a tutti coloro cui la paura l'aveva sottratta.

Non possiamo chiederci se la morte ha un senso. Posta così, la domanda è senza risposta. Spalanca solo verso la disperazione.

La morte infatti non ha nessun senso. È solo una grande disperata sconfitta. Tutte le possibili risposte sono sempre astratte, teoriche o troppo tecniche. Possono spiegarci il disfacimento progressivo e incontrollabile del nostro corpo o possono rilanciarci in un orizzonte dove i discorsi sono vaghi e incontrollabili come molti discorsi religiosi.

La riflessione teologica più attenta ha ormai superato ogni legame deterministico tra morte e peccato. Moriamo perché siamo vivi e non perché siamo peccatori, anche se è vero che la paura della morte ci avvolge inesorabile a causa del peccato in cui siamo immersi.

Chi tenta di trovare un significato alla morte, fa i conti con il sogghigno triste di chi dice: e se l'uomo fosse messo sulla terra soltanto per un nudo esperimento, per vedere soltanto se un essere come lui possa viverci?

La questione è un'altra, radicalmente diversa. Riguarda la vita e il suo senso. Cosa è vita? Quale esperienza di vita è autentica, pienamente e radicalmente «mia», degna di essere accolta, vissuta, amata e offerta?

La morte costringe al realismo: la domanda sulla vita «dalla parte della morte» resta inchiodata su una piattaforma di verità da cui non può fuggire.

Per le persone distratte, cui la morte sembrava un fatto lontano almeno per ragioni anagrafiche, il confronto era programmato, attraverso qualche anticipazione, che costringeva forzatamente ad un incontro, altrimenti disatteso. Tipico era, in molte tradizioni educative, «l'esercizio della buona morte». I toni foschi di qualche preghiera e la retorica suasiva di qualche predicatore ottenevano facilmente (almeno al primo impatto) lo scopo di rendere «vicina» una esperienza remota.

La tradizione educativa e religiosa ha richiamato la morte per controllare meglio la vita, far riconoscere il suo senso e il suo esito, fondare la sua dimensione creaturale e religiosa. Lo faceva soprattutto incutendo paura. Sono possibili però altri modelli.

La domanda sulla vita passa attraverso la risposta che riusciamo ad esprimere alla provocazione della morte.

Certamente esistono molti «limiti» nella vita di ogni uomo. Spesso dipendono da cause note e controllabili, anche se non facilmente superabili. Altri, come il dolore e la sofferenza, dipendono dalla struttura fisica della nostra esistenza. Contro i primi impariamo a ribellarci, eliminandone le radici, dentro e fuori di noi. Con i secondi ci abilitiamo a convivere, per amore di verità.

C'è però una situazione di limite, che tutti ci pervade e attraversa inesorabilmente la nostra esistenza: la morte incombe su di noi proprio perché siamo vivi. Non ci sentiamo rattristati da questa condanna. L'esperienza più bella, quella di essere vivi, si porta dentro la traccia indelebile del limite che l'attraversa.

La morte ci restituisce alla qualità e all'autenticità della nostra vita. Essa non è un incidente di percorso, di cui possiamo evitare il confronto, quasi fosse statisticamente irrilevante rispetto al problema centrale. Sul confine della finitudine, l'uomo si ritrova «diverso» dalle cose e dagli altri esseri viventi. Entra nel mondo affascinante e misterioso di una vita irripetibile.

### 2.2.3.2. *La via dell'amore*

La seconda strada che l'educatore è chiamato a percorrere, per diventare capace di provocare è quella della positività, facendo riscoprire la dimensione di imprevedibile ricchezza di cui molte esperienze quotidiane sono cariche. Penso, per esempio, all'amore gratuito che si fa servizio, alla disponibilità a sostenere, in una presenza silenziosa e accogliente, il dolore e la sofferenza, fino a riscattare il suo significato per la vita di tutti, alla passione per la vita e la libertà, che conduce a sacrificare la propria esistenza come dono per quella di tutti.

Queste esperienze hanno in sé una vivacità umana così ricca e imprevedibile, da diventare come segnali indicatori di una ragione ultima e misteriosa dell'esistenza. Ci offrono un modo di essere uomini e donne che rilancia più verso qualcosa che ci supera e ci è stato donato, che alla nostra responsabilità e autonomia.

L'esperienza della morte e quella della vita non sono due esperienze alternative. Solo assieme, nella stessa trama di cui è tessuta la nostra esistenza, riconducano, in modo autentico, a quel limite esistenziale che è la nostra verità e da cui sale il grido verso l'altro-da-noi che riconosciamo, alla fine, l'Altro assoluto.

### 3. Evangelizzare «narrando» storie che aiutano a vivere

Ho concentrato la mia proposta di suggerimenti di metodo attorno a due preoccupazioni: un modello di educazione verso l'invocazione e un modello di evangelizzazione capace di scatenare e sostenere l'invocazione stessa. Ho già lavorato a lungo sulla prima. Affronto ora la seconda.

Lo sappiamo bene e ce lo ricordano continuamente i documenti del Magistero ecclesiale: per incontrare Gesù Cristo non basta far parlare la propria esperienza e neppure è sufficiente percorrere fino in fondo il cammino di riconquista della propria esistenza. Si richiede sempre un annuncio esplicito. Per questo, le comunità ecclesiali sentono la gioia e la responsabilità di «evangelizzare» e ogni buon progetto di pastorale giovanile deve prevedere momenti in cui realizzare questo compito irrinunciabile.

Speciale è, infatti, il rapporto tra le domande che salgono dalla vita e la proposta di Gesù Cristo. Gesù è la risposta di Dio all'attesa di senso e di speranza, ma è una risposta che viene dall'abisso del mistero ed è un dono imprevedibile, che interpella e sconvolge. Può risuonare come «bella notizia» solo se qualcuno lo annuncia, con forza e autorevolezza.

Nelle ultime pagine della mia ricerca suggerisco come realizzare l'evangelizzazione nell'attuale situazione culturale e giovanile. Indico prima alcuni punti di riferimento e li organizzo poi in un modello concreto.

#### 3.1. I punti di riferimento

Esistono elementi che rendono l'evangelizzazione simile ai normali processi comunicativi e ce ne sono altri che la differenziano notevolmente.

Nell'evangelizzazione, come in ogni processo comunicativo, la struttura linguistica è di natura simbolica e il modo cui si realizza la comunicazione funziona come indicazione interpretativa dei contenuti stessi. Nello stesso tempo, però, l'evangelizzazione non ricava la sua autenticità dal consenso degli interlocutori né assicura la sua incidenza sull'adeguamento alle normali regole linguistiche. Essa è la dichiarazione, sulla forza imprevedibile dello Spirito, che Dio è l'unico Signore e che solo nel Figlio suo Gesù Cristo possiamo possedere la vita in pienezza. Anche lo strumento linguistico utilizzato è tutto speciale: è costituito di fatti e parole, profondamente intrecciati. I fatti sono la produzione della vita e la trasformazione della realtà nella logica del Regno di Dio che Gesù ha inaugurato. Le parole sono l'interpretazione credente di questi gesti in un annuncio chiaro e inequivocabile de «il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio» (EN 22).

Chi cerca un metodo per realizzare bene il compito di evangelizzare, deve tener conto, in modo armonico, degli elementi comuni e di quelli specifi-

ci. L'operazione non è facile perché affiora spesso la tentazione di risolvere i problemi separando gli elementi in conflitto o, peggio, dichiarando di interessarci solo di un aspetto, rinunciando all'altro. Ma è necessario fare di tutto per rispettare l'unità nella complessità.

In questa logica si muove la mia proposta. Mi soffermo su tre riferimenti: la natura simbolica dell'evangelizzazione, la preferenza verso segni a carattere evocativo, il fondamento dell'autorevolezza dell'evangelizzatore.

### 3.1.1. *Un processo comunicativo di natura simbolica*

Nell'evangelizzazione le parole pronunciate e i gesti compiuti non sono tutta la realtà evangelizzata, ma soltanto un segno di un grande mistero di salvezza e d'amore. L'ho già ricordato molte volte, facendo riferimento alla Rivelazione e all'evento dell'Incarnazione che ne è l'espressione fondamentale.

La constatazione non riguarda solo quello che le comunità ecclesiali propongono del mistero di Dio. La dimensione simbolica segna anche la risposta che il credente dà all'evangelizzazione. Quello che diciamo e facciamo è solo un segno della decisione di mettere Dio al centro della propria vita. Esso dice, in modo concreto e verificabile, qualcosa che resta misterioso, annidato in quello spazio intimissimo dove ogni persona è sola davanti a se stessa.

Questo dato va compreso bene, perché da esso parte ogni ricerca di modelli rinnovati per l'evangelizzazione.

#### 3.1.1.1. *La natura del segno*

Quando diciamo una parola per ricordare qualcosa che ci sta a cuore o poniamo dei gesti per manifestare atteggiamenti interiori, scateniamo un'operazione complessa. In essa s'intrecciano tre elementi: il gesto o la parola pronunciata, il suo significato e la realtà che intendiamo esprimere. Il loro insieme costituisce il segno.

La parola o il gesto prodotto sono facilmente costatabili da tutti coloro che li osservano: la parola pronunciata è udita o il gesto è visto. Al significato si giunge per vie differenti: la cultura comune al gruppo di persone che pongono il segno, la convenzione e l'intesa previa, una certa disponibilità interpretativa da parte dell'interlocutore. La presenza della realtà nel segno è invece così insolita rispetto ai parametri con cui normalmente valutiamo cosa è presente e cosa resta assente, da poter concludere... che è quasi assente. Per questo, qualche volta sotto la formula «segno» si colloca solamente la parola o il gesto e il relativo significato.

Ciò che si vede e si può manipolare e il significato di cui tutto ciò è carico, trascinano verso l'oggetto reale che il segno ha il compito d'evocare. Attraverso il segno, una realtà, abbastanza misteriosa (perché è lontana o per-

ché è difficilmente descrivibile o perché proviene dal mondo interiore...), viene resa presente, restituita quasi alla portata di mano degli interlocutori. Solo quando essi riescono a raggiungere «questa» realtà, il segno posto è completo e funziona in tutta la sua forza evocativa.

La nostra esistenza è una trama molto intensa di segni. Ci cresciamo dentro, poco a poco attraverso le vie più normali dell'educazione e quelle più raffinate che progettiamo, quando ci siamo abilitati a vivere pienamente in compagnia delle altre persone. Infatti, la comunicazione tra le persone è mediata dai segni di cui disponiamo: quelle realtà (parole e gesti) che hanno la capacità di rendere presenti altre realtà che altrimenti resterebbero nascoste. Se per comunicare con gli altri fossimo costretti ad usare delle cose (un pezzo di pane per parlare di pane, una sedia per dire dove siamo seduti...), ci sarebbe da impazzire. Basta pensare a tutto quello che dovremmo portarci dietro per fare quattro chiacchiere con gli amici.

### 3.1.1.2. *Segni e simboli*

Ci sono dei segni specialissimi, tanto diversi da quelli normali che, abitualmente, si usa un altro nome per definirli: i simboli.

I simboli legano quello che si vede e quello che non si vede con una forza evocativa tutta speciale. Non c'è bisogno di grosse spiegazioni. L'evocazione della realtà è quasi spontanea e naturale, soprattutto per persone che vivono dentro uno stesso mondo culturale.

Per coloro che vivono in una società contadina, il pane non dice solo qualcosa che serve a togliere la fame. Chiama in causa una realtà più grande, che trascina persino verso un'espressione religiosa dell'esistenza. Così è, per esempio, per il popolo della Bibbia e così è stato anche per noi, per tantissimo tempo. Il pane è simbolo di affetto, presenza dell'altro alla mia vita, condivisione profonda delle cose più care. Il pane è (era?) un simbolo speciale per comunicare.

Il simbolo possiede un'altra dimensione importante, che sta alla radice di quella appena ricordata: esso ha la capacità di assicurare un intenso coinvolgimento tra gli interlocutori. Il simbolo costruisce solidarietà, condivisione, convivialità.

Per queste ragioni, gli addetti ai lavori distinguono volentieri tra «segni» e «simboli». Riconosco l'importanza della distinzione.<sup>6</sup> Ma, per non complicare ulteriormente le cose e per non chiedere il consenso su indicazioni discutibili, utilizzo i termini quasi come sinonimi.

Parto dall'ipotesi che tutti i segni funzionano quando il rapporto tra ciò che si vede e ciò che si vuole chiamare in causa, è comune e condiviso. In caso contrario, la comunicazione diventa impossibile.

<sup>6</sup> BONACCORSO G., *I linguaggi simbolici e rituali*, in *Note di pastorale giovanile* 28 (1994) 6, 12-19.

### 3.1.1.3. *Segni e simboli nella evangelizzazione*

L'evangelizzazione percorre la stessa logica di ogni comunicazione interpersonale. Quando diciamo «Dio è padre», nella parola «padre» evochiamo qualcosa che è dato dall'esperienza di paternità. Il segno «padre» (parola ed esperienza di paternità) manifesta, rende presente simbolicamente l'oggetto reale: Dio come padre.

C'è però qualcosa un po' più complicato di quello che capita nelle nostre conversazioni.

La realtà verso cui il segno trascina, è collocata molto «oltre» rispetto alla nostra capacità di comprensione. Ci sono come due realtà: una è facilmente raggiungibile, grazie alla capacità evocativa del segno. L'altra invece si sprofonda nel mistero. Resta abbastanza indecifrabile, anche quando il segno ci permette un avvicinamento speciale. Dicendo «padre», esprimiamo esperienze della nostra vita quotidiana: siamo quindi abbastanza in grado d'interpretare il segno. Ci lanciamo però verso il mistero santo di Dio, riconoscendo che egli è «come» un padre, anche se molto «oltre». Riferito a Dio, il segno «padre» è qualcosa che possiede un significato nascosto e misterioso, al di là di quello comune e conosciuto.

In modo speciale nella evangelizzazione siamo in una situazione in cui la realtà è, contemporaneamente, vicina e lontana, presente e assente. Ciò che posso vedere, toccare, sentire chiama in causa e fa venire in mente una realtà, assente e lontana, ma così implicata in ciò che si costata da essere, in qualche modo, presente e vicina.

### 3.1.2. *Quali segni per evangelizzare?*

Abbiamo constatato il fatto che l'evangelizzazione, come ogni comunicazione interpersonale, si svolge attraverso segni.

Di segni a disposizione ne abbiamo molti. Ce li fornisce la cultura in cui siamo immersi. Ci sono consegnati dal vissuto di coloro che prima di noi hanno vissuto la nostra stessa passione evangelizzatrice. Ce li possiamo inventare, mettendo a frutto la fantasia di cui siamo ricchi.

Quali segni utilizzare per evangelizzare?

L'esperienza cristiana ha una sua consistenza veritativa; e la comunità ecclesiale è consapevole d'amare e servire l'uomo solo nella fedeltà incondizionata alla verità di un progetto che le viene da lontano. Chi comprende le esigenze della verità dal punto di vista della dimensione simbolica sa però che esiste un modo particolare per misurare la verità delle affermazioni. Siamo infatti impegnati a pensare alla verità dalla prospettiva di quel rapporto ermeneutico che lega sempre segno ed evento. Questa consapevolezza non solo restringe la pretesa di una verità assoluta e imm modificabile; ma chiede anche di scegliere un modello relazionale speciale.

Sappiamo che nessun segno è capace di rendere presente il mistero di Dio in modo pieno ed esclusivo. Soprattutto la sua forza evocativa non è mai un dato oggettivo, quasi bastasse porre il segno per assicurare il coinvolgimento. Ci vuole invece sempre qualcosa che sta tutto dalla parte del soggetto: una fede capace di superare l'opacità del segno per giungere alla realtà evocata.

Tutti i segni di cui disponiamo possono andare bene? Oppure si richiede un'opera attenta di discernimento? Per concludere sulla sua funzionalità è sufficiente constatare che un segno ci viene da un uso frequente e consolidato? Oppure quelli attuali vanno bene solo perché sembrano limpidi ed eloquenti rispetto alla sensibilità corrente?

La questione è seria. Ci pensiamo con calma.

### *3.1.2.1. Una comunicazione protesa verso il senso*

Per decidere quali segni sono i più adatti per evangelizzare, dobbiamo confrontarci prima di tutto con una considerazione pregiudiziale: il tipo speciale di comunicazione che è l'evangelizzazione.

Possono essere differenti le ragioni che spingono a comunicare; esse incidono sullo stile della comunicazione.

Esistono dei processi comunicativi la cui forza e la cui ragione è data dalla novità dell'informazione diffusa o dalla sua verità. A chi inizia il processo non interessa il livello di coinvolgimento dell'interlocutore. Il diritto a comunicare gli viene dal fatto che è importante misurarsi con le informazioni diffuse, perché danno notizie prima sconosciute o propongono affermazioni oggettivamente vere.

Altri processi invece si caratterizzano e si qualificano sull'interesse che sanno suscitare. Chi comunica pretende di dire qualcosa che interessa l'interlocutore perché l'interpella sul senso della sua esistenza. Senza questa esperienza soggettiva, la comunicazione non produce coinvolgimento.

L'evangelizzazione è una comunicazione tipica del secondo modello. Essa aiuta a vivere: restituisce vita a chi si trova immerso nella morte e dà ragioni per credere alla vita a chi le cerca con trepida attesa. Essa risuona come una parola interessante solo perché fa vibrare l'orizzonte del senso, offrendo nel Vangelo un progetto che dà speranza all'esistenza quotidiana.

Quando dico «Dio è padre» ad una persona in crisi, piegata sotto il peso del dolore e dell'oppressione, non diffondo solo un'informazione con la pretesa di dire una cosa nuova o di ripetere qualcosa di vero e importante. Faccio molto di più. Penetro nel santuario intimissimo dell'esistenza di questa persona e gli suggerisco una ragione per vivere e per sperare, nonostante la dura esperienza di morte di cui soffre.

Ripeto con forza l'affermazione non perché immagino che sia «nuova» rispetto alle conoscenze dell'interlocutore; e neppure perché rappresenta un

enunciato «vero». La propongo per suggerire un'esperienza di cui costato la ricerca o l'urgenza.

La comunicazione del Vangelo si colloca perciò, di natura sua, nel cuore dell'umana ricerca e produzione di senso: l'esige, la provoca, la satura. Essa non è autentica solo quando dà informazioni formalmente vere né è urgente solo perché comunica notizie altrimenti ignote; è autentica quando è sperimentata come «sensata»: capace di assicurare vita e di dare ragioni per credere alla sua consistenza e alla sua qualità.

La produzione di senso per la propria esistenza è sempre un fatto strettamente personale: ogni uomo elabora un suo sistema di significati, giocando in questo la sua autonoma capacità progettuale. La constatazione è sempre stata vera, anche se alcuni modelli culturali rendevano più facilmente disponibili ad accogliere offerte di senso, maturate all'esterno della propria esperienza.

Oggi invece l'autonomia è vissuta come un'esigenza inalienabile: molto difficilmente siamo disposti ad accogliere offerte di senso che provengono dall'esterno.

Con questa sensibilità si scontra l'evangelizzazione. Essa propone eventi dotati di uno spessore di verità oggettiva, che non possono essere ridimensionati a piacimento né possono essere filtrati attraverso le categorie della soggettività. Nasce, per forza di cose, un conflitto tra la pretesa d'autonomia e la verità provocante del Vangelo, che sconvolge questa pretesa, riportando verso un senso che opera come il fondamento e la critica d'ogni personale valutazione.

Il conflitto non può essere risolto, inventando uno spazio protetto in cui i due contendenti ridimensionano le loro esigenze. L'uomo non può rinunciare alla propria autonomia, perché il Vangelo cerca libertà e responsabilità e può essere accolto e vissuto in pienezza solo da chi è signore della propria esistenza. L'evangelizzazione non può passare sulla testa della gente, come se non riguardasse la loro vita quotidiana e parlasse solo d'eventi astratti e remoti.

Tutto questo esercita un influsso non piccolo nella ricerca di quali possano essere i segni più adatti per evangelizzare.

### *3.1.2.2. Una esperienza che si fa messaggio*

Le parole, anche quelle più raffinate e sapienti, non sono affatto sufficienti per parlare dell'esperienza cristiana e del mistero di Dio che sta a suo fondamento. La conseguenza di questa constatazione non è il silenzio, ma una «parola» diversa, molto più eloquente. Gesù di Nazareth, «volto» e «parola» del Dio ineffabile e invisibile, è la parola molto più eloquente delle nostre parole, l'unica che realizza in modo radicale la presenza di Dio, l'esprime pienamente e la fa appello interpellante. «Attraverso la libertà, le

scelte, i gesti, l'esistenza di Gesù [...] è apparso il volto di Dio: come colui che accoglie chi si è allontanato da sé, come colui che pone l'unità con l'uomo che si è diviso da lui, che ama per primo mentre noi eravamo ancora peccatori. E questo volto di Dio, il suo nome, adesso è stato dato a quest'uomo Gesù, che è il Nome di Dio, la sua faccia rivolta a noi».<sup>7</sup>

Gesù è la parola definitiva di Dio per la nostra vita per quello che ci ha rivelato di Dio e per il modo con cui ce l'ha comunicato. Pensiamo ad una pagina del Vangelo, già citata per altri riferimenti.

A Gesù è stata posta la stessa domanda che molti giovani si pongono oggi, quando s'interrogano sul senso della loro esistenza e su colui che possa rivelare questo senso: «Sei tu quello che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?».

Gesù risponde ad una domanda tanto impegnativa in un modo che può sembrare a prima vista almeno strano: «Andate a raccontare a Giovanni quello che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono risanati, i sordi odono, i morti risorgono e la salvezza viene annunciata ai poveri. Beato chi non perderà la fede in me» (Mt 11,2-6). Offre le sue credenziali, mettendo in primo piano la vita nuova che la sua presenza accogliente e liberatrice diffonde attorno a sé. Il suo messaggio è una esperienza di vita che diventa messaggio.

La comunità ecclesiale è oggi consapevole, almeno a livello teorico, di quest'esigenza. Basta rileggere i nn. 21 e 22 di *Evangelii nuntiandi* che definiscono le dimensioni del processo di evangelizzazione: l'annuncio di Gesù il Signore è vissuto come «dare le ragioni» dei gesti di speranza che vengono compiuti; e questi gesti sono legati al fatto che i credenti, nel quotidiano di tutti, «manifestano capacità di comprensione e di accoglimento, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per ciò che è nobile e buono». Le altre parole, quelle che ci scambiamo nell'evangelizzazione, sono interpretazioni di questi gesti. Esse ci portano alla verità, più profonda e misteriosa, che dà le ragioni dei gesti di speranza compiuti, in una precisa articolazione culturale, secondo la codificazione ormai sedimentata nei documenti della fede della comunità ecclesiale. Questa accumulazione dottrinale permette di dire la stessa fede, nella sua costitutiva ortodossia, nei differenti luoghi e nello sviluppo del tempo.

I grandi temi della salvezza e della fede non sono perciò proponibili solo perché vengono formulati correttamente, ma perché sono sperimentati in una comunità che fa di questi «concetti» le ragioni della sua esistenza e della sua presenza nella storia.

<sup>7</sup> RUGGIERI G., *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale*, Marietti, Torino 1980, 33-34.

3.1.2.3. *Segni evocativi e segni denotativi*

Cerchiamo segni capaci di assicurare una comunicazione coinvolgente, lanciata verso il senso della vita, come deve essere l'evangelizzazione; li vogliamo rispettosi della libertà e responsabilità di ogni persona, come è il Vangelo di Gesù, e profondamente inseriti nella tradizione ecclesiale.

Abbiamo pretese eccessive e poco realizzabili?

Una distinzione, comune tra i cultori delle scienze della comunicazione, apre una prospettiva interessante verso la soluzione del problema.<sup>8</sup>

Il rapporto tra segno ed evento si può realizzare secondo modi differenti. Semplificando un poco le cose, si possono immaginare modelli comunicativi a carattere denotativo e modelli a carattere evocativo.

Un esempio può aiutare a chiarire meglio l'affermazione. Chi cerca un libro in una grande biblioteca, può lavorare sullo schedario o può ottenere l'autorizzazione di entrare nella sala-deposito. Lavorando nello schedario, rintraccio la scheda di collocazione del libro desiderato. Essa mi dà informazioni preziose per trovare il libro. Non ho ancora il libro tra le mani. Ma sono in grado di arrivare sicuramente ad esso. In questo caso, il rapporto tra segno (la scheda) e referente (il libro) è molto stretto e ben determinato. La scheda informa in modo denotativo rispetto al libro. La scheda deve contenere informazioni esatte, identiche tutte le volte che ricorre nello schedario.

Chi invece entra nella sala-deposito, si muove con alcune informazioni generali. Conosce la pianta della biblioteca e conosce la logica di sistemazione dei libri. Forse sa anche in quale scaffale è collocato il libro desiderato. Cercandolo, s'imbatte in altri libri. Li consulta frettolosamente e forse arriva a concludere che ce ne sono di più aggiornati rispetto a quello richiesto o si convince che la scelta fatta era proprio la migliore possibile. L'informazione conduce al libro, in un gioco raffinato di fantasia e di responsabilità personale. Si tratta di un segno a carattere evocativo. Informa, evocando e dando responsabilità.

L'evangelizzazione si realizza in una struttura simbolica. Di quale ordine? Evangelizzando, la comunità ecclesiale lancia segnali univoci, che conducono deterministicamente all'oggetto, oppure utilizza di fatto solo dei segni a carattere evocativo?

I contenuti dell'evangelizzazione sono «veri» solo quando denotano l'evento? Oppure possono essere «veri» anche quando lo evocano? Non ci chiediamo quale ipotesi sia la migliore. Ci chiediamo, prima di tutto, quale sia quella più vicina al progetto di Dio, riconosciuto in Gesù.

Questo interrogativo lascia profondamente inquieti.

<sup>8</sup> DUCROT O. - TODOROV T., *Dizionario delle scienze del linguaggio*, ISEDI, Milano 1972. In concreto, per la prospettiva suggerita: ALMEIDA I., *Un discours universellement «vrai»*, in *Lumière et vie* 137 (1979) 97-116.

L'ipotesi evocativa affascina, anche come modo maturo di vivere nella fede. La decisione ultima che fa vivere di fede, interpretando la chiamata alla fede contenuta nella parola dell'evangelizzazione, è sempre infatti un atto di coinvolgimento libero e responsabile della persona: l'esperienza di un credente che ha sperimentato l'espansione di senso della fede nella storia umana, nella catena ininterrotta di altre esperienze credenti, che conduce fino i discepoli di Gesù di Nazareth. Eppure non possiamo concludere in termini tranquilli. Una lunga tradizione ecclesiale sembra spingere in altre direzioni. Fa anche paura il gioco scatenato della soggettività, cui sembra aprire la scelta di preferire i modelli evocativi.

Ho provato a cercare come evangelizzare, alla scuola di coloro che hanno annunciato il Signore Gesù e sollecitato a vivere nella sua sequela, e ho constatato un fatto di estremo interesse pastorale: i Vangeli e le testimonianze apostoliche non sono mai il resoconto materiale degli avvenimenti della vita di Gesù di Nazareth, di cui i discepoli sono stati testimoni; essi sono invece un documento di fede: espressione autentica di eventi, riscritti nella confessione trepidante dell'agiografo e in dialogo con i concreti destinatari. Sono, in fondo, un documento tra fede e storia, capace di suscitare altre esperienze di fede, nell'autorevolezza e nella verità, assicurate dalla presenza specialissima dello Spirito del Risorto.

Un esempio espressivo viene dai racconti della Cena.

Nel Nuovo Testamento esistono quattro redazioni della Cena: tre dei Sinottici e una nella *1Cor.*

Le redazioni dei Sinottici sono molto simili (non certamente identiche). Si limitano a raccontare il fatto, senza particolari commenti. Paolo, invece, cambia registro. Racconta a cenni rapidi l'avvenimento, tutto preoccupato di metterne in evidenza le conseguenze sul piano dello stile di vita. Raccomanda la condivisione del pane terreno a coloro che partecipano dello stesso gesto eucaristico. Minaccia di morte quelli che invece conservano nel cuore e nei fatti la divisione e il sopruso.

Nel suo vangelo Giovanni non racconta esplicitamente la Cena. Sembra quasi ignorare questo momento solenne della vita cristiana. Contiene però un racconto che ha il medesimo ritmo narrativo: la lavanda dei piedi. Analizzando con attenzione la pagina, ci s'accorge dello stesso schema di fondo, quasi a carattere liturgico, fino a sollecitare alla medesima conclusione della Cena: «Fate lo stesso, in mia memoria», raccomanda Gesù.

Perché racconti così diversi?

Non sono il resoconto stenografico di un avvenimento, ma la sua espressione nella fede e nella passione di un testimone. L'autore non vuole descrivere dei fatti. Li ripresenta come avvenimento salvifico. Li ricorda e li fa rivivere, perché sono la fonte, unica e definitiva, della salvezza. Ma li esprime, allargandoli con le parole della sua fede e con i bisogni concreti dei suoi destinatari.

Giovanni vuole riportare la comunità ecclesiale allo spessore autentico dell'Eucaristia: Gesù dà la sua vita perché tutti abbiano la vita e chiede ai suoi discepoli di continuare lo stesso gesto. Sembra sostituire il simbolo del pane a quello più provocante della lavanda dei piedi, proprio per sollecitare all'evento che dà sostanza all'Eucaristia: la croce. Paolo grida la sua minaccia, nel nome del pane della vita, perché si rivolge a cristiani intorpiditi, consegnati al loro egoismo mentre celebrano il sacramento dell'amore e della condivisione.

L'evento ricordato, la fede del testimone, la vita dei destinatari sono dimensioni dell'unico racconto.

La stessa analisi può essere fatta su tutti gli avvenimenti raccontati dai Vangeli.

Con lo sguardo fisso su questi modelli, possiamo decifrare secondo quali procedure comunicative siamo chiamati a servire la verità della fede nell'evangelizzazione.

La parola umana non è mai in grado di obiettivare l'evento misterioso di cui è manifestazione. Nella parola pronunciata l'evento è presente e assente nello stesso tempo: presente nella povertà del segno e assente perché la parola è sempre espressione limitata ed opaca.

La verità, così importante nel cammino della fede, è nella relazione tra espressione verbale ed evento: non tutte le parole possono obiettivare l'evento e non in tutte le obiettivazioni l'evento s'esprime nella sua ricchezza.

La comunità (e i fratelli cui nella comunità è affidato il ministero della verità per l'unità) valuta questa congruenza e sollecita ad una progressiva adeguazione dell'espressione soggettiva della fede verso la sua formulazione oggettiva ed ecclesiale.

### 3.1.3. *L'autorevolezza dell'evangelizzatore*

Ricordo un dato importante per comprendere il significato e le ragioni di efficacia di ogni comunicazione. Il richiamo serve a sottolineare una questione oggi cruciale. Essa fornisce il terzo punto di riferimento.

In ogni comunicazione possiamo distinguere tra «relazione» e «contenuto». Contenuto è ciò che viene scambiato nella comunicazione. Relazione è la qualità del rapporto che intercorre tra gli interlocutori. La relazione interpreta il contenuto, indicando la sua forza normativa e il livello di decisionalità verso cui sollecita.

Nell'evangelizzazione, compresa come processo di comunicazione, l'attenzione corre, di conseguenza, anche verso il tipo di relazione che concretamente si riesce a realizzare. Tutto questo mette l'accento sulla figura dell'evangelizzatore e sui suoi compiti.

L'evangelizzatore è chiamato a ridiventare intensamente propositivo e deve possedere l'autorevolezza necessaria per penetrare, con le sue propo-

ste, nell'intimo dell'esistenza di una persona. A quali condizioni una persona diventa tanto importante per gli altri da sollecitarli a misurarsi con la proposta di vita che lui è e che lui proclama? La questione è seria e impegnativa, soprattutto in un tempo di complessità e di pluralismo come è quello in cui stiamo vivendo.

### 3.1.3.1. *Fondamenti superati*

Lo schema tradizionale affidava l'autorevolezza alla verità delle cose proclamate. Quando un'affermazione era vera, poteva essere gridata a voce alta. Al diritto della verità corrispondeva il dovere di accoglierla. Questo fatto è in crisi, oggi, perché è difficile in situazioni concrete affermare che «questa» (e solo questa) è la verità. In una situazione di complessità ognuno pensa di avere il suo pezzo di verità. Insistere troppo sulla verità significa ingolfarsi nelle paludi della complessità.

Inoltre, la constatazione della natura simbolica dell'evangelizzazione aiuta infatti a superare ogni visione schematica della verità; non ci permette d'immaginare il rapporto tra evento e parole in termini fondamentalistici; introduce quel prezioso «sospetto ermeneutico» che porta a distinguere tra il contenuto della fede e le sue espressioni linguistiche.

È in crisi anche la seconda fonte tradizionale di autorevolezza. Un tempo l'autorevolezza era fondata sul ruolo, sul fatto cioè di avere determinati incarichi. Ad un ruolo socialmente riconosciuto competeva l'autorevolezza di dire determinate cose, con conseguente dovere di accoglienza da parte del destinatario.

Per assicurare una relazione positiva e significativa, l'evangelizzatore deve riconquistare autorevolezza. Dove può fondare la sua fatica?

È affiorata in questi anni la proposta della «testimonianza», come radice indiscussa di autorevolezza.

L'ipotesi è interessante e sollecita a maturare in responsabilità. Si porta dentro però limiti molto seri.

Se l'unica fonte di autorevolezza fosse la testimonianza, come qualcuno suggerisce, ho l'impressione che saremmo troppo spesso condannati al silenzio. È davvero difficile convincere la propria coscienza di avere il diritto di parlare di cose tanto impegnative... Solo facendo silenzio, una persona si sente abbastanza rincuorata.

Una seconda ragione mi suggerisce l'insufficienza della testimonianza: la testimonianza è troppo convincente. Di fronte a persone che hanno il coraggio di pagare sulla propria pelle, che dicono cose dure come macini nel loro concreto quotidiano vissuto, non riusciamo a restare indifferenti. Ci convincono subito e basta. La testimonianza è segnata dal rischio di fare poco spazio a quella capacità riflessiva e critica che, invece, è esigenza irrinunciabile in una stagione di pluralismo. Per decidere in libertà e responsabilità

abbiamo bisogno di confronti stimolanti e inquietanti; ma abbiamo bisogno di maturare la nostra decisione nel silenzio sofferto della nostra interiorità.

Dubito sull'efficacia della testimonianza anche per una terza ragione. Essa si porta dentro il grave limite di non riconoscere come il fondamento della vita e della speranza non siamo noi.

Mi spiego. La vita e la speranza non sono mai il frutto delle parole che noi pronunciamo né della loro, alta o bassa, credibilità. Sono invece un dono da accogliere. Ci vengono da lontano: da un mistero cui dobbiamo affidarci, come il bimbo si getta nell'abbraccio della madre.

Possiamo fare tante cose per rendere giustificato questo abbandono. Nessuna delle nostre parole e nessuno dei nostri gesti può dare però ciò che conquistiamo solo nel momento in cui accettiamo di perderci nell'abisso sconfinato di un mistero che ci sovrasta.

Per queste ragioni, non mi piace caricare la testimonianza di eccessiva enfasi. Ne riconosco l'importanza e sono convinto che ogni evangelizzatore è chiamato a misurarsi su questa esigenza inquietante: essa ci sollecita a verificare continuamente la nostra vita nel momento in cui proclamiamo agli altri la sua qualità. Voglio solo ricordare che abbiamo il diritto e il dovere di dire cose impegnative, anche quando non riusciamo a produrre fatti coerenti.

### 3.1.3.2. *Un fondamento nuovo?*

Se le fonti cui affidiamo il fondamento dell'autorevolezza risultano insufficienti (come nei primi due casi) o eccessive (come nel caso della testimonianza), dove può l'evangelizzatore radicare l'autorevolezza necessaria, per restituire al Vangelo la forza provocante e salvifica che gli compete?

Per rispondere è importante andare, ancora una volta, all'esperienza fondante della nostra esistenza cristiana: i Vangeli e le lettere apostoliche.

Qualcosa ho già detto, pensando alla figura dell'educatore impegnato ad aprire verso l'invocazione.

Ci sono delle comunicazioni che lasciano il tempo che hanno trovato. Le informazioni scambiate non entrano mai nel mondo interiore degli interlocutori. Non danno senso all'esistenza né chiedono di verificare il valore di quello condiviso. Semplicemente servono a coprire un tempo vuoto. Non si avverte il disagio di una comunicazione tanto impersonale, perché non interessa a nessuno né il suo contenuto né la relazione in cui esso scorre.

Molto diverso è l'atteggiamento dei discepoli di Gesù, quando parlano dell'esperienza vissuta con il loro maestro. «La Parola che dà la vita esisteva fin dal principio: noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani.

La vita si è manifestata e noi l'abbiamo veduta. Siamo i suoi testimoni e perciò ve ne parliamo. Vi annunziamo la vita eterna che era accanto a Dio Padre, e che il Padre ci ha fatto conoscere.

Perciò parliamo anche a voi di ciò che abbiamo visto e udito; così sarete uniti a noi nella comunione che abbiamo con il Padre e con Gesù Cristo suo Figlio.

Vi scriviamo tutto questo, perché la nostra gioia sia perfetta» (1Gv 1,1-4).

L'evangelizzazione vuole incidere: cerca uno scambio, sincero e disponibile, sul senso dell'esistenza. Per questo, l'evangelizzatore pone in primo piano la sua esperienza diretta e pretende, sulla forza di questa esperienza, di penetrare nell'esistenza di altre persone: «Bada! Sta attento a quello che viene detto! È importante per la tua vita!».

Lo stretto legame che lega gli avvenimenti raccontati al fluire del tempo, intrecciando nella storia narrata il presente con il suo passato e il suo futuro, fa scaturire spontaneamente questo invito a «stare attento». Eventi insignificanti diventano esempi coinvolgenti. La storia raccontata appella all'interlocutore, con la stessa intensità con cui si sente coinvolto l'evangelizzatore. Egli si sente piegato verso questa avventura; si rende conto di doverla accogliere in sé, proprio perché si sente «ospitato» nel racconto.

La forza di coinvolgimento non è data dalla razionalità dei motivi e dalla acutezza dei concetti. Non nasce dalla pretesa dell'evangelizzatore di entrare con violenza nella vita di altri. A questi attacchi sappiamo difenderci: reagiamo fuggendo nell'indifferenza e ascoltando con i piedi in un altro mondo.

Sono i fatti a chiedere attenzione, rispetto, disponibilità: fatti evocati in un'onda di emozioni, che porta ad «amarli», a sentirli «nostri», anche se hanno protagonisti lontani. Chi racconta, ama la realtà raccontata e la fa amare.

### 3.2. *Un modello concreto*

I punti di riferimento stanno prima della proposta di un modello di evangelizzazione. Lo giustificano e ne esprimono, in qualche modo, il fondamento. Vanno però tradotti in un modello concreto: non è sufficiente riconoscerli; devono diventare progetto operativo. Di modelli ne possono sorgere molti e diversi. Nessuno, infatti, sul piano pratico, può pretendere di possedere la soluzione unica e irrimediabile.

Con questa convinzione, dando voce ad un vissuto ecclesiale intenso, propongo la «narrazione» come modello di evangelizzazione. Lo considero particolarmente adatto, ad alcune condizioni che preciserò, perché riporta, nella prassi quotidiana, lo stile con cui sono stati costruiti i Vangeli dalla fede della comunità apostolica, sotto l'ispirazione dello Spirito di Gesù.

#### 3.2.1. *Cosa è «narrazione»?*

Molti autori citano un simpatico racconto per dire cosa sia narrazione proprio attraverso un metodo narrativo.

Qualcuno tenta persino di rileggere il racconto all'interno delle esigenze tipiche della evangelizzazione per ricordare le caratteristiche di una evangelizzazione a stile narrativo.

Ecco il racconto: «Si pregò un rabbi, il cui nonno era stato alla scuola di Baalschem, di raccontare una storia. Una storia, egli disse, la si deve narrare in modo che possa essere d'aiuto. E raccontò: Mio nonno era paralitico. Un giorno gli si chiese di narrare una storia del suo maestro. Ed allora prese a raccontare come il santo Baalschem, quando pregava, saltellasse e ballasse. Mio nonno si alzò in piedi e raccontò. Ma la storia lo trasportava talmente che doveva anche mostrare come il maestro facesse, cantando e ballando lui pure. E così, dopo un'ora, era guarito. È questo il modo di raccontare storie».<sup>9</sup>

Il racconto è di sicuro molto interessante e ricco di spunti metodologici anche per noi. Non credo sia possibile sovraccaricarlo di... troppi meriti. La ricerca metodologica è seria e impegnativa e non può essere risolta con un bel racconto.

Per questo, per dire le caratteristiche di una evangelizzazione in stile narrativo, preferisco suggerire qualcosa di più organico, sviluppando in un quadro teorico quello che nel racconto è presente in modo solo germinale.

### 3.2.1.1. *Comunicazione di una esperienza*

In primo luogo, è narrativo quel modello di evangelizzazione che è costruito sulla comunicazione dell'esperienza di colui che narra e di coloro cui si rivolge il racconto.

Tante volte ci siamo impressionati fortemente dal tono delle grandi catechesi apostoliche, come sono documentate dagli *Atti* e dalle *Lettere*. Giovanni, per esempio, apre la sua Lettera con una testimonianza solenne: «La vita si è manifestata e noi l'abbiamo veduta. Noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani» (1Gv 1,1-2). Anche Paolo ricorda l'esperienza personale quando sottolinea i temi centrali della sua predicazione (si veda, per esempio, 1Cor 15 e 2Cor 12).

Questa è una dimensione qualificante dell'annuncio cristiano: quello che viene comunicato proviene da una esperienza personale diretta e si protende verso gli altri con l'intenzione esplicita di suscitare nuove esperienze. Esso non è prima di tutto un messaggio, ma una esperienza di vita che si fa messaggio, in una catena ininterrotta che riporta all'esperienza fondante che alcuni credenti hanno avuto in Gesù.

<sup>9</sup> BUBER M., *I racconti di Chassidim*, Milano 1945. Tutta la riflessione è stata sviluppata a lungo in TONELLI R. - GALLO A. L. - POLLO M., *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992.

Chi racconta sa di essere competente a narrare solo perché è già stato salvato dalla storia che narra; e questo perché ha ascoltato questa stessa storia da altre persone. La sua parola è quindi un pezzo di vita vissuta, interpretata e trasformata in parole. La storia narrata non riguarda solo eventi o persone del passato, ma anche il narratore e coloro cui si rivolge la narrazione. Essa è in qualche modo la loro storia. Chi narra, lo fa da uomo salvato, che racconta la sua storia per coinvolgere altri in questa stessa esperienza.

### *3.2.1.2. Una comunicazione che spinge alla sequela*

In secondo luogo, la narrazione si caratterizza per l'intenzione esplicita di coinvolgere anche gli interlocutori nell'esperienza narrata. L'evangelizzazione è, infatti, sempre il racconto di una storia che spinge alla sequela. La sua struttura linguistica non è finalizzata cioè a dare delle informazioni, ma sollecita ad una decisione di vita.

L'invito alla conversione non viene assicurato perché sono diffuse informazioni non ancora note, ma perché l'interlocutore viene chiamato in causa in prima persona. Non può restare indifferente di fronte alla provocazione: le due braccia spalancate del padre che aspetta con ansia il ritorno a casa del figlio perduto, costringono a decidere da che parte si vuole stare. Nasce formazione non sulla misura delle cose nuove apprese, ma nel riconoscimento dello stile di vita cui sono sollecitati coloro che desiderano far parte del movimento dei credenti.

Il significato di queste affermazioni e le ragioni che le giustificano si collegano all'esperienza dei discepoli di Gesù.

Ho già citato i racconti della Cena. Pensiamo, per fare altri esempi, alle parabole. Esse non sono il resoconto di avvenimenti, consegnati all'analisi critica dello storico. Non sono preziosi e significativi perché riusciamo a ricostruire il tempo e il luogo in cui si svolge l'avvenimento narrato o perché possiamo verificare la congruenza dei particolari. Sono invece una chiamata personale a coinvolgersi nell'avvenimento per prendere posizione.

La scelta di privilegiare una prospettiva implicativa su quella descrittiva è importante anche per una ragione di competenza. Quando si è chiamati a trasmettere informazioni tecniche, il diritto alla parola viene misurato sulla competenza posseduta: chi conosce le cose da dire, può parlare; chi non le conosce bene, deve tacere. Quando invece al centro della comunicazione c'è l'invito alla sequela e al coraggio della conversione, la scienza non basta più. Ci vuole la passione e il coinvolgimento personale. Il diritto alla parola non è riservato solo a coloro che sanno pronunciare enunciati che descrivono in modo corretto e preciso quello cui ci si riferisce. Chi ha vissuto una esperienza salvifica, la racconta agli altri; così facendo aiuta a vivere e precisa lo stile di vita da assumere per poter far parte gioiosamente del movimento di coloro che vogliono vivere nell'esperienza salvifica di Gesù di Nazareth.

Per questa ragione, l'evangelizzazione è sempre interpellante.

La comunità ecclesiale sa che l'esito resta imprevedibile, consegnato al misterioso gioco di due libertà (quella di Dio e quella dell'uomo) a reciproco confronto. Non per questo narra la storia di Gesù in modo rassegnato o distaccato, quasi che le bastasse pronunciare le parole che deve dire, per assolvere la sua missione. La comunità ecclesiale sa che è autentica la storia narrata solo quando viene avvertita come storia interpellante. Per questo è tormentata dall'indifferenza. Vuole una scelta di vita: per Gesù o per la decisione, folle e suicida, di salvarsi senza di lui.

### 3.2.1.3. *Una comunicazione che anticipa nel piccolo quello che si annuncia*

In terzo luogo, l'evangelizzazione è narrativa quando possiede la capacità di produrre ciò che annuncia, per essere segno salvifico. Il racconto si snoda con un coinvolgimento interpersonale così intenso da vivere nell'oggi quello di cui si fa memoria. La storia diventa racconto di speranza.

Non si tratta di ricavare dalla memoria di un calcolatore delle informazioni fredde e impersonali, ma di liberare la forza critica racchiusa nel racconto.

I cristiani sono per vocazione gli annunciatori della speranza, perché testimoni della passione di Dio per la vita di tutti.

Per poter parlare in modo sensato della salvezza di Dio che è Gesù dobbiamo mostrare con i fatti che è possibile crescere come uomini e donne nella libertà e nella responsabilità, capaci di amare in modo oblativo, impegnati per la realizzazione della giustizia, testimoni del senso della sofferenza e della morte. Solo così, possiamo mostrare efficacemente «la forza dello Spirito, quella che può essere vista e udita» (*At* 2,33), quella che si traduce in gesti che non sono mai posti invano (*Gal* 3,4). Annunciare la fede significa dunque narrare di un Dio «che dona lo Spirito e opera meraviglie» (*Gal* 3,4), poggiando questa narrazione «non su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (*1Cor* 2,4).

La comunità ecclesiale condivide la storia e la vita di tutti, per gridare, a parole e con i fatti, dal suo interno la grande promessa di Dio, che la riguarda direttamente: «Fra poco farò qualcosa di nuovo. Anzi ho già incominciato. Non ve ne accorgete?» (*Is* 43,18-19). Così chi narra di Colui che ha dato la vista ai ciechi e ha fatto camminare gli storpi, fa i conti con la quotidiana fatica di sanare i ciechi e gli storpi di oggi. Anche se annuncia una liberazione definitiva solo nella casa del Padre, tenta di anticiparne i segni nella provvisorietà dell'oggi.

Troppe volte le situazioni tragiche restano nella loro logica disperata ed oppressiva. Sembrano un grido di rivolta contro il Vangelo della vita e della speranza.

Il racconto della storia di Gesù, a differenza dell'argomentazione che tut-

to spiega e su ogni caso ha la parola sicura, parla con concretezza e con realismo della sofferenza dell'uomo. Non possiede la chiave dialettica per risolvere tutte le situazioni e non ha la pretesa di districare in modo lucido i meandri oscuri della storia. Condivide il cammino faticoso dell'uomo; cerca di superare le contraddizioni in compagnia con tutti; parla, con parole buone, rispettose, riconcilianti, concrete.

La parola evangelizzata mostra con i fatti il Dio della vita: libera e risana, rimettendo a testa alta chi procede distrutto sotto il peso degli avvenimenti, personali e collettivi; restituisce dignità a coloro cui è stata sottratta; dà a tutti la libertà di guardare al futuro, in una speranza operosa, verso quei cieli nuovi e nuove terre dove finalmente ogni lacrima sarà asciugata (*Apoc 21*).

### 3.2.2. *La comunità ecclesiale narra la storia del suo Signore*

La parola dell'evangelizzatore è sempre un racconto: una storia di vita, raccontata per aiutare altri a vivere, nella gioia, nella speranza, nella libertà di ritrovarsi protagonisti. Nel suo racconto si intrecciano tre storie: quella narrata, quella del narratore e quella degli ascoltatori.

Racconta i testi della sua fede ecclesiale: le pagine della Scrittura, le storie dei grandi credenti, i documenti della vita della Chiesa, la coscienza attuale della comunità ecclesiale attorno ai problemi di fondo dell'esistenza quotidiana. In questo primo elemento, propone, con coraggio e fermezza, le esigenze oggettive della vita, ricompresa dalla parte della verità donata. Credere alla vita, servirla perché nasca contro ogni situazione di morte, non può certo significare stemperare le esigenze più radicali e nemmeno lasciare campo allo sbando della ricerca senza orizzonti e della pura soggettività.

Ripetere questo racconto non significa però riprodurre un evento sempre con le stesse parole. Comporta invece la capacità di esprimere la storia raccontata dentro la propria esperienza e la propria fede. Per questo l'evangelizzatore ritrova nella sua esperienza e nella sua passione le parole e i contenuti per ridare vitalità e contemporaneità al suo racconto. La sua esperienza è parte integrante della storia che narra: non può parlare correttamente della vita e del suo Signore, senza dire tutto questo con le parole, povere e concrete, della sua vita.

Anche questa esigenza ricostruisce un frammento della verità della storia narrata. La sottrae al silenzio freddo dei principi e la immerge nella passione calda della salvezza.

Dalla parte della salvezza, anche i destinatari diventano protagonisti del racconto stesso. La loro esistenza dà parola al racconto: fornisce la terza delle tre storie, su cui si intreccia l'unica storia.

In forza del coinvolgimento personale l'evangelizzatore non fa proposte rassegnate. Chi narra per la vita, vuole una scelta di vita. Per questo l'indifferenza tormenta sempre l'educatore religioso. Egli anticipa nel piccolo le

cose meravigliose di cui narra, per interpellare più radicalmente e per coinvolgere più intensamente.

In questo modo, l'evangelizzatore abbandona ogni falsa pretesa oggettivistica e si impegna a piegare anche l'irrinunciabile dimensione dottrinale e morale ad un'intensa esperienza globale capace di coinvolgere l'evento di Dio, la fede di chi annuncia e la speranza di chi ascolta.

Devo approfondire e precisare queste esigenze. E lo faccio sviluppando alcune riflessioni, in successione logica.

### 3.2.2.1. *Parole umane per dire l'indicibile*

Tutte le parole che pronunciamo su Dio, per dire a noi i frammenti del suo mistero che abbiamo scoperto dentro la nostra vita e per dire a lui la nostra gioia di vivere da figli suoi, sono sempre parole umane, fragili e provvisorie come ogni parola d'uomo. Non abbiamo altra possibilità a nostra disposizione.

È bello constatare che questa logica vale per le parole che pronunciamo noi, ogni giorno, balbettando qualcosa della nostra fede e della nostra speranza. Ma vale anche per le parole solenni che i credenti hanno progressivamente elaborato per dire autenticamente la loro fede e che oggi la comunità ecclesiale propone come espressione autorevole e consolidata. Tutte restano parole umane, pronunciate nella ricerca e nell'incertezza dell'avventura dei nostri linguaggi. Rivelano grandi cose, che resterebbero sconosciute se non passassero attraverso la porta stretta della nostra possibilità di comunicare. Ma nascondono sempre qualcosa che resta indicibile, perché nessuna parola può svelare completamente il mistero santo di Dio.

Anche Gesù e i suoi interlocutori hanno sofferto di questa esperienza. Gesù ha detto parole e ha fatto gesti che rivelavano e nascondevano Dio. Non tutti infatti l'hanno capito, fino a decidere di accogliere il progetto di Dio per la loro vita. Qualcuno l'ha capito così male che l'ha rifiutato violentemente. Persino i discepoli, che hanno condiviso un pezzo della loro vita con Gesù, cui Gesù ha continuamente spiegato le cose che diceva, l'hanno davvero capito poco. Non si vergognano di raccontarcelo, perché si sono resi conto che questa è la condizione normale di ogni parola umana. C'è voluto l'intervento specialissimo e riservato dello Spirito di Gesù, per rivelare alla fine il senso totale di quanto Gesù aveva comunicato loro, giorno dopo giorno (*Gv* 14,15-31).

Tutto questo non possiamo considerarlo un limite, triste e poco rispettoso della nostra presunzione. Al contrario, rappresenta il segno meraviglioso di quanto Dio abbia preso sul serio la nostra umanità. Per farci creature nuove, si è fatto solidale con noi in Gesù di Nazareth. Per metterci al corrente dei segreti della sua vita e per rivelarci i progetti che ha verso di noi, continua a parlarci con le nostre quotidiane parole. Davvero, il Dio grande e

indicibile si fa dei nostri nelle nostre parole umane. E noi gli diciamo la gioia di questa esperienza con le nostre parole umane.

### *3.2.2.2. La fede della Chiesa per dire la nostra fede*

La constatazione che il linguaggio della fede è sempre di stile simbolico, a prevalente carattere evocativo, sollecita a pensare in questa prospettiva anche il problema della «verità» della fede, così importante per non radicare sul vuoto la nostra speranza.

Noi possediamo espressioni consolidate per dire la nostra fede. Ci vengono da lontano. Alcune hanno origine direttamente dai tempi della prima comunità cristiana, come manifestazione dell'esperienza fatta con Gesù. Altre sono andate maturando nella coscienza della Chiesa nel lungo cammino dei secoli, e le incontriamo ormai, precise e solenni, nei documenti ufficiali. Altre, infine, propongono, con l'autorevolezza che riconosciamo al Papa e ai Vescovi, il livello oggi raggiunto dalla fede ecclesiale, su temi e problemi importanti.

Tutte esprimono quel modo comune per dire la fede, che ci permette di credere in compagnia con i cristiani dei tempi passati e con quelli sparsi nei quattro angoli del mondo.

Un fatto è innegabile e decisivo: il credente deve imparare a dire la sua fede nella professione di fede della Chiesa, perché la Chiesa è il luogo della verità, nell'unità e nella carità.

Il riferimento alle formule della fede ecclesiale e il confronto con i documenti in cui sono contenute, non vanno pensati come un progressivo avvicinamento della personale professione di fede ad un codice già confezionato e concluso di affermazioni, da ripetere con la preoccupazione di non sbagliare neppure una virgola. È certamente importante riconoscere la funzione autorevole dei testimoni della fede e della Parola. L'esigenza è decisiva sempre, per rispettare il progetto di Gesù sulla Chiesa; e lo è in modo particolare oggi, in un tempo in cui siamo tutti ammalati di soggettivismo e ci viene facile e spontaneo sostituire le nostre parole a quelle con cui i credenti hanno confessato la loro fede e la loro speranza. Non possiamo però immaginare che questo riconoscimento funzioni solo quando affidiamo al magistero il compito di controllare quale sia ancora la distanza tra la formulazione ufficiale e quella personale. In questo modello, la confessione di fede assomiglia molto all'ascolto di una bella sinfonia musicale, in una camera insonorizzata e con strumenti di registrazione raffinati. Tutto è gradevole, perché la riproduzione è perfetta... e quando non è così, si richiede l'intervento dei tecnici per riparare i guasti.

La persona del credente è sempre al centro della sua professione di fede. Dice parole che si avvicinano al mistero con la stessa forza coinvolgente dei simboli dell'amore e della poesia. Quando pretende di descrivere il mistero

in modo sicuro e definitivo, con le sue parole o con quelle prese a prestito dai documenti ufficiali, corre il rischio di perdersi nella ricerca affannosa di qualcosa che non riuscirà mai a trovare.

Il procedimento è un altro, molto più impegnativo. Siamo invitati a crescere verso le espressioni consolidate e verso l'obbedienza sincera e cordiale nei confronti dei fratelli che hanno il compito di sostenere nella verità la nostra ricerca. Tutto questo rappresenta il punto d'arrivo del nostro cammino, la tensione verso la maturità piena, il confronto che giudica e inquieta il nostro quotidiano procedere.

Diremo sempre la fede con le nostre parole, anche quando riusciremo a dirla con le parole che altri hanno costruito per noi, nella loro fede. Non possono non restare «parole nostre», perché solo così diciamo nella verità la nostra fede.

Spesso le parole saranno tanto nostre, che ci metteremo del nostro: battute, espressioni, inflessioni di voce, qualche virgola di troppo. Non possiamo essere in crisi per questo: perché nessuna parola potrà mai essere tanto perfetta da dire tutto il mistero. Ci lasceremo invece inquietare dalla necessità di far progredire la nostra confessione di fede, fino ad esprimere la nostra passione e la nostra speranza nel modo che risuona, alto e solenne, nella comunità ecclesiale.

Tutto questo per una ragione semplicissima e affascinante, che non mi stancherò mai di sottolineare: c'è una differenza sostanziale tra il dire la fede e ripetere una formula di chimica o un teorema di matematica. Nel secondo caso dico cose vere e autentiche solo quando ripeto esattamente ciò che ho appreso. Nel primo, invece, sono nella verità e nell'autenticità quando dico io, con la vita e con le parole che so elaborare, quello che ho sperimentato del dono affascinante dello Spirito di Gesù.

### 3.2.2.3. *Un racconto tra fede e storia*

L'annuncio di Gesù Cristo, realizzato dalla comunità ecclesiale, è il racconto, espresso nell'entusiasmo e nella passione della fede, dell'esperienza che essa ha fatto del suo Signore. La comunità ecclesiale sa di poter parlare di lui solo all'interno della sua esperienza storica, utilizzando le parole umane delle sue vicende quotidiane, anche se è consapevole di offrire una parola certa, efficace, che può suscitare altre decisioni di vita e nuove esperienze di fede, perché continuamente animata dallo Spirito del suo Signore.

Racconta la storia del suo Signore non per fare proseliti né per convincere sul filo dei ragionamenti e delle logiche umane, ma per dare le ragioni della speranza che la pervade e per interpretare i segni di speranza che in essa lo Spirito continuamente compie. Nel suo racconto evangelizzatore, la comunità ecclesiale intreccia gli eventi della storia di Gesù che riprende dalla sua memoria, la sua fede in lui, i gesti del suo passato che riconosce come

luogo privilegiato del farsi concreto della storia di salvezza, i problemi che il quotidiano le lancia e le attese e i bisogni dei giovani. Per questo intreccio di fede e storia, essa evangelizza rispondendo a domande. Ma non riduce mai la sua missione a dare risposte solo quando è interrogata esplicitamente, perché è consapevole che, raccontando la storia provocante di Gesù Cristo, essa sollecita e educa anche la domanda giovanile nei suoi confronti.

La comunità ecclesiale sa che l'esito della sua evangelizzazione è sempre imprevedibile. Può spalancare l'esistenza dei giovani ad una confessione entusiasmante per Gesù il Signore o può produrre un rifiuto radicale nei suoi confronti. Essa, infatti, è consapevole di essere solo mediazione sacramentale, sempre povera e lacerata, per quel misterioso gioco tra l'amore di Dio e la libertà dell'uomo nel cui intreccio si attua il processo di salvezza.

Narra però la storia di Gesù non in modo rassegnato né distaccato, quasi le bastasse aver assolto la sua missione, accettando qualsiasi esito. L'indifferenza la tormenta. Vuole una scelta di vita: per Gesù il Cristo o per la decisione, folle e suicida, di salvarsi senza di lui. Per questo evangelizza narrando. E narra, anticipando le cose meravigliose di cui narra, per interpellare meglio, per coinvolgere più intensamente.

In un tempo in cui il pluralismo è diventato motivo di rassegnazione e d'indifferentismo e in cui la crisi diffusa allontana la capacità di decisioni, la comunità ecclesiale narra la storia di Gesù Cristo, consapevole che essa è autentica solo quando viene avvertita come una storia interpellante. E moltiplica incessantemente le occasioni che sollecitano a questa precisa opzione di campo.

### 3.3. *L'evangelizzazione tra argomentazione e narrazione*

Quello narrativo è l'unico modello comunicativo da utilizzare nella evangelizzazione?

L'interrogativo propone un problema delicato, proprio per i suoi risvolti sul piano operativo. Si tratta infatti di decidere se i diversi modelli, attraverso cui nella comunità ecclesiale viene realizzata l'evangelizzazione, possono essere considerati sullo stesso piano, lasciando libertà di scelta agli utilizzatori o se, invece, la proposta della narrazione vada considerata come esclusiva. Ho già anticipato, in qualche modo, il mio punto di vista, quando ho organizzato le esigenze normative in un modello operativo. Ora voglio tornare sul tema, per avanzare una mia ipotesi, mettendo a confronto la narrazione con un modo di fare, abbastanza diffuso, che chiamo, con espressione sintetica, «argomentazione».

### 3.3.1. *La Bibbia propone differenti modelli comunicativi*

Per affrontare correttamente un tema tanto impegnativo, abbiamo bisogno di indicazioni autorevoli.

Non è complicato trovarle: la Bibbia propone il riferimento normativo per ogni processo evangelizzatore, sul piano dei contenuti e su quello delle strutture linguistiche.

La stragrande maggioranza dei testi biblici sono di tipo narrativo. Il Vangelo è la grande narrazione offerta dai discepoli dell'esperienza avuta stando con Gesù. Ho già citato la confessione di Giovanni: «Noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani. La vita si è manifestata a noi e noi l'abbiamo veduta. Siamo suoi testimoni e perciò ve ne parliamo» (1Gv 1,1).

Nella Bibbia però sono presenti anche altri modelli linguistici.

Esiste un linguaggio di carattere «argomentativo», destinato a dare le ragioni degli eventi, quasi per giustificare ai credenti la fondatezza della loro fede.

C'è anche un linguaggio di carattere «provocativo»: esso chiama a responsabilità, indicando compiti e doveri cui il credente non può sottrarsi per coerenza con la sua fede.

Il confronto con la Bibbia suggerisce che la scelta della narrazione non può certamente essere considerata come esclusiva, capace cioè da sola di esaurire tutti i compiti dell'evangelizzazione. Sembra davvero pacifico concludere sulla necessità di una pluralità di linguaggi.

### 3.3.2. *Un poco di sospetto sulla «divisione del lavoro»*

Sull'affermazione non ci sono dubbi. Ce la sollecita anche la consapevolezza che la verità che vogliamo servire con le nostre parole è tanto grande che nessuna di esse può mai pretendere di esprimerla adeguatamente.

Il problema concreto riguarda però il rapporto tra questi differenti stili propositivi.

Concludere per una specie di comoda divisione del lavoro, decidendo che stile narrativo e stile argomentativo hanno pari diritto di cittadinanza nella evangelizzazione, e l'orientamento verso l'uno o l'altro dipende solo da circostanze esterne, significa, in ultima analisi, sconfessare tutto il cammino percorso.

La riscoperta della narrazione, dopo il lungo periodo in cui i cristiani avevano perso «l'innocenza narrativa»,<sup>10</sup> nasce dalla consapevolezza di quanto sia insufficiente l'argomentazione per dire, con le parole della nostra esperienza quotidiana, un evento che resta sempre indicibile e ineffabile.

<sup>10</sup> WEINRICH H., *Teologia narrativa*, in *Concilium* 9 (1973) 849-850.

Porre i due modelli sullo stesso piano, riconoscendo loro la stessa capacità comunicativa, significa dimenticare che solo il volto e la parola di Gesù di Nazareth e, in lui, di coloro che continuano la sua passione per la vita nel nome di Dio, rendono vicino questo evento.

La «divisione dei compiti» non sembra giustificata neppure dalla pretesa di affidare alla argomentazione la cura di esigenze che la narrazione trascurerebbe. Anche la narrazione, infatti, vuole descrivere, provocare, comunicare, proprio come fa il linguaggio argomentativo e quello denotativo. Cerca però di rispettare più intensamente la natura dell'evento evangelizzato, irriducibile alle categorie tipiche delle nostre argomentazioni. E si impegna ad affermare quel protagonismo attivo dell'interlocutore, che è decisivo in ogni processo di salvezza.

### *3.3.3. L'argomentazione per narrare meglio*

Se consideriamo argomentazione e narrazione come due modi differenti di comunicazione, siamo per forza costretti a sceglierne uno, abbandonando l'altro: un modello esclude l'altro. Chi vuole l'argomentazione deve rinunciare alla narrazione; e viceversa.

Propongo, invece, di considerare il rapporto tra narrazione e argomentazione in prospettiva funzionale, collocando l'innegabile differenza tra modelli argomentativi e narrativi solo a livelli diversi di un unico atto comunicativo. In questo caso non siamo affatto costretti a scegliere in modo esclusivo; possiamo invece utilizzare i due modelli in momenti successivi e complementari, in base alla capacità di assolvere compiti diversificati.

#### *3.3.3.1. Significato primario e secondario*

La comunicazione da persona a persona si svolge sempre in una struttura simbolica. Per comunicare non ci scambiamo cose o oggetti. Assumiamo, produciamo e ci scambiamo dei segni, con la speranza che l'interlocutore li sappia decifrare e possa così giungere alle realtà che essi richiamano.

Come sappiamo, il rapporto tra il segno e la realtà percorre sentieri differenti. Esistono dei segni che denotano in modo preciso una realtà; altri invece la richiamano più vagamente, costringendo l'interlocutore ad un supplemento di fantasia interpretativa.

Anche nel primo caso l'operazione non è mai meccanica. Ad ogni segno corrisponde però un preciso «oggetto» culturale; ed è importante utilizzare i segni corretti per evitare che la comunicazione sia disturbata e il messaggio indecifrabile.

Nel secondo caso la decifrazione del segno verso l'oggetto esige un coinvolgimento più intenso da parte dell'interlocutore ed una maggiore respon-

sabilità personale. Il segno stesso la invoca, perché non si pone mai in termini univoci rispetto al referente.

L'evangelizzazione, di natura sua, appartiene alla seconda categoria, come ho cercato di mostrare nelle pagine precedenti.

In questi segni, in modo speciale, esistono due significati: uno è primario, l'altro è secondario. Il significato primario è già fissato nel suo uso e ci colloca in un mondo di realtà note e largamente disponibili. Esso è evocato dalla parola o dal gesto, lanciato nella comunicazione. Quello secondario, invece, è molto più misterioso e impegnativo, tutto da scoprire per accedere pienamente al messaggio comunicato.

Generalmente, i segni denotativi richiamano abbastanza bene la realtà di cui vogliamo parlare. Diciamo «pane», «libro», «casa» oppure stringiamo la mano ad un amico che incontriamo o gli stampiamo un bacio sulla fronte. Recuperiamo da un repertorio, riconosciuto e consolidato, questi segni per esprimere quello che vogliamo comunicare; e siamo certi che il nostro interlocutore li sa decodificare, raccogliendo il messaggio che vogliamo lanciarli. Nei segni evocativi il richiamo alla realtà è meno immediato e sicuro. Nella evangelizzazione, poi, utilizziamo segni speciali. In essi, il significato primario non è sufficiente; abbiamo bisogno di svelare un significato secondario, collegato al primo e riconoscibile soltanto attraverso il primo.

Pensiamo, per fare un esempio, ad una affermazione, centrale nella evangelizzazione: «Dio è padre». Dicendo «padre», in genere, proponiamo una realtà nota: il significato primario, evocato dal segno-parola «padre», richiama una serie di connotazioni esperienziali condivise e verificabili. Il segno «Padre», riferito a Dio, possiede anche un significato secondario, suggerito dal primo: l'esperienza nella fede di essere immersi in un amore che «assomiglia» a quello di un padre e di una madre per il proprio figlio, ma che è sconfinatamente più grande, persistente e fedele, al cui interno comprendo il mistero di Dio per la mia vita.

### *3.3.3.2. Il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario*

È importante non dimenticare che il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario è veramente speciale. Da una parte esso è obbligato: quello che Dio è per noi «assomiglia» moltissimo a quei rapporti d'amore che la parola «padre» evoca nella nostra vita quotidiana. Dall'altra, è sempre molto soggettivo e va riconquistato ogni volta. Dio non è esattamente la stessa realtà richiamata dal segno «padre»: anche quando lo descriviamo con il segno eloquente della paternità, resta mistero grande ed inaccessibile. Diciamo a noi stessi chi egli è per noi, in un gioco di coinvolgimento e di libertà personale. Questa realtà misteriosa, che costituisce il messaggio della comunicazione, è conoscibile solo attraverso il significato primario che il segno «padre» richiama. La conoscenza raggiunta non è però mai deter-

minata una volta per sempre né lo è in termini perentori e assoluti. Con una immagine si potrebbe dire che il significato primario è come una rampa di lancio a partire dalla quale il significato secondario può spiccare il volo, in libertà e fantasia.

Altre annotazioni vanno aggiunte, per dare un quadro più completo del problema.

Quando dico «questo tappeto è rosso» oppure «Carlo è mio fratello», dispongo degli strumenti necessari per dichiarare sensata la proposizione. Gli elementi di cui si compone (tappeto, rosso; Carlo, fratello) sono presenti all'attenzione degli interlocutori o comunque possono essere resi disponibili; di conseguenza possono essere sperimentati e verificati. Sto comunicando attraverso segni a carattere denotativo.

Quando invece annuncio che «Dio è padre», un elemento rimane assente e indisponibile, proprio mentre lo dichiaro presente e lo sottopongo a giudizio. La differenza rispetto al caso citato sopra è enorme, nonostante le apparenze linguistiche. Non solo «Dio» continua a restare misterioso e lontano proprio mentre lo rendo presente; ma soprattutto sono costretto a passare attraverso l'altro elemento (padre) per accedere al primo (Dio): solo l'esperienza di padre mi permette di incontrare il mistero di Dio. Sto comunicando attraverso segni evocativi.

C'è di più. Il verbo «è», che lega «Dio» e «padre», non «dichiara» qualcosa in modo preciso e assoluto. Si richiede invece uno sforzo personale di decifrazione: il verbo diventa sensato solo all'interno di una interpretazione personale. Questa interpretazione non può essere posta una volta per sempre, come se potessi presumere di possedere «Dio» solo perché sono stato in grado di riconoscere cosa significa «padre» e in quale rapporto si collega a «Dio». Il processo di decifrazione, che permette di accedere al mistero di Dio passando attraverso l'esperienza di padre, è continuo ed esige di essere incessantemente ripreso.

### 3.3.3.3. *La funzione dell'argomentazione rispetto al significato primario*

Queste indicazioni suggeriscono un tipo di rapporto particolare tra modelli argomentativi e narrativi nella evangelizzazione.

Lo strumento comunicativo da privilegiare per evangelizzare è quello a carattere simbolico-evocativo. Per questo la narrazione rappresenta una proposta esemplare. Non bastano le parole per annunciare il Dio di Gesù. Come ho ricordato tante volte, evangelizziamo anche producendo fatti di vita e restituendo alla vita chi stava affogando tra le onde della morte. Anche questi «gesti» hanno un loro significato, preciso, concreto, verificabile. Pronunciati nell'atto dell'evangelizzazione portano verso un significato secondario, incontrabile solo attraverso la comprensione e il riconoscimento di quello primario.

Il gesto che produce vita ha bisogno della parola per essere compreso nel suo significato evangelizzatore. Nella parola narrata e nel gesto è indispensabile raggiungere quel significato primario che lancia verso il mistero dell'amore di Dio. Per questo, abbiamo urgente bisogno dell'argomentazione: l'argomentazione non è alternativa alla narrazione, ma complementare e funzionale a livelli differenti.

L'argomentazione non serve per spalancare le soglie del mistero. Ricorriamo alla narrazione perché ciò che vogliamo comunicare appartiene ad una sfera di significati non direttamente riconoscibili attraverso mezzi semantici propri. L'argomentazione ci apre l'accesso a questo mondo di significati vitali, per quello che le compete: al livello del significato primario per coglierne tutta la ricchezza espressiva; nel processo di decifrazione verso il significato secondario, per sollecitare ed abilitare le persone, spesso distratte o catturate dall'immediato, a procedere oltre verso quell'accoglienza del mistero che è sempre rischio e scommessa personale.

Argomentare vuol dire le tante cose che riusciamo ad immaginare in una passione educativa unita ad un pizzico di fantasia: studiare realisticamente i segni di morte da trasformare in esperienze di vita, andando alle cause e alla trama violenta delle connessioni; restituire alle parole quello spessore culturale e storico che ci permette un uso collettivo e socialmente rilevante; ricostruire un tessuto di libertà e di responsabilità al cui interno le parole pronunciate e i gesti compiuti risuonino come impegni seri e solenni; ridare parola a coloro cui è stata sottratta per spalancare le vie al mistero e ridare spessore alle parole per far camminare veramente verso il mistero.

Fa parte dell'approccio argomentativo anche il coraggio di misurarci con una verità, consistente e data, nel cui grembo possiamo crescere verso eventi più grandi delle loro formulazioni.

Diventa importante momento argomentativo anche quello sforzo educativo che sa ricostruire la capacità logico-speculativa, per dare a sé e agli altri le buone ragioni della propria fede.

In questo modo, la narrazione diventa sempre meno un «modello», concreto e pronto all'uso, e sempre di più uno «stile» globale di evangelizzazione. Essa dà all'evangelizzatore una sensibilità, una competenza ed una passione mai spenta, che lo abilitano ad imitare il saggio dell'evangelo che sa ricavare dal suo tesoro «cose antiche e cose nuove» (*Mt 13,51*).

## RITRATTO DI UN GIOVANE CRISTIANO

Concludo la quarta parte con la proposta di un modello di spiritualità.

Sono stato incerto sull'opportunità di inserire queste pagine nella mia ricerca. In esse, infatti, cambiano i destinatari, il tono e la prospettiva... particolari tutt'altro che insignificanti per un testo come tenta di essere questo, preoccupato di assicurare una forte coerenza interna.

Mi ha spinto a superare le perplessità la convinzione che il «ritratto di un giovane cristiano» rappresenta l'esito ideale del lungo cammino percorso assieme, quel volto concreto di giovane credente, fedele alla vita e al suo Signore, sulla cui costruzione la comunità ecclesiale misura la sua passione evangelizzatrice.

La proposta può offrire, in qualche modo, un criterio concreto di verifica di tutto il progetto.

### 1. Una vita piena di domande

La nostra vita è piena di interrogativi. Ce li sentiamo rimbalzare dentro, appena ci mettiamo un po' a pensare. Molti sono solo nostri. Attraversano la nostra esistenza nelle sue pieghe più intime; li sentiamo come un frammento inquietante di un modo di esistere che siamo noi.

Altri, invece, li condividiamo in un giro di amici che raccoglie ormai tantissima gente.

In questi casi, ci capita spesso di utilizzare persino parole di altri. Ci viene spontaneo costatare, con crescente stupore, che certe espressioni sembrano fatte apposta per dire quanto ci portiamo dentro.

A molti di questi interrogativi sappiamo dare risposta. Basta mettersi un po' a pensare o prendere il coraggio a due mani, per sostituire i fatti alle parole. Ci sono delle domande, invece, che restano brucianti e inquietanti, anche quando ci sembra di aver trovato le risposte giuste. Arriviamo persino a scoprire che la domanda si fa più intensa, man mano che sperimentiamo le

possibili risposte. Ogni tanto ci spunta il dubbio che la domanda sia così, proprio perché è un pezzo di noi: siamo noi la domanda, anche quando la diciamo con parole fredde ed elaborate.

Una delle queste domande sta alla radice dell'esistenza cristiana. La formulo con le mie espressioni. Non le voglio imporre a nessuno. Ho l'impressione però che tanti, oggi, siano inquietati da questi interrogativi, anche se usano parole diverse per indicarli.

O Dio, tu chi sei? E io, chi sono?

Sono interrogativi impegnativi perché c'è sempre sottintesa una formuletta, che serve quasi da firma in bianco: Dio, chi sei tu *per me*? E io, chi sono *per te*?

Pensandoci, in un gioco di esistenze che si lasciano interpellare, mi sono accorto che il problema non è se Dio esiste o non esiste. L'interrogativo è vecchio come il mondo e ormai conosciamo tutte le vie di soluzione. Ci interessa però poco. Non ci serve costatare la presenza o l'assenza di qualcuno che sta lontano, impassibile, a contemplare le cose fuori dalla mischia dei conflitti.

Mi chiedo invece chi è Dio, quando i giornali mi riferiscono di notizie terribili, che non dipendono proprio da nessuna cattiva volontà. Mi dico: Chi sei? Dove è finito tutto il tuo amore, se tanti innocenti piangono e non sanno nemmeno contro chi imprecare?

Me lo chiedo quando decido di prendere tra le mani la mia esistenza, trascinato come sono tra sogni felici e tristi realtà. Chi sono io, strano e indecifrabile come mi scopro? C'è un nesso tra quest'uomo e Dio?

La domanda risuona, solenne e inquietante, quando mi interrogo sul futuro della mia speranza e della nostra storia. E quando ammiro angosciato gli uomini spariti nel nulla, sotto il piede cattivo e ingiusto di altri uomini.

Ho scoperto, sulla mia pelle, che le due domande sono profondamente collegate. Non so quale della due venga prima, in concreto. Ma ho capito di non poterle più affrontare come se fossero due realtà distinte.

E ho scoperto quanto queste due domande abbiano il sapore forte dell'attesa. Mi interrogo sul mistero di Dio e sul mistero che sono, perché non mi basto più e guardo al futuro con trepidazione crescente.

Una volta, le cose non andavano in questo senso. Avevamo utopie da vendere e speranze forti per cui giocare la vita. I profeti non mancavano. Ed era solo questione di saper scegliere.

Oggi invece siamo sprofondatai in un lungo e inquietante silenzio, pieno di nulla. Anche il profeta e il sacerdote, come minaccia la Bibbia, non sanno più che pesci pigliare (*Ger 14,18*).

## 2. Molte risposte ad una stessa domanda

Non cerco una soluzione per la passione curiosa da persona intelligente. La cerco per vivere e per sperare: per ritrovarmi un po' più uomo, con i tanti amici che hanno il mio stesso sogno.

Ho avuto la tentazione di isolarmi per cercare con più calma. Mi faceva paura il fragore di troppe risposte. Non ce la facevo a misurarmi con risposte troppo dissonanti rispetto a quelle che incominciavano a delinearci nella mia ricerca. Mi è venuta voglia di dire: la domanda è mia; me la risolvo io, e basta.

Per fortuna, ho trovato la dolce compagnia di tanti amici. Condividevano con me il problema. Ci siamo detti: perché non cerchiamo assieme una sua soluzione?

### 2.1. Un tipo di spiritualità

Ci siamo accorti che dovevamo guardarci d'attorno, con atteggiamento disponibile: ascoltare coloro che hanno cercato prima di noi, misurarci persino con le risposte provocanti di coloro che ci ridono dietro, come gente che ha proprio del tempo da perdere.

Abbiamo interrogato prima di tutto i grandi credenti. Sono vissuti molto prima di noi, in ambienti e culture diversissime dalle nostre. Sepolti in un tempo ormai lontano, il loro ricordo non si è spento. Sono stati, innegabilmente, dei cristiani da ammirare.

La risposta che molti di loro hanno dato, ci ha lasciato però abbastanza perplessi. Se li prendevamo sul serio, avevamo l'impressione di ritrovarci con una esistenza rotta dentro, segnata da una divisione feroce proprio in quello spazio dove sentivamo prepotente l'esigenza di riconciliazione.

Alla loro scuola, vivere nella attesa e sperare nel futuro di Dio significava fuggire dal nostro presente, rinunciando a tante cose che condividiamo con gli altri uomini.

Misurati con il ritratto di cristiano da loro impersonato, avevamo paura di dover scegliere tra Dio e il nostro tempo.

Possiamo non condividere il tipo di risposta, offerto da questi grandi cristiani. Non possiamo però non ammirare la passione con cui l'hanno espressa e l'impegno coraggioso con cui l'hanno trasformata in vita quotidiana.

Non hanno fuggito il quotidiano per un gusto sadico e triste. E neppure l'hanno fatto per paura di sporcarsi le mani.

La loro vita ci grida proprio il contrario.

Hanno agito così per dire forte che solo Dio è il Signore; non possiamo permetterci il lusso di piegare le nostre ginocchia agli idoli.

Per essi, affermare la signoria assoluta di Dio comportava immediata-

mente un grande rispetto per l'uomo. Sapevano – e lo gridavano – che il nostro Dio non è il signorotto presuntuoso, che vuole tutti stesi ai suoi piedi e pronti ai suoi cenni. Al contrario, chi lo adora viene restituito alla pienezza di vita, di libertà e di felicità.

Nell'esistenza di questi grandi cristiani vibrava la stessa passione che inquieta la nostra vita: possedere la vita in pienezza. Prendevano tanto sul serio la testimonianza inquietante di Gesù, da mostrare che solo perdendo la propria vita, rinunciando fisicamente ad essa, la possiamo possedere totalmente.

## *2.2. Qualcuno tenta di vivere senza Dio*

Oggi è troppo facile capovolgere frettolosamente la logica. Vogliamo fare dell'uomo l'unico signore, piegando persino il mistero di Dio al suo volere.

Abbiamo imparato a giocare con la natura, come se fosse solo per i nostri trastulli. L'abbiamo smontata e rimontata come il bambino curioso fa con i suoi giocattoli, per divertirsi di più; e ogni tanto ci esplose tra le mani. Non riusciamo a controllare la potenza energetica prodotta. Non sappiamo ormai dove assemblare le scorie che restano sul tappeto dopo i nostri esperimenti. Facciamo i conti di quello che possiamo ancora consumare e ci consoliamo se scopriamo che almeno la nostra generazione è sicura di avere energia sufficiente. Abbiamo diviso violentemente gli uomini in ricchi e poveri, con un fossato che si allarga sempre di più; e ci ripuliamo la coscienza, noi ricchi, devolvendo ogni tanto le briciole del nostro superfluo.

L'uomo saccente e presuntuoso si è messo al centro dell'universo. Quando va in cerca di Dio, lo fa a testa alta, dallo sgabello della sua arroganza.

Noi cristiani non abbiamo certo le mani pulite in tutta l'operazione. Non possiamo gridare infastiditi contro questo modo di fare, come se non ce ne fossimo per nulla.

Troppe volte abbiamo ridotto Dio al rango di concorrente geloso della voglia di vivere dell'uomo. Qualche volta l'abbiamo persino invocato per giustificare soprusi e ingiustizie. Abbiamo parlato del mistero di Dio e dell'uomo come gente che sa tutto ed è pronta a spiegare tutto. Facevamo nascere il sospetto di avere la chiave dei segreti: era sufficiente ascoltare le cose che dicevamo per possedere tutta la verità.

Abbiamo così costretto uomini, saggi e pensosi, a combattere questo Dio, ingiusto e vendicativo, che sta sempre dalla parte dei potenti e che svela i suoi segreti solo a qualche privilegiato. Nel loro grido di rivolta hanno cercato di liberare l'uomo da Dio per restituirlo a se stesso e alle sue responsabilità.

La situazione triste però resta.

Non c'è più tempo per piangere, cercando responsabilità.

Sotto la minaccia pesante dei grossi disastri che ci incombono, l'interrogativo ritorna, più bruciante che mai: O Dio, chi sei tu per me? E io, chi sono per te?

### 3. La presenza di Dio nella nostra vita

Per sapere chi è Dio e chi siamo noi, come hanno fatto da sempre i cristiani, giriamo la domanda a Gesù.

Il Vangelo suggerisce una risposta complessiva agli interrogativi che attraversano la nostra esistenza. Li afferra tutti, con l'unica grande preoccupazione di farci scoprire che Dio è un Padre che ci ama, ci vuole pieni di felicità, confortati nella speranza, impegnati a vivere veramente da figli suoi. Ha una sua logica tanto precisa che può persino sembrare strana.

#### 3.1. La storia di Nicodemo

La storia di Nicodemo è una di quelle da mettere all'inizio di ogni ricerca sulla vita cristiana. A lui Gesù svela i suoi segreti... ma lo fa in un modo speciale. Gesù non risponde come fa di solito chi vuole assicurarsi dei *fans*. Pone una condizione pregiudiziale: «rinascere». Sembra dire: solo chi cambia testa, può comprendere quello che sto per dire. Non dice: io sono così e così. Rivela piuttosto chi è Dio e qual è il suo progetto su di noi. Così, in uno stile originale, dice chi è lui e cosa è venuto a fare.

Leggiamo allora la storia di Nicodemo.

Nicodemo era un uomo colto e onesto, che sapeva troppe cose per lasciarsi sedurre da qualche battuta ad effetto. Un giorno avvicina Gesù per verificare se era veramente colui di cui si diceva tanto bene; e Gesù, invece di rispondere, dichiara che per capirlo bene bisogna «nascere di nuovo». Che cosa aveva Gesù di tanto sconvolgente da comunicare a Nicodemo?

«Nel gruppo dei farisei c'era un tale che si chiamava Nicodemo. Era uno dei capi ebrei. Egli venne a cercare Gesù di notte, e gli disse: Rabbì, sappiamo che sei un maestro mandato da Dio, perché nessuno può fare miracoli come fai tu, se Dio non è con lui.

Gesù gli rispose: Credimi, nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce nuovamente.

Nicodemo gli fa: Com'è possibile che un uomo nasca di nuovo quando è vecchio? Non può certo entrare una seconda volta nel ventre di suo madre e rinascere.

Gesù rispose: Io ti assicuro che nessuno può entrare nel regno di Dio se non nasce da acqua e Spirito» (*Gv* 3,1-5).

Di fronte alle difficoltà di Nicodemo, Gesù approfondisce la sua posi-

zione. Rilancia l'invito provocante a «rinascere». Ma spiega che la faccenda non è di tipo fisico; riguarda la mentalità. Va cambiata la testa e il cuore.

Solo chi è disposto a cambiare modo di pensare, può comprendere il progetto di Dio, che Gesù svela a Nicodemo: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio perché chi crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (*Gv* 3,16-17).

Il mondo che Dio ama siamo noi, la nostra vita, tutti gli uomini.

Dio ci ama, ama la nostra vita, ce la vuole restituire piena e abbondante (*Gv* 10,10). Per realizzare questo progetto, si è messo lui stesso in cerca dell'uomo. Si è fatto dei nostri, solidale con noi pienamente e totalmente. Questa è la grande, insperata «bella notizia» che Gesù rivela a Nicodemo e, attraverso lui, a tutti noi.

### *3.2. La prospettiva dell'Incarnazione*

L'uomo spirituale riconosce, come Nicodemo, che solo Dio può spegnere la sua fame di vita e di felicità. Corre verso di lui, come la cerva anela ai corsi d'acqua (*Sal* 42,2). Si chiede: dove incontrare Dio, per scoprire la sua presenza e sperimentare la gioia che essa dona?

Siamo come ad un bivio. Due strade si aprono sulla nostra esperienza. Una è in salita. Parte della nostra vita quotidiana e, un tornante dopo l'altro, ci porta verso Dio. L'altra assomiglia di più a quello che il Vangelo dice, commentando il cammino di ritorno del popolo ebraico verso casa. Dio prende l'iniziativa. Per rendere più facile la marcia degli esuli, ha spianato le montagne e ha colmato le valli (cfr *Lc* 3). Ha inventato... le autostrade, per farsi incontrare meglio dai suoi figli.

La prima strada va dall'uomo verso Dio. Nella seconda, è Dio che si mette in cammino verso l'uomo: l'uomo può salire a Dio perché Dio è disceso verso di lui. La nostra vita quotidiana può diventare un peso gravoso, come uno zaino eccessivamente carico di cianfrusaglie, se dobbiamo marciare sulla prima strada... E se invece fosse proprio la nostra vita la strada sicura dove Dio incontra l'uomo? Guai ad abbandonarla, per cercarne di migliori...

Gesù non chiede di scegliere tra Dio e la felicità dell'uomo. Afferma, senza mezzi termini, che la gloria di Dio sta nella felicità dell'uomo. Il Dio «geloso» di molte pagine dell'Antico Testamento si trasforma in Gesù nel Dio «amore».

### *3.3. La presenza di Dio nella vita quotidiana*

L'affermazione è molto bella e tanto impegnativa. Spesso, però, sembra più facile scrivere cose del genere, che sperimentarle nel concreto. Come

possiamo dire veramente che Dio è presente, visto che non lo vediamo direttamente e tante volte sembra persino assente dalla nostra storia, personale e collettiva?

Impressiona l'abisso di solitudine e di tristezza che fa gridare a Gesù, nell'atto supremo e sognato di tutta la sua vita: «Dio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46).

L'urlo di Gesù dà voce alle angosce di tanti credenti. Spesso ci troviamo sprofondati nell'imprevedibile silenzio di Dio. Anche noi gridiamo, con le parole del Salmo: «Dio, esci dal tuo silenzio, non rimanere muto e inattivo» (Sal 83,2). Non è una situazione eccezionale. È invece il rischio quotidiano di ogni esistenza che cerca di sfondare il confine del mistero.

Non basta perciò dire che Dio è presente nella nostra vita. Dobbiamo cercare di scoprire il significato concreto di questa presenza misteriosa.

Sappiamo che esistono diversi modelli di presenza. È presente l'amico con cui stiamo conversando. Ed è ugualmente presente il ricordo di una persona cara, quando ci sentiamo travolti dalle difficoltà. La prima presenza è sul piano fisico; la seconda è legata solo all'intenzionalità.

La presenza di Dio nella vita dell'uomo non è qualcosa da constatare e possedere fisicamente. Non è però neppure una specie di ricordo nostalgico senza alcun riferimento reale.

Si tratta di una presenza vera e consistente, anche se tutta speciale, diversa dalla prima (la presenza fisica) e dalla seconda (il semplice ricordo).

Si realizza un rapporto misterioso tra ciò che si vede e si può constatare facilmente e quello che non riusciamo a vedere con gli strumenti che possediamo.

La nostra vita può essere descritta da quello che si vede e si costata. Abbiamo un nome, una famiglia, una storia. Abitiamo in un posto. Ci mettiamo a lavorare, cerchiamo degli amici, amiamo e soffriamo. Tutto questo è molto concreto e preciso.

C'è però qualcosa che ci sfugge, anche se è ugualmente vero e importante. Capita, in qualche modo, anche per noi quello che è successo per Gesù. Chi contempla il mistero di Gesù, scopre che nella sua umanità che tutti vedevano, Dio ha preso un volto ed è diventato parola. Essa si porta dentro un evento più grande, la sua ragione d'essere più intima: Dio comunicato all'uomo in un gesto d'impensabile gratuità. In lui e per mezzo suo anche in noi, un mistero più grande è presente in quello che vediamo.

A questo livello misterioso si colloca la presenza di Dio nell'umanità dell'uomo. Per questo, la presenza di Dio non esclude l'incertezza della ricerca, la sofferenza e il dolore, la tristezza della solitudine.

#### 4. Vivere immersi nel mistero

Colui che contempla stupito le cose meravigliose che Dio ha compiuto per lui in Gesù Cristo, ha una gran voglia di esprimere a Dio tutta la sua gratitudine nel vedersi tanto incredibilmente amato. Vive da uomo spirituale quando contempla il mistero in cui è immerso e risponde con uno stile rinnovato di vita.

##### 4.1. *Vivere di fede*

Per scoprire la presenza di Dio nella nostra vita e negli avvenimenti della nostra storia, ci vuole uno sguardo penetrante, capace di leggere dentro la realtà e arrivare fino al mistero che l'attraversa.

I cristiani chiamano «fede» questo sguardo penetrante, capace di «togliere il velo» che copre la nostra esistenza.

La fede è la qualità della vita di un cristiano. Sulla fede si distingue. Per la luce della fede vive in questo mondo con il cuore al mistero che l'attraversa.

##### 4.1.1. *La vita letta dalla parte del mistero*

Nella Lettera agli Ebrei è contenuta una bellissima definizione di fede: «La fede è un modo di possedere già le cose che si sperano, di conoscere già le cose che non si vedono» (*Eb* 11,1).

Nel testo della Lettera agli Ebrei è raccontata poi l'avventura di personaggi famosi che hanno vissuto la loro esistenza «come se vedessero l'invisibile». Per essi, le situazioni sono quelle normali della vita. In esse però ciò che non si vede e si spera viene «conosciuto» e «posseduto» tanto da diventare la ragione e il significato di quello che si vede e si costata.

Una lettura di fede richiede il coraggio di leggere la realtà, personale e collettiva, con uno sguardo che si fa sempre più penetrante, fino a toccare le soglie del mistero. Ed esige la capacità di ritornare sull'oggetto della fede dal mistero, posseduto nella speranza, come la verità più intima d'ogni avvenimento.

Il credente vive di fede quando s'immerge nel mistero della sua vita. Fa una specie di tuffo nel mistero: si immerge nel profondo della sua vita per tornare alla sua vita dopo aver contemplato il mistero.

L'amore è l'esperienza che ci fa capire questo processo, in modo concreto. Quando due persone si vogliono bene veramente, l'esistenza di una è segnata continuamente dal ricordo vivo dell'altra. Ciascuno fa le cose che deve fare e non ha di sicuro bisogno di passare tutto il suo tempo vicino all'altra. Ma la presenza reciproca è così forte, che cambia il senso della vita e

dell'impegno. Questa è la fede per un cristiano: vivere la vita quotidiana riconoscendo il mistero che la riempie.

#### 4.1.2. *Il mistero di Dio nel profondo degli avvenimenti*

Viene spontaneo chiedersi: cos'è questo mistero? È importante tentare di rispondere... per non affermare una cosa tanto impegnativa restando nel vago.

Non possiamo pretendere spiegazioni sicure e perentorie, come se si trattasse di spiegare il funzionamento di una macchina raffinata.

Ci aiuta Gesù, lui che ha dato volto e parola al mistero di Dio.

Leggiamo una pagina del Vangelo, strana se ci lasciamo sedurre dalle nostre logiche, illuminante se cerchiamo la sapienza di Dio.

«C'era un padrone che piantò una vigna e la circondò con una siepe, vi scavò un frantoio, vi costruì una torre, poi l'affidò a dei vignaioli e se ne andò. Quando fu il tempo dei frutti, mandò i suoi servi da quei vignaioli a ritirare il raccolto. Ma quei vignaioli presero i servi e uno lo bastonarono, l'altro lo uccisero, l'altro lo lapidarono. Di nuovo mandò altri servi più numerosi dei primi, ma quelli si comportarono nello stesso modo. Da ultimo mandò loro il proprio figlio dicendo: Avranno rispetto di mio figlio! Ma quei vignaioli, visto il figlio, dissero tra sé: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo, e avremo noi l'eredità. E, presolo, lo cacciarono fuori della vigna e l'uccisero» (Mt 21,33-44).

La storia finisce così. Ha però un seguito molto preciso, oltre il racconto della parabola. Il figlio è stato ucciso e i suoi assassini pensavano di aver vinto. Dio l'ha risuscitato dai morti. Ha vinto lui, proprio perché ha accettato di dare la sua vita per amore. E ha vinto la vita: per tutti. In Gesù, il chicco di frumento muore sotto terra per rinascere come spiga turgida, per la gioia di tutti.

Questo è il modo con cui Dio affronta i problemi, quelli gravi che riguardano la vita e la morte. Nel profondo degli avvenimenti, personali e collettivi, sta la passione vittoriosa di Dio per la vita di tutti. Vive di fede chi sa riconoscere «questo» mistero, tra le pieghe della vita quotidiana e trasforma la sua esistenza concreta in un grido di speranza operosa, nel nome e sulla potenza del Dio di Gesù.

#### 4.2. *La parola di Dio per penetrare il mistero*

Per l'uomo credente vivere nella fede non significa accettare qualcosa, ma accettare Qualcuno, rinunciare ad abitare se stesso per lasciarsi abitare da Dio. Lo strumento privilegiato per penetrare fino alle soglie del mistero, che avvolge tutti i momenti della nostra esistenza, è la Parola di Dio.

Per noi Dio è Padre e come tale vuole comunicare con i suoi figli. Dio ci

parla soprattutto attraverso la S. Scrittura, la parola di Dio «scritta», che, nella Chiesa, serve per interpretare le tante sue parole, diffuse nella storia quotidiana.

Meditiamo, preghiamo e attuiamo la Parola di Dio. Ritroviamo nella storia della Salvezza le nostre origini; impariamo le parole con cui rivolgerci a Dio. La leggiamo da soli, nel silenzio della nostra interiorità. E la meditiamo nella Chiesa che ci aiuta ad interpretare bene il testo che ci è affidato. Attraverso la sua Parola, Dio suggerisce al nostro cuore le scelte, i gesti, le parole e soprattutto i significati della nostra vita e della storia degli uomini.

Ci uniamo al popolo di Dio che in tutti i tempi e in ogni parte della terra innalza a Dio inni, suppliche e ringraziamenti.

Cerchiamo di rendere sempre più i nostri pensieri, le nostre parole, le nostre opere simili ai pensieri, alle parole, alle opere di Gesù Cristo.

### 4.3. *La Chiesa: un popolo che condivide la causa di Gesù*

Il cristiano vive di fede e fa della sua esistenza una concreta e gioiosa sequela di Gesù. Non lo facciamo però come se fossimo degli eroi solitari, impegnati in un'impresa disperata. Viviamo, crediamo, amiamo e speriamo in compagnia con i nostri fratelli, vissuti prima di noi, con quelli contemporanei di noi, e con quelli che vivranno la nostra stessa fede dopo di noi.

Siamo dentro un popolo che condivide la causa di Gesù: la Chiesa.

#### 4.3.1. *La Chiesa del Concilio*

Oggi abbiamo un dono prezioso per scoprire la Chiesa: ci suggerisce cosa significa «amare la Chiesa» e come vivere nella Chiesa. Questo dono è il Concilio.

Il Concilio ha disegnato il volto della Chiesa, mettendo in primo piano il compito fondamentale che Gesù le ha affidato: il servizio al regno di Dio.

Il regno di Dio è la vita e la speranza per tutti gli uomini nel nome di Dio. La Chiesa esiste per proclamare questa bella notizia e per consolidare l'esperienza della sua realizzazione.

Il Concilio, per condividere questo volto della Chiesa, ha invitato a confrontarsi con la storia della prima comunità ecclesiale, così come la racconta il libro degli *Atti degli Apostoli*.

Coloro che si radunano, dopo la pasqua di Gesù, attorno agli Apostoli hanno la consapevolezza di formare una comunità di persone impegnate a portare avanti la causa del loro Maestro. Per questo confessano che Gesù è il Signore nell'impegno di realizzare «un cuore solo ed un'anima sola» e di «avere tutto in comune» affinché non ci sia più «nessun bisognoso» (*Atti* 2,42-45; 4,32-35).

Questa comunità si ritrova a celebrare nella «frazione del pane» la progressiva realizzazione del trionfo della Vita sulla morte, nel nome di Gesù (*Atti 2,42*). Nell'Eucaristia essa rende grazie al Dio vivente per la pasqua di Gesù già compiuta e per quella che quotidianamente è costruita, nell'attesa della pasqua definitiva del futuro, quando «non ci sarà più la morte» (*Ap 21,4*).

Attorno alla causa di Gesù nasce l'unità nella comunità. Ma trova ragione, nello stesso tempo, la diversità di vedute e di azioni.

I discepoli di Gesù hanno imparato, infatti, da Gesù stesso a cercare l'unità e la comunione, accogliendo e rispettando la diversità.

Un racconto lo documenta in modo molto simpatico. «Giovanni gli disse: "Maestro, abbiamo visto uno che scacciava i demòni nel tuo nome e glielo abbiamo vietato, perché non era dei nostri". Ma Gesù disse: "Non glielo proibite, perché non c'è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa parlare male di me. Chi non è contro di noi è per noi. Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua nel mio nome perché siete di Cristo, vi dico in verità che non perderà la sua ricompensa"» (*Mc 9,38-41*).

I discepoli ragionavano come alcuni cristiani di oggi. Erano un po' gelosi e avrebbero voluto fare loro e solo loro tutto il bene possibile. Sembrava quasi che cercassero più l'appartenenza ad uno stesso gruppo (il loro) della gioia di vedere risolti dei problemi urgenti. Nella loro mentalità, l'unità diventa facilmente sinonimo d'uniformità. Gesù mette al centro un'unità più impegnativa: quella che riguarda il servizio alla vita e la lotta contro la morte. Su quest'esigenza non si scherza e non si può transigere. Sul resto, la diversità è una conseguenza della necessità di servire meglio la vita, giocando in questo compito le proprie sensibilità, le proprie esperienze e soprattutto le ragioni diverse di morte contro cui reagire in modo differente.

#### 4.3.2. *Amiamo e costruiamo la Chiesa*

Questa è la Chiesa che vogliamo servire, amare e costruire: un popolo che condivide fino in fondo la causa di Gesù e s'impegna a realizzarla come figli adulti dello stesso padre e come fratelli che sanno accogliersi ed amarsi in una comunione che va oltre le differenze di razza, cultura, organizzazione sociale.

In quest'unità di fede e d'impegno scopriamo la dolce compagnia dei «testimoni» della resurrezione di Gesù. C'è Maria, la prima tra i credenti e la più perfetta discepolo di Gesù. Ci sono i Santi, che manifestano la presenza di Dio e il suo volto. In loro Dio continua a parlarci. Ci affidiamo a loro cercando nella loro vita l'esempio, nella loro intercessione l'aiuto, certi di partecipare con loro, un giorno, alla grande festa della vita.

Ci sono i nostri amici, con cui viviamo ogni giorno l'avventura della fede e con cui condividiamo la stessa passione per il regno di Dio, con cui lavo-

riamo, ci confrontiamo, elaboriamo progetti e cerchiamo strategie nuove per servire la vita e la speranza.

Ci sono persino tante altre persone, che apparentemente non hanno nulla da condividere con la Chiesa... se non la cosa più grande: la passione per la vita, la giustizia e la solidarietà. Li sentiamo nostri amici, anche se percorrono strade lontane dalle nostre.

Questa compagnia di amici impegnati ci aiuta anche a scoprire chi siamo e come possiamo rispondere a Dio che ci chiama. Sono frammenti di parole che diventano convincenti perché hanno il volto concreto di tanti amici, conosciuti o sconosciuti.

#### 4.4. *I sacramenti della Chiesa*

L'azione di salvezza di Dio nella nostra vita si realizza in tanti modi. Un padre che ama e vuole la vita e la felicità dei suoi figli, non ha certamente bisogno di chiedere consigli sul modo di agire.

Abbiamo scoperto con gioia che la vita quotidiana è il luogo della presenza di Dio. Questo significa riconoscere che la nostra vita è uno dei modi attraverso cui Dio si fa vicino a noi per salvarci. Questo modello di presenza non è però l'unico.

La tradizione cristiana ricorda altri modi, particolarmente solenni ed efficaci, della presenza di Dio per la nostra salvezza. Sono tanto speciali che di solito, quando i cristiani parlano di «sacramenti» della presenza di Dio, pensano soprattutto ad essi.

Sono la Parola «scritta» di Dio, la Chiesa come luogo di una comunione oltre «la carne e il sangue» (come dice una bella pagina del Vangelo di Giovanni: *Gv* 1,13) e soprattutto i sette sacramenti.

Abbiamo già meditato sull'importanza della Parola di Dio e della comunione ecclesiale. Riflettiamo un poco sui sacramenti.

##### 4.4.1. *Un cambio di prospettiva teologica*

La tradizione ecclesiale ha riservato ai sacramenti una funzione tutta speciale. Essa però partiva da una visione teologica, molto diversa da quella che la Chiesa del Concilio propone oggi a tutti i cristiani. Era facile, in quella logica, dividere tra la vita quotidiana e la salvezza. In questa visione, i sacramenti servivano per portare, un po' magicamente, la vita quotidiana nello spazio della salvezza.

La fede e il senso religioso diffuso spingevano a pensare alla salvezza in modo drammatico. La vita era descritta come una lotta tra il bene e il male. Chi stava dalla parte del bene, s'impegnava con tutte le sue forze per assicurare interventi frequenti ed efficaci a favore della salvezza.

Oggi abbiamo un modo più sereno di vedere le cose. L'Incarnazione ci ha aiutato a scoprire l'amore di Dio, più forte del peccato, e ci ha restituito il diritto di amare la nostra vita quotidiana.

Per questo, non ci piace dividere eccessivamente il mondo di Dio da quello degli uomini. Non ci piace pensare che i sacramenti siano degli interventi, un poco magici, che ci strappano dalla vita quotidiana e ci portano nel mondo sacro.

La prospettiva dell'Incarnazione ha aiutato anche a scoprire la presenza di Dio «diffusa» nella vita quotidiana.

Non possiamo però sminuire l'importanza dei sacramenti e la loro centralità nella vita cristiana, con la scusa che tutta l'esistenza è piena della presenza di Dio che salva. Li dobbiamo invece riscoprire da una prospettiva nuova.

È difficile trovare parole per spiegare quello che continua a restare un po' misterioso. Qualche volta pensiamo di averle trovate... e poi ci accorgiamo che sono delle belle frasi, che dicono però davvero poco.

Ancora una volta, l'amore è il modo più eloquente per dire qualcosa di più sui sacramenti e sul rapporto che li lega alla vita quotidiana.

Quando due persone si vogliono bene, tutta la loro vita è una trama continua d'amore. I gesti concreti che la pervadono manifestano qualcosa che sta sotto tutta l'esistenza e tutta la percorre come in filigrana. Se non fosse così, parole e gesti sarebbero falsi: da ricacciare come il peggiore degli imbrogli.

Qualche volta, le persone che si amano sono costrette a restare lontane. Non conta né la distanza né il tempo. L'amore ha ritmi, logiche e misurazioni tutte sue.

Finalmente si realizza l'incontro tanto atteso e sognato. Le due persone sono l'una nelle braccia dell'altra. L'amore sta dentro la vita. Non si è spento nonostante l'attesa. Adesso finalmente esplose, in tutta la sua forza. Quell'abbraccio prolungato e le due lacrime che solcano il viso sono un'espressione specialissima di un amore diffuso e persistente.

Altre volte, purtroppo una nube ha velato l'amore. C'è il greve sapore del tradimento. Qualcosa sembra frantumarsi. Poi ci si riprende. L'abbraccio spegne la paura e il sorriso ritorna. Anche questo è un sacramento: una riconciliazione manifestata nel gesto, che esprime la gioiosa fatica della riconciliazione ricostruita nel tessuto della vita. Così sono i sacramenti rispetto alla sacramentalità che percorre tutta la vita cristiana.

I sacramenti sono eventi specialissimi della grazia di Dio. Celebrano la presenza di Dio nella nostra vita, come in una festa di compleanno tutti si accorgono del festeggiato... almeno quel giorno. Nei sacramenti è infranto il velo dell'indifferenza e del silenzio che spesso non ci aiuta a scoprire quanto Dio sta vicino a noi. La voce di Dio risuona solenne come esperienza di salvezza.

Senza questa festa, che rompe il silenzio, l'uomo distratto resterebbe triste e solo, fuori d'ogni personale esperienza di salvezza.

#### 4.4.2. *I sacramenti: un tempo speciale per la salvezza*

C'è un'altra dimensione importante da ricordare. Tutta la tradizione cristiana lo dice con forza. E sarebbe grave dimenticarsene, presi dal fervore di immaginare prospettive un po' diverse dal solito. Normalmente il rapporto tra cosa e significato è un puro gioco convenzionale, dove «facciamo finta» di realizzare qualcosa di nuovo. Ma è solo un modo di fare che non cambia la realtà delle cose. Chi è lontano resta lontano; il silenzio continua ad avvolgere la realtà; ciascuno è inesorabilmente alle prese con i suoi limiti e le sue responsabilità.

La tradizione cristiana afferma invece che nei sacramenti Dio è presente realmente ed agisce efficacemente.

L'amore investe la vita di due persone, la percorre tutta come una specie di trama sotterranea. Un giorno però i due innamorati immergono il loro amore nel mistero di Dio, celebrando il sacramento del matrimonio. Si realizza un misterioso cambio di protagonista. Dio diventa il protagonista principale, che restituisce una dimensione nuova all'amore che riempie quelle due vite e lo sprofonda in una lunga storia d'amore in cui c'entra persino Gesù, la Chiesa, tutti gli altri uomini.

Di sicuro, Dio è protagonista in ogni amore umano, come lo è per tutta l'avventura della vita. Di solito però resta tra le quinte, soffocato dalla nostra voglia di protagonismo. Celebrando il sacramento, lo riconosciamo, gli facciamo spazio, ci affidiamo a lui. Lo dice bene una bella espressione del Vangelo che abbiamo ricordato tante volte nel nostro cammino: «Quando un servo ha fatto tutto quello che gli è stato comandato, il padrone non ha obblighi speciali verso di lui. Questo vale anche per voi! Quando avete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: Siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quello che dovevamo fare» (Lc 17,10).

## 5. Il cristiano spera in Dio e ama la terra

L'incontro con Gesù e la confessione che solo lui è il Signore, vissuta nella Chiesa, sono la risposta che ogni cristiano dà alla scoperta affascinante dell'amore di Dio. Tutto questo suscita un'esperienza nuova di vita: viviamo tutta la nostra esistenza come sequela di Gesù.

Seguire Gesù non è come mettersi al seguito di qualsiasi altro maestro. È invece qualcosa di profondamente originale, come una folata improvvisa di vento che butta all'aria tutto quello che avevamo cercato di raccogliere in ordine.

Gesù non ci chiede, prima di tutto, un rapporto affettivo nuovo nei suoi confronti. E nemmeno ci chiede la decisione di consegnarsi totalmente a lui. Non gli basta né l'una cosa né l'altra. Vuole molto di più: la condivisione appassionata della causa che ha riempito la sua vita e l'ha trascinato fino alla morte.

La vita cristiana è «vocazione»: decisione coraggiosa di decentrare la propria esistenza verso il regno di Dio, il trionfo pieno della vita sulla morte, nel nome del Dio della vita.

L'esperienza di fede confessata si trasforma in un'esperienza di fede vissuta.

### 5.1. *La vocazione: costruire il regno di Dio*

Gesù non si è accontentato di rivelarci il senso della nostra vita e la direzione verso cui orientarci per viverla in modo serio e autentico. Nelle sue parole e, soprattutto, nell'insegnamento concreto della sua vita, ha messo davanti a noi il riferimento normativo di ogni vocazione cristiana: il regno di Dio. Quello che abbiamo scoperto per la Chiesa, riguarda direttamente ogni cristiano.

Gesù è l'uomo del regno di Dio, perché ha fatto della causa della vita, «piena e abbondante» per tutti (*Gv* 10,10), la «perla preziosa» per acquistare la quale bisogna essere disposti a vendere tutto il resto (*Mt* 13,45-46).

Regno di Dio è riconoscimento della sovranità di Dio su ogni uomo e su tutta la storia, fino a confessare che solo in Dio è possibile possedere vita e felicità. Questo Dio, però, di cui proclamiamo la signoria assoluta, è tutto per l'uomo. Egli vuole un futuro significativo per l'uomo. Fa della vita e della felicità dell'uomo la ragione e l'espressione della sua «gloria».

L'uomo lo riconosce Signore quando si impegna a promuovere la vita e la speranza.

Consapevole che i suoi problemi sono il problema di Dio stesso, il credente consegna a lui la sua fame di vita e di speranza.

Il Dio di Gesù è un Dio di cui ci si può fidare. Lo attestano le cose meravigliose compiute per il suo popolo e soprattutto quelle operate in Gesù.

Dove appare lui, l'Uomo del regno, scompare l'angoscia, la paura di vivere e di morire; ritorna la libertà e la gioia di vivere, nel nome di Dio.

L'ultima convincente parola sul regno di Dio Gesù l'ha pronunciata sulla croce, quando ha affidato a Dio la sua esistenza.

Consegnato alla morte, perché tutti abbiano la vita, Gesù ha ritrovato la vita e la speranza per noi. Il Risorto è il segno definitivo che il nostro Dio è tutto per la vita e la felicità dell'uomo.

La causa di Gesù è dunque la vita piena e abbondante dell'uomo nel nome di Dio: un uomo aiutato e sollecitato a camminare a testa dritta, capa-

ce di vivere con gioia nella città di tutti, che si affida a Dio nella speranza, perché solo in Dio possiamo non avere più nessuna paura della morte.

Il compito che il Padre gli ha affidato, Gesù lo consegna ai suoi discepoli. Gesù dice ai suoi amici: «Come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (*Gv* 20,21). Anello dopo anello, viene costruita una grande catena di persone, impegnate per la salvezza del mondo. I discepoli chiamano altri e li mandano. E così la catena dei chiamati si allunga: i nuovi discepoli chiamano altri con la stessa passione con cui hanno pronunciato il loro sì all'invito, e li mandano.

Oggi Gesù, i discepoli suoi, i credenti della prima ora della Chiesa, i nostri amici e i nostri educatori chiamano te e me. E ci mandano. Il compito che ci è affidato è lo stesso che ha appassionato l'esistenza di Gesù: la causa della vita.

Su questo compito il cristiano misura la sua esistenza. Siamo ed esistiamo per continuare a servire la vita, come ha fatto Gesù.

## *5.2. Vocazioni speciali per il regno di Dio*

La causa di Gesù è il regno di Dio. Meditando sullo stile con cui Gesù ha realizzato il regno di Dio, scopriamo più intensamente il senso della nostra vita: i compiti che ci sono affidati e lo stile con cui possiamo assolverli.

Nel nostro modo comune di dire, quando si parla di re e di regni si pensa subito a possedimenti e a persone che sono i padroni di queste cose (o fanno finta di esserlo). Ai tempi di Gesù era la stessa cosa... e persino peggio.

Gesù, in quel momento della vita in cui non c'è proprio nessuna voglia di scherzare (cfr *Gv* 18), ci tiene a ricordare che lui è re, ma non come gli altri; il suo regno non è come gli altri regni di questa terra.

La diversità è sostanziale. Lui è re perché si mette a servire fino a dare la propria vita, come gesto supremo d'amore. Il regno di Dio è la vita piena e abbondante di ogni persona.

Non è solo vittoria della vita sulla morte. È la vittoria per la potenza d'amore di Dio; ed è una vittoria conquistata nell'amore che sa donarsi fino alla morte.

Impegnarsi per il regno di Dio significa impegnarsi per la vita contro la morte, chiamando in causa direttamente Dio e il suo progetto. Quando c'è di mezzo la vita, non è possibile mettere Dio fuori gioco, come se tutto dipendesse solo da noi.

Purtroppo, è tanto facile dimenticarselo. Diventiamo presuntuosi, pieni della tentazione dell'onnipotenza, con il rischio, tutt'altro che remoto, di allargare i confini della morte.

Per evitare questa tentazione pericolosa e terribile, ci vuole qualcuno che si ponga al servizio della vita con un coraggio e una radicalità, capaci di te-

stimoniare le esigenze irrinunciabili del Vangelo. Per questo, nella Chiesa ci sono persone generose, che realizzano una vocazione speciale.

Non si può fare un catalogo ufficiale di queste persone speciali, come si usa nella nostra società con gli albi professionali. Alcune vocazioni sono dense però di una responsabilità tutta particolare nella logica del regno di Dio. Queste vocazioni sono, per esempio, gli educatori e le educatrici, gli animatori e le animatrici dei gruppi giovanili, i catechisti e le catechiste; con una radicalità specialissima, coloro che hanno accolto il misterioso invito di Gesù a seguirlo fino in fondo: i sacerdoti e i religiosi e le religiose.

Queste persone sono come una manifestazione speciale di quello che ciascuno è chiamato a realizzare. Sono una specie di manifestazione sacramentale, nella Chiesa e come è la Chiesa, del progetto di salvezza di Dio e della logica con cui Gesù lo sta realizzando. Essi sono uomini e donne del presente, uguali in tutto a tutti gli altri uomini. Si ancorano nel passato per proclamare le meraviglie di Dio per il suo popolo. E si lanciano verso il futuro, anticipandolo nei piccoli segni della vita quotidiana, per attestare la radice della nostra speranza.

La comunità (quella ecclesiale e, più in generale, quella degli uomini) è riconoscente a questi fratelli e a queste sorelle; invoca incessantemente il Dio della vita perché susciti in molti il coraggio della radicalità e doni la perseveranza e l'entusiasmo a chi ha chiamato a percorrere questo sentiero.

### 5.3. *Una spiritualità della festa*

Il progetto di spiritualità che stiamo costruendo, mette la vita al centro del progetto di esistenza cristiana, perché ha riscoperto nella vita quotidiana lo stile e la qualità della presenza di Dio. Confessando la potenza di Dio che opera in Gesù Cristo nella storia personale e collettiva, l'attenzione alla vita si trasforma subito nella festa della vita che sta diventando progressivamente nuova e salvata.

Possiamo testimoniare che Dio ha fatto già nuove tutte le cose, in Gesù consegnato alla croce perché la vita trionfi, solo se riconosciamo i segni di quest'immensa novità, anche nel groviglio dei tanti segni di morte. Per questo, come Gesù di Nazareth, amiamo la vita, ne assumiamo con coerenza gli aspetti ordinari, ne accettiamo le sfide, gli interrogativi, le tensioni della crescita, della mancanza di futuro e delle diverse povertà; operiamo per il superamento delle ambiguità presenti nell'esperienza giornaliera; fermentiamo con l'amore ogni scelta.

La festa è così lo straordinario evangelo della vittoria definitiva della vita sulla morte, anche quando ci sentiamo immersi nel greve sapore della morte quotidiana.

#### 5.4. *La croce nella festa del cristiano*

La festa non elimina l'esigenza della croce.

Nella nostra festa e nella gioia che pervade la nostra esistenza abbiamo molti motivi seri e concreti per ritrovare il coraggio di piantare la croce di Gesù anche nel cuore della nostra festa. Alcuni ce li vogliamo ricordare per riuscire a far dialogare bene festa e croce nella nostra esperienza spirituale.

##### 5.4.1. *Il servizio ai fratelli*

Siamo gente di festa, perché crediamo al regno di Dio già presente nelle trame della nostra esistenza. Non possiamo però consumare la nostra festa nel disimpegno e nell'alienazione, perché viviamo profondamente appassionati della causa di Gesù. Per questo la nostra festa è un'esperienza di profonda solidarietà con tutti gli uomini ed è una vocazione ad espandere la vita, perché tutti siano restituiti alla gioia di far festa.

Nella nostra festa hanno un posto privilegiato coloro che sono normalmente esclusi dalla gioia di vivere. I pochi fortunati che hanno assaporato la gioia della vita, vivono perciò la festa come responsabilità per eliminare progressivamente ogni esclusione.

Questa scelta introduce la vita dura nella nostra esistenza quotidiana. Ci sono sacche di resistenza, dentro e fuori di noi, da controllare e sconfiggere. E questo richiede il coraggio della morte. Solo chi trascina il suo amore alla vita fino alla croce, può costruire veramente vita piena e completa, per sé e per gli altri. Gesù davvero insegna.

##### 5.4.2. *La «mortificazione» del cristiano*

La vita, quella che amiamo intensamente e che vogliamo piena e abbondante per noi e per tutti, si porta dentro un limite invalicabile. Siamo, in qualche modo, dei «condannati alla morte». Non ci sentiamo rattristati da questa condanna. La morte incombe su di noi proprio perché siamo vivi. L'esperienza più bella, quella di essere vivi, si porta dentro infatti la traccia indelebile del limite che l'attraversa.

È importante non dimenticarlo, per non scordarci che la casa, costruita quaggiù, è bella e affascinante, ma è solo una tenda: la nostra vera casa è più avanti, nell'oltre radioso della casa del Padre.

Qualche volta ci pensa l'esistenza stessa, quando ci confronta impietosamente con la morte, il dolore, la disperazione.

Qualche volta decidiamo noi stessi di farne esperienza. E così ci stacciamo un po' dalle cose belle che riempiono la nostra esistenza. Non lo facciamo per disprezzo. Lo facciamo per scelta motivata e riflessa: la serietà e

la consistenza dei «beni penultimi» non può farci dimenticare la loro provvisorietà e relatività rispetto a quelli definitivi.

Smettiamo, per qualche momento, di goderli, per riconoscerci pellegrini in cammino verso esperienze più grandi.

Nell'esperienza cristiana quest'esigenza è stata spesso indicata con un'espressione che non è per nulla felice: la «mortificazione». Non ci impegniamo nella vita dura perché preferiamo la morte alla vita o, peggio, perché ci piace anticipare un poco il confronto con la morte.

Ci misuriamo con la morte e ci stacciamo dalle cose per vivere da vincitori anche quel distacco cui la morte ci condanna inesorabilmente, perché vogliamo amare più intensamente la nostra vita, la vogliamo «possedere» pienamente. E facciamo nostro fino in fondo l'invito di Gesù: «Se il chicco di frumento, caduto nella terra non muore, non potrà di sicuro vivere. Se muore invece, vivrà: il cento per uno» (Gv 12,24).

Questo è lo stile della nostra spiritualità. Chi vuole la vita e gioca la sua per donarla a tutti, nel nome di Dio, pianta la croce nel centro della sua vita. Riconosce la passione di Dio per la vita di tutti e si dichiara disponibile, con i fatti, a perdere la propria vita, come gesto supremo d'impegno, concreto e storico, per la vita.

#### 5.4.3. *Il dovere quotidiano*

Un pezzo importante di questa vita dura è anche l'impegno con cui realizziamo quello che una volta si chiamava «il dovere quotidiano».

Anche se preferiamo parlare di responsabilità professionale, di impegno sociale, di coerenza... non possiamo però rinunciare alla sostanza... ed è facile farlo in un tempo come il nostro in cui le belle parole stentano a tradursi in fatti o riusciamo ad adattare anche gli impegni più seri ai nostri gusti soggettivi.

Dalla parte del «dovere quotidiano» scopriamo che l'invito ad amare la nostra vita è una cosa davvero seria: è un invito ad amare la vita, non solo in certi momenti o quando ci viene comodo, ma sempre, scoprendo che questa vita che amiamo è una vocazione al servizio e alla responsabilità.

Siamo di fronte ad un'esigenza molto impegnativa, che fa soffrire non poco la voglia d'egoismo e di protagonismo che ci portiamo dentro. Ci riporta concretamente alla croce di Gesù e ad una dimensione irrinunciabile dell'esistenza cristiana. Il cristiano è impegnato ad un amore verso gli altri capace di farsi servizio, fino alla disponibilità a «sacrificare la vita perché tutti ne abbiano in abbondanza», come ha fatto Gesù.

Questa è la croce che coraggiosamente piantiamo nel centro della nostra esistenza.

#### 5.4.4. *Un impegno sociale e politico*

Chi ama la vita e la vuole piena e abbondante come la propone il progetto di Dio, si scontra quotidianamente con tante situazioni di morte. Esse lo inquietano e lo provocano. Per questo cerca rimedi efficaci e lotta con tutte le persone animate della stessa sua passione per la vita, per assicurare le trasformazioni culturali e strutturali necessarie, in una solidarietà che investe, in prima istanza, coloro cui la vita è stata più violentemente rubata.

Quest'esigenza attraversa la vita quotidiana d'ogni persona seria. Per questo riguarda anche l'esperienza spirituale.

L'impegno sociale e politico non è un'appendice della spiritualità cristiana, leggibile solo da qualche entusiasta. È invece qualità costitutiva. Possono variare i modi, sulla misura della vocazione personale e collettiva; il compito resta, unico e irrinunciabile, per chiunque confessa Gesù come il Signore.

La ragione di quest'affermazione sta nella logica del regno di Dio e nel suo riferimento alla vita quotidiana.

Come capita per tutte le cose importanti, non basta riconoscere l'urgenza. Chi vuol vivere seriamente la propria esperienza spirituale anche nell'impegno sociale e politico si chiede immediatamente se esistano dimensioni speciali, che servano a qualificare e concretizzare la propria scelta di vita.

Ne ricordo una, davvero tanto importante in una stagione come è la nostra: la capacità di speranza «nonostante tutto».

La compagnia del credente con gli uomini, impegnati come lui per la promozione della vita e il consolidamento della speranza, è sempre molto originale. La sua esperienza di fede scaturisce dalla testimonianza della croce e da una speranza che va oltre ogni umana sapienza. E questo lo costringe presto ad assumere atteggiamenti, a dire parole e a fare gesti che sono solo suoi, che non riesce più a capire e a condividere chi viaggia solo sull'onda delle logiche correnti.

## 6. **Contemplativi del quotidiano**

Ci sono dei fatti che provocano e inquietano. Danno da pensare, anche quando non si riesce a dividerli pienamente.

Uno di questi è la ricerca del deserto come luogo dove vivere una intensa esperienza di interiorità.

Molti cristiani hanno amato e cercato il deserto proprio in termini fisici.

Chi è stato in Terra Santa ha certamente visitato le «laure» del deserto di Giuda. Ti restano negli occhi, come uno squarcio abbagliante di luce.

Le «laure» sono grotte scavate nella roccia, rudimentali costruzioni arroccate su strapiombi. Lì vivevano, in solitudine e in austerità, i primi monaci nella storia della Chiesa. Anche oggi, è un'impresa raggiungere quei posti,

sprofondati tra le gole dei torrenti e le pietraie, lontani qualche ora di jeep dai centri abitati.

Questi uomini sceglievano il deserto come casa per confessare meglio che solo Dio è il Signore.

La loro esperienza non si è spenta nello scorrere del tempo.

Qualcuno ha continuato lo stesso modello di vita; e abita oggi le stesse grotte, con la stessa passione e per la stessa causa.

Altri – moltissimi altri – si sono costruiti il deserto in casa, nelle loro celle trasformate in luoghi di silenzio e di vita dura. Monasteri e conventi punteggiano le nostre regioni, come piccoli frammenti di una grande pervasiva ricerca di deserto.

Non sono l'ultimo resto di una gente strana, fuori dal tempo e dalla storia. Chi studia con serietà il cammino della nostra cultura è costretto a far strada sempre con qualcuno di questi uomini grandi. Rintanati nel deserto delle loro celle, hanno scritto la storia dell'Europa.

Oggi, la loro presenza preziosa continua per la crescita in umanità anche degli uomini distratti e affannati. Molti hanno sostituito agli strumenti con cui dissodavano le terre incolte e curavano gli infermi, le pagine di una produzione letteraria, pensosa e sapiente.

Il deserto continua a fiorire, perché ci sono dei cristiani che lo scelgono come loro dimora. Dove noi ci vediamo solo vuoto e tristezza, loro sperimentano gioia e compagnia.

Danno con i fatti ragione al profeta: «Un giorno, io, il Signore, riconquisterò Israele, il mio popolo. Lo porterò nel deserto e gli dirò parole d'amore. Gli restituirò le vigne che aveva e trasformerò la valle della disgrazia in una porta di speranza. Lì, mi risponderà come al tempo della sua giovinezza quando uscì dall'Egitto. [...] Lì farò un'alleanza con gli animali feroci, con gli uccelli e con i rettili, perché non diano fastidio al mio popolo. Spezzerò l'arco e la spada, eliminerò la guerra da questa terra. Farò vivere il mio popolo in pace.

Israele, ti farò mia sposa,  
e io sarò giusto e fedele.  
Ti dimostrerò il mio amore  
e la mia tenerezza.

Sarai mia per sempre» (*Osea 2,16-17,20-22*).

E se il deserto fosse davvero il luogo in cui Dio dice parole d'amore al suo popolo, anche oggi, in un tempo che sembra avvolto nel suo silenzio?

### 6.1. *Contemplare e pregare*

Abbiamo constatato, nella fede, che la nostra vita e la realtà che ci circonda è tutta attraversata da un mistero profondo e intenso, che è la sua dimen-

sione di verità. Viviamo immersi in Dio, nella morte e resurrezione di Gesù.

Ci vogliono occhi profondi e capacità d'ascolto e di meditazione, per scorgere il significato della realtà oltre le apparenze. Abbiamo bisogno di silenzio per penetrare in noi stessi, attraversare impressioni, sensibilità, risonanze e giungere al mistero di Dio e di noi stessi.

Questa è l'interiorità: spazio intimissimo e personale, dove tutte le voci possono risuonare, ma dove ciascuno si trova a dover decidere, solo e povero, privo di tutte le sicurezze che danno conforto nella sofferenza che ogni decisione esige.

Il confronto e il dialogo serrato con tutti sono ricercati, come dono prezioso che proviene dalla diversità. La decisione e la ricostruzione di personalità nascono però in uno spazio di solitudine interiore, che permette, verifica e rende concreta la «coerenza» con le scelte unificanti della propria esistenza.

L'interiorità è il luogo dello Spirito di Gesù che parla dal silenzio e chiama verso il silenzio.

Non è facile. Per questo abbiamo bisogno di aiutarci reciprocamente ad una nuova capacità d'ascesi che ci renda abili a contemplare la realtà, dal mistero che si porta dentro.

Contemplare è traforare le cose per arrivare a possederle pienamente, sapendo coniugare quello che si vede e quello che resta invisibile allo sguardo distratto e superficiale.

La contemplazione non è un gesto riservato ai tempi speciali, né riguarda momenti particolari. Riguarda tutta la vita dell'uomo, perché in tutta la vita Dio è presente e lo dobbiamo scoprire ed incontrare.

Chi contempla «nel» quotidiano cerca uno spazio separato dove avvicinarsi a Dio.

Chi invece diventa contemplativo «del» quotidiano, riconosce la sacramentalità di tutta la sua vita.

Contemplata, la vita è il nostro libro, il luogo in cui vediamo Dio, lo spazio della nostra sequela.

Contemplandola, ritroviamo una ragione in più per assumere un'intensa passione per questa nostra vita.

## 6.2. *Dal deserto come «fatto» al deserto come «parabola»*

Possiamo riscoprire il deserto come stile di vita, capace di pervadere e organizzare il quotidiano.

Il deserto diventa parabola dell'interiorità: qualità di vita, per assicurare interiorità nel quotidiano; luogo di purificazione e di passaggio da «attraversare», ogni tanto, come forte esperienza spirituale che rende più autentico il rapporto con Dio e con i fratelli.

Possiamo vivere come uomini dalla profonda interiorità nella vita quotidiana, solo se riusciamo a riempire il nostro quotidiano delle stesse esperienze che per il popolo ebraico hanno trasformato un luogo maledetto (come è il deserto «fisico») in un tempo felice.

Il deserto è quindi prima di tutto la «cifra» di un modo di vivere, il segno più espressivo di uno stile di esistenza che dobbiamo recuperare, per vivere in profonda e credente interiorità la nostra vita quotidiana.

Nel tempo dell'esodo, in quella sofferta marcia che l'ha ricondotto dall'Egitto alla terra dei padri, il popolo ebraico ha trascorsi lunghi anni del deserto. In questo luogo, duro e ostile, si è ritrovato Dio vicino e accogliente, come mai gli era successo prima. L'ha condotto per mano, liberato da mille pericoli, nutrito e dissetato dalla sua potenza. Nel deserto, Dio ha firmato un patto di vita con lui. Lì, la sua fedeltà è stata messa alla prova. Nonostante i continui segni di una insperata benevolenza, anche in questo tempo felice è riaffiorato il tradimento e l'infedeltà. Dio però è rimasto vicino al suo popolo. Lo ha richiamato e colpito. Ma alla fine lo ha salvato, riportato alla casa promessa, «in una terra fertile e spaziosa dove scorre latte e miele» (*Es* 3,8).

Così, il deserto è stato veramente trasformato. La terra maledetta è diventata terra di benedizione.

Per questo, l'uomo della Bibbia è pieno di nostalgia per il deserto, anche se lo teme ogni volta che lo deve attraversare, e lo combatte per strappargli fazzoletti di terra fertile. Ricorda con rimpianto il tempo di una fedeltà più grande; è ancora affascinato dall'esperienza di sentirsi sussurrare «parole d'amore» da Dio.

### 6.3. Cercare spazi di silenzio

Il silenzio è la condizione irrinunciabile per ascoltare Dio che si fa Parola sussurrata, come la brezza di una calda sera d'estate (*Gen* 3,8), sconvolgente e imprevedibile perché mai posseduto. L'una dimensione e l'altra ce la ricorda una pagina famosa della Bibbia: l'incontro di Dio con Elia, il profeta che «era come il fuoco, la cui parola bruciava come una fiamma» (*Sir* 48,1). «Il Signore stava passando. Davanti a lui un vento fortissimo spaccava le montagne e fracassava le rocce, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento venne il terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto venne il fuoco, ma il Signore non era neppure nel fuoco. Dopo il fuoco, Elia udì come un lieve sussurro. Si coprì la faccia con il mantello, uscì sull'apertura della grotta e udì una voce che gli diceva: Che fai qui, Elia?» (*1Re* 19,11-14).

Per leggere il visibile dalla prospettiva del mistero di Dio che si porta dentro, abbiamo bisogno del silenzio, come dell'aria che respiriamo; altri-

menti il mistero resta muto, la voce di Dio viene soffocata. E l'interiorità si dissolve come neve al sole, nella trama seducente del vissuto.

Nel silenzio impariamo ad ascoltare la voce che giunge dal mistero di Dio. E diventiamo capaci di rispondere a questa voce interpellante.

Lo sappiamo e celo siamo detti tante volte: Dio è Parola che chiama e che sollecita risposte.

Anche la nostra risposta è parola sussurrata, in timore e trepidazione. Lo è quando rispondiamo nella preghiera e lo è quando rispondiamo con i fatti del regno di Dio.

La preghiera del cristiano non è moltiplicare parole a voce alta: «Quando pregate, non fate come gli ipocriti che si mettono a pregare nelle sinagoghe o agli angoli delle piazze per farsi vedere dalla gente. Vi assicuro che questa è l'unica loro ricompensa. Tu invece, quando vuoi pregare, entra in camera tua e chiudi la porta. Poi, prega Dio presente anche in quel luogo nascosto. E Dio, tuo Padre, che vede anche ciò che è nascosto, ti darà la ricompensa. Quando pregate, non usate tante parole come fanno i pagani: essi pensano che a furia di parlare Dio finirà per ascoltarli» (*Mt 6,5-7*).

La nostra risposta è soprattutto intessuta di fatti: «Non tutti quelli che dicono "Signore, Signore!" entreranno nel regno dei cieli. Vi entreranno soltanto quelli che fanno la volontà del Padre mio che è nei cieli» (*Mt 7,21*).

Solo avvolti nel silenzio, possiamo dire le parole, giuste e sufficienti, per incontrare il Dio del silenzio. Solo nella capacità di una continua attenta verifica, possiamo inventare quei gesti dalla parte della vita, che costruiscono oggi un po' del regno di Dio.

#### 6.4. *Il silenzio per la «solitudine»*

Circondati di silenzio, conquistato a fatica nel ritmo ossessivo della giornata, viviamo, finalmente, soli: in compagnia di noi stessi.

La solitudine è una delle esperienze più difficili oggi. Abbiamo tutti un gran paura di restare soli e cerchiamo affannosamente gli altri. Ci sostengono, ci servono di prezioso punto d'appoggio. Diventano persino il grembo materno a cui affidiamo la fragile nostra esistenza.

Spesso è una compagnia strana: rumorosa e distraente, come un pomeriggio domenicale che dura tutta la vita, passato in discoteca, vicini e tanto isolati, costretti ad urlare per farsi ascoltare, sempre male interpretati, nel sottofondo musicale che distorce ogni voce. Ma ci va bene. Ci aiuta a non pensare: a non avere paura e a non essere costretti ad alzare le mani invocanti.

Qui è il punto.

Quando siamo soli, faccia a faccia con la nostra finitudine, ci sentiamo costretti a cercare due polsi robusti a cui ancorare le nostre braccia alzate

nell'invocazione. Ma questo ci fa soffrire, troppo per risultare praticabile. Scopriamo di non bastare a noi stessi, noi che sappiamo tante cose e usciamo indenni da tutti gli inghippi. E ci accorgiamo che, in fondo, nessuno dei nostri amici ci basta per sopravvivere sull'onda del limite invalicabile della nostra fame di vita e di felicità.

Abbiamo paura di sprofondarci nell'abisso dell'«oltre», dove i conti non tornano più.

E così scappiamo dalla difficile e inquietante compagnia di noi stessi.

La solitudine va invece riconquistata, come condizione e spazio per l'interiorità. L'uomo e la donna che possiedono questa capacità di solitudine non sono più fatti a pezzi dalle mille impressioni che ci circondano e ci affasciano. Sono invece capaci di percepire e capire tutto da un centro interiore in cui regna la pace.

Soprattutto scopriamo la sete di salvezza che ci inquieta la vita.

Solitudine non è isolamento: è presenza a tutti, nella verità riconquistata di sé e degli altri.

## **7. Maria, il più bel ritratto di cristiano**

Vivere di fede è riprodurre, nella nostra vita quotidiana, lo stile d'esistenza che ha segnato i grandi santi: vivere la nostra esistenza come se vedessimo l'invisibile.

Di questo siamo tutti convinti e cerchiamo di immergerci, sempre più profondamente, nel mistero di Dio per dare alla nostra vita quotidiana il tono e lo stile che viene dal mistero. Purtroppo non c'è solo l'inquietante problema della coerenza: non è davvero facile valutare cose, persone e avvenimenti dalla parte del mistero ed è duro e faticoso mostrare con i fatti il senso di quest'esperienza.

Le difficoltà sono anche dalla parte della scoperta: il mistero di Dio è così grande, che riusciamo a decifrarne solo qualche frammento. Spesso siamo incerti sulla qualità della nostra vita. Non sappiamo se un certo modo di essere e di fare è meglio del suo contrario. Le espressioni con cui cerchiamo di sognarci sono sempre molto povere, cariche soprattutto dei nostri limiti e delle nostre paure.

Abbiamo bisogno di qualcuno che ci dia una mano.

Sembra strano... ma è così: noi siamo gente sicura, non ci piace che qualcuno ci insegni cosa dobbiamo fare e cosa dobbiamo evitare... eppure nelle cose che contano di più abbiamo bisogno di una mano sicura.

Viviamo in tempi di trasformazioni e d'incertezze, di trepidazione e d'entusiasmo per il nuovo che avanza. Maria ci indica la via da percorrere e ci infonde speranza e consolazione. Abbiamo bisogno di un aiuto sicuro e incoraggiante al livello, tanto difficile, del senso della vita e della speranza. Ma-

ria ci mostra il volto di un cristiano riuscito e impegnato, lei che è il più bel ritratto di cristiano.

Basta meditare il Vangelo per scoprire i tratti più significativi del suo volto. Sono pochi i testi che parlano di lei, ma sono molto belli e ricchi di indicazioni preziose.

Incominciamo da uno dei più importanti: il *Magnificat*.

Il *Magnificat* è una grande preghiera ecclesiale di riconoscimento e di ringraziamento. Luca la pone sulla bocca di Maria, perché era certo, sulla base delle fonti di cui disponeva, che esprimeva l'esperienza di Maria. Il *Magnificat* è perciò il vero canto di Maria, la testimonianza della sua esistenza credente. Modello di ogni preghiera cristiana, in Maria è «vero» in modo privilegiato.

Il *Magnificat* ci offre una specie di ritratto ecclesiale della giovane donna di Nazareth, colei che, dopo Gesù, ha penetrato di più il mistero di Dio. Cantandolo e pregandolo, sentiamo Maria vicina: come madre e come figura del cristiano.

Leggiamo assieme qualche passaggio:

«Grande è il Signore: lo voglio lodare.  
 Dio è mio salvatore: sono piena di gioia.  
 Ha guardato a me, alla sua povera serva:  
 tutti, d'ora in poi, mi diranno beata.  
 Dio è potente:  
 ha fatto in me cose grandi [...].  
 Ha dato prova della sua potenza,  
 ha distrutto i superbi e i loro progetti.  
 Ha rovesciato dal trono i potenti,  
 ha rialzato da terra gli oppressi.  
 Ha colmato i poveri di beni,  
 ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,46-55).

Nel *Magnificat* Maria celebra la novità insperata: Dio si è fatto vicino, solidale con il suo popolo. È il Dio fedele: colui che fa alleanza con gli uomini e resta fedele al suo patto.

Maria si sente immersa nell'amore potente di Dio. Quando dice a sé e agli altri chi lei è nel progetto di Dio, grida forte questa certezza: la potenza di Dio e la sua presenza sono il suo volto più vero e solenne. Per questo, lei che si riconosce piccola, povera, umile serva, è davvero grande: tanto grande che tutti parleranno di lei.

Anche per Maria il mistero della presenza di Dio è grande, spesso impenetrabile e inquietante. All'Annunciazione manifesta difficoltà e turbamento (Lc 1,29 e 34). L'oracolo di Simeone scatena il suo stupore e suscita la trepidazione della meraviglia (Lc 2,32). La risposta di Gesù, finalmente ritrovato dopo lo smarrimento che aveva gettato lei e Giuseppe nell'angoscia, la lascia

confusa (Lc 2,50). Essa però pronuncia sempre una decisione piena, anche se sofferta. Dice tutta la sua fede nel mistero di Dio. Ci fa veramente compagnia e ci consola nella fatica di vivere la nostra vita quotidiana nella fede.

Maria, nel silenzio e nella preghiera, riesce a penetrare al di là del volto opaco dei fatti. Si trasforma subito nell'assunzione, piena e coraggiosa, della causa del figlio suo: diventa passione perché tutti gli uomini riconoscano chi è Dio e lo sperimentino come il Dio della vita.

Corre dalla cugina Elisabetta, prima ancora di essere chiamata, perché immagina quanto prezioso poteva risultare il suo aiuto. A Cana non permette che la festa finisca per mancanza di vino e sollecita il figlio ad intervenire efficacemente. Nel *Magnificat* si mette decisamente dalla parte dei poveri, per riconoscere ad essi l'amore privilegiato di Dio.

Maria è la donna fedele, fino alla croce come chiede Gesù a chi ha il coraggio di condividere la sua causa. Maria, nel silenzio sofferente, consegna il figlio suo alla morte per la vita di tutti; accetta che le strappino violentemente il figlio che ha generato per diventare madre di tutti noi, fonte di vita per tutti, con lui e in lui.

Questo è Maria per noi. Per questo Maria ha un posto privilegiato nell'esistenza di un giovane cristiano.

Gli orientamenti generali e molte pagine di questo capitolo hanno come fonte principale il progetto di «spiritualità giovanile», elaborato, in questi anni, dai Dicasteri di pastorale giovanile della Congregazione salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. L'intera proposta è contenuta nel fascicolo *Spiritualità giovanile salesiana. Un dono dello Spirito alla Famiglia salesiana per la vita e la speranza di tutti*, pubblicato a cura degli stessi Dicasteri.



## CONCLUSIONE

Dopo la resurrezione di Gesù, Pietro aveva ripreso l'abitudine di salire al tempio per pregare un po', in santa pace. Ne aveva bisogno. La responsabilità della Chiesa, che Gesù gli aveva affidato prima di morire, lo preoccupava non poco. Prima, quando c'era ancora il Maestro, era facile intendersi con lui. Poteva anche sbagliare e Gesù non glielo mandava a dire. Così, tra buoni consigli e cantonate proverbiali, a sue spese imparava a fare l'evangelizzatore. Ora era tutto più complicato... si sentiva solo, anche se non gli mancava il conforto degli amici discepoli. Ogni tanto, doveva persino risolvere i problemi degli altri. Glielo chiedevano con forza. «Sei tu il capo... Gesù ti ha affidato autorità e responsabilità... Che facciamo?».

Quel giorno era incominciato come tanti altri. Poi, all'improvviso, un'avventura imprevista l'ha fatto diventare un giorno speciale. Il libro degli *Atti* ha annotato persino l'indirizzo esatto: alla Porta Bella del Tempio.

Pietro stava entrando, pieno delle sue preoccupazioni. Sperava in mezz'ora di pace, nella preghiera e nel ricordo.

Sulla soglia si trova la strada sbarrata da una mano tesa. Si ferma immediatamente. Non gli passa neppure per il capo, la tentazione di dire a quel poveretto che gli tendeva la mano: «Senti... adesso non ho tempo. Ne parliamo dopo. Fammi pregare in pace e poi vedrai che un rimedio lo troveremo». Non aveva ancora riscoperto tutte le cose che Gesù gli aveva insegnato, ma il rapporto con la sofferenza l'aveva imparato benissimo. Quando qualcuno soffre e chiama... questa è la cosa più importante. Tutto il resto passa in secondo piano. Non c'è tempo per fare teorie e cercare chiarificazioni. Si deve intervenire, presto e bene.

Pietro si ferma. Con un rapido sguardo cerca di rendersi conto della situazione. Non vuole partire con la gamba sbagliata. Ha paura che la passione premurosa di cui Gesù l'ha contagiato, gli possa giocare brutti scherzi.

Realizza al volo: la mano tesa è quella di un povero zoppo; gli chiede quattro soldi per sbarcare la giornata.

La risposta è precisa e concreta. Cerca qualche moneta. Inutilmente. Si fa triste: «Non ho con me nulla. Non posso accontentarti».

Qui viene il bello. Poteva dire: «Pazienza... sarà per un'altra volta». Ma la storia del buon samaritano gli martella dentro. Non gli dice: «Pregherò

per te». Gesù non l'ha mai fatto con chi soffriva e gli chiedeva aiuto. Inventa una risposta formidabile.

«Senti... Non ho soldi. Per te faccio però un'altra cosa... non è esattamente quello che tu mi chiedi. Ma vedrai che alla fine ti piacerà tantissimo... scoprirai che ti è davvero andata bene. Scommettiamo?».

Racconta con calore e convinzione un pezzo importante della sua vita: «Ho conosciuto un uomo fantastico. Le mie mani l'hanno toccato tante volte. I miei occhi si sono sprofondati nel suo volto. Il frammento di vita che ho vissuto con lui, l'ha cambiata tutta. Un giorno nero l'ho tradito, ma lui mi ha buttato le braccia al collo e tutto è finito in un'esperienza di quelle che ti cambiano dentro.

Ti racconto la sua storia: scommetto che ti piacerà...».

Pietro racconta allo zoppo la storia di Gesù. Sceglie bene i pezzi da raccontare. Allo zoppo non interessava per niente uno capace di guarire i ciechi o i lebbrosi. Il suo problema era altrove: nelle gambe rattroppite. E Pietro gli racconta di Gesù che fa camminare tutti gli zoppi che incontra.

Pietro racconta e lo zoppo ascolta. Poi, all'improvviso, smette di ascoltare e decide di provare: si mette dritto in piedi. La storia di Gesù che guarisce gli zoppi l'ha colpito. Vuole provare in prima persona.

Sta dritto sulle sue gambe. Tengono benissimo. Lo sostengono quando tenta di spiccare due salti e quando scatta in una corsa.

È guarito. La storia che Pietro gli ha raccontato, l'ha restituito alla vita.

Davvero quel Pietro è un tipo strano. Gli ha chiesto soldi... ha detto di non averne. Per fortuna che quel giorno era in bolletta... La storia di Gesù vale più di tutti i soldi che gli poteva dare.

Lo zoppo si mette a correre per il Tempio, gridando di gioia. La forza vitale nelle gambe si è trasformata in vita dentro: ha scoperto Gesù, il Signore.

La storia non finisce qui. Anche il seguito è importante.

L'ex-zoppo fa tanto di quel caos, nel recinto sacro del Tempio, che lo chiamano i sommi sacerdoti e cercano di scoprire cosa diavolo sia capitato. Spunta il nome di Pietro. Lo convocano d'urgenza e lo processano per turbamento dell'ordine pubblico. Qualcuno gli raccomanda, senza mezzi termini: «Per favore, basta con la mania di guarire gli zoppi... se continui farai la fine del tuo amico. Non lo possiamo permettere: per ragioni di prudenza».

Pietro risponde in modo perentorio: «Non posso frenare la voglia di vita che Gesù mi ha affidato. Lo zoppo cammina dritto come un ragazzo di vent'anni, perché tutti sappiano che non si può essere vivi - pienamente vivi - se non nel nome di Gesù di Nazareth. Voi l'avete ucciso. Dio l'ha risuscitato per la vita e la speranza di tutti. Io, i miei amici, il popolo della vita... lo annunceremo con forza, d'ora in poi, perché tutti abbiano vita. E spero proprio che non vi dispiaccia, tanto lo facciamo lo stesso».

La comunità ecclesiale crede che il Vangelo di Gesù è una «bella notizia» per tutti i giovani. Per questo, annuncia Gesù di Nazareth con forza e con coraggio, facendo camminare gli zoppi e restituendo la vista ai ciechi. Essa fa un annuncio, che è di senso e di speranza contro la morte. Le parole che dice sono, prima di tutto, la vita che torna nelle gambe rattrappite del povero paralitico e negli occhi spenti del cieco dalla nascita. In questo modo, realizza «una pastorale giovanile [...] della gioia e della speranza, che trasmette il lieto messaggio della salvezza ad un mondo tanto spesso triste, oppresso e disperato, in cerca di liberazione» (*Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, 1205).

L'annuncio del Signore Gesù è il servizio originale della comunità ecclesiale. L'annuncio non è però un vuoto gioco di parole, verificato sui parametri della congruenza formale tra soggetto e predicato. I fatti sono la prima e più eloquente parola. Le parole della verità interpretano i fatti.

Mi sembra questo l'unico modo serio per superare le lunghe discussioni sull'attenzione da riservare all'educativo nell'educazione alla fede e sulle questioni relative al difficile rapporto tra evangelizzazione e rispetto accogliente dei tempi e dei ritmi delle concrete persone. Hanno distratto ormai troppo la nostra azione pastorale.

Molte pagine del Vangelo hanno ispirato la mia riflessione e la mia proposta. Spesso le ho citate esplicitamente. Qualche volta sono rimaste nello sfondo: il lettore attento è riuscito però, senza eccessiva fatica, a risalire alla fonte.

Alla fine del lungo cammino, ho voluto ricordare una di queste pagine. Rappresenta la ragione di speranza e di responsabilità di tutta la proposta.

Non ho resistito alla tentazione di applicare quel modello linguistico di cui ho suggerito l'ipotesi nell'ultima parte del capitolo ottavo. Per questo, invece di riportare la citazione di *Atti 3 e 4*, ho raccontato il testo, come ho fatto tante volte a viva voce, quando ho avuto la fortuna di condividere con altri le preoccupazioni di cui sono cariche le pagine di questo libro. L'esito è il racconto di una storia in cui si intrecciano tre storie: l'esperienza di Pietro, le mie scelte e i problemi dei giovani concreti i cui volti fanno da orizzonte a tutta la mia fatica.

Si può realizzare qualcosa di questa proposta?

Me lo chiedono spesso gli amici con cui mi confronto attorno a queste cose.

Non so rispondere in modo convincente.

La mia proposta è come un lungo sogno sulla pastorale giovanile. Ho ricordato la scelta ogni tanto, lungo le pagine della mia ricerca. Lo confermo alla fine, per dirne il significato e per non nascondere affatto il limite.

Chi dedica le giornate e gli anni a pensare a problemi e progetti di pastorale giovanile, ogni tanto se li sogna anche di notte. Come capita in ogni sogno, gli elementi si confondono e le prospettive sono sovrapposte. Si intrecciano.

ciano indicazioni già realizzate, di immediata costatazione, e punti che sono molto lontani dall'essere realtà.

Questo è il bello dei sogni: non è detto che sia tutto esatto, corretto e adeguato; ma lo si sopporta... tanto è solo un sogno. C'è però il rischio felice che, presto o tardi, qualcosa del sogno si traduca in vissuto quotidiano... se abbiamo il coraggio di desiderarlo intensamente e se ci buttiamo nell'avventura sognata con speranza operosa.

## BIBLIOGRAFIA

### AMERICA LATINA

- Pastoral de jóvenes en situaciones críticas*, SERAJ, México 1992.
- Pastoral juvenil diferenciada*, SERAJ, México 1992.
- BENETTI S., *Pastoral de la juventud*, Bonum, Buenos Aires 1971.
- CELAM, *Elementos para un directorio de Pastoral Juvenil Orgánica*, (Ed. Celam), Bogotá 1982.
- , *Juventud Iglesia y Cambio. Propuesta pastoral para la construcción de la Civilización del Amor*, (Ed. Celam), Bogotá 1985.
- , *Los procesos de la educación en la fe de los jóvenes*, Colección SEJ, Bogotá 1993.
- , *Pastoral juvenil*, (Ed. Celam), Bogotá 1980.
- , *Pastoral juvenil constructora de la Civilización del Amor*, (ed. CELAM), Montevideo 1987.
- CELAM - SEJ, *Pastoral juvenil y educación en la fe. IV Encuentro de Pastoral Juvenil - octubre 1988 Caracas*, Colección SEJ, Bogotá 1989.
- COMISIÓN EPISCOPAL MEXICANA DE PASTORAL JUVENIL, *Orientaciones de Pastoral Juvenil*, CEMPAJ ed., México 1988.
- COMISIÓN NACIONAL PASTORAL DE JUVENTUD, *Encuesta nacional de los Jóvenes para los Jóvenes*, Conferencia Episcopal Argentina - Oficina del Libro, Buenos Aires 1990.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Pastoral juvenil. Sí a la civilización del amor*, CELAM, Bogotá 1987.
- DEPARTAMENTO EPISCOPAL DE JUVENTUD, *Orientaciones de pastoral juvenil*, (s.e.), México 1985.
- EPISCOPADO COLOMBIANO, *Marco teórico de la Pastoral juvenil colombiana*, in "Puente juvenil" 5 (1987), 17, 5-25.
- FERNANDEZ L.M., *Puebla y la opción preferencial por los jóvenes*, CELAM, Bogotá 1982.
- HUALDE J., *Pastoral juvenil*, Paulinas, Bogotá 1976.
- INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS, *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Publicaciones Iter, Caracas 1985.
- STRAHSBURGER H., *Pastoral juvenil. Evangelización y acompañamiento de los jóvenes ante los desafíos de la historia de Chile desde 1967 a 1988*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1992.
- VELA J.A., *Dinámica psicológica y eclesial de los grupos apostólicos*, Guadalupe, Buenos Aires 1971.

- , *Evangelización de jóvenes. Dinámicas. Precatecumenado*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1976.
- , *Grupos catecumenales. Metodología grupal de educación en la fe*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1975.
- , *Pastoral juvenil en América Latina*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1978.
- VELA J.A. - LONDOÑO A., *Grupos juveniles. Orientaciones para el trabajo. Modelos de grupos*, Indo american press service, Bogotá 1978.

## ITALIA

- L'azione Cattolica e la pastorale giovanile*, in "Presenza pastorale" 62 (1992), 11, 1-132.
- L'Azione Cattolica e la pastorale giovanile*, in "Presenza pastorale" 62 (1992), 11, 1-132.
- Cultura e vocazione*, Editrice Rogate, Roma 1994.
- Educare i giovani alla fede*, Ancora, Milano 1990.
- Giovani e Chiesa: le possibilità di un dialogo*, in "Evangelizzare" 7 (1982), 2, 68-90.
- Il seme e la terra buona. Giovani e fede: per un cammino di "appropriazione"*, Editrice Ancora, Milano 1993.
- Insieme sulle strade dell'Europa. Atti del I Convegno europeo di pastorale giovanile (Roma, Domus Pacis, 23-27 maggio 1994)*, Pontificio Consiglio per i Laici, Roma 1995.
- Parrocchia e giovani. Itinerari pastorali per le nuove generazioni*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989.
- Per una lettura esistenziale della Bibbia nei gruppi giovanili*, in "Note di pastorale giovanile" 23 (1989), 6, 3-149.
- Preti e laici nella pastorale giovanile*, in "Note di pastorale giovanile" 20 (1986), 2, 3-28.
- AMATO A. - ZEVINI G. (edd.), *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980.
- ANGELINI G., *Condizione giovanile e cammino della fede*, in "Evangelizzare" 3 (1978), 4, 219-231.
- AZIONE CATTOLICA ITALIANA, *Progetto giovani*, AVE, Roma 1988.
- AZIONE CATTOLICA ITALIANA - SETTORE GIOVANI, *Cose nuove e cose antiche. Comunicare la fede ai giovani d'oggi*, Editrice AVE, Roma 1994.
- BISSOLI C., *Giovani e proposte cristiane*, in "Orientamenti pedagogici" 29 (1982), 426-435.
- , *Vent'anni di storia della pastorale giovanile*, in "Note di pastorale giovanile" 20 (1986), 4, 3-38.
- BOBBA L. - NANNI A. (edd.), *Formare solidarietà. Proposte per educare alla cittadinanza attiva*, Editoriale Aesse Srl, Roma 1994.
- BOSCO G. B. (ed.), *Giovani e vocazione*, LDC, Leumann (To) 1993.
- BUCCIARELLI C., *Fede-religione-religiosità e condizione giovanile. Selezione bibliografica di Autori italiani*, in "Rassegna di Teologia" 19 (1978), 483-494.
- , *Realtà giovanile e catechesi*, LDC, Leumann 1973-1976.
- CAPELLARO J. B. - GINORI O. - VILLAVERDA F., *La gioventù, voce profetica*, Cittadella, Assisi 1985.

- CENTRO SALESIANO PASTORALE GIOVANILE, *Itinerari di educazione alla fede. Una proposta pedagogico-pastorale*, LDC, Leumann 1995.
- COSTA G., *Pastorale giovanile in Italia. Un dossier*, La Rocca, Roma 1981.
- DICASTERO DELLA PASTORALE GIOVANILE DELLA CONGREGAZIONE SALESIANA, *La pastorale vocazionale nella pastorale giovanile*, Editrice SDB, Roma 1992.
- , *L'Europa interpella il carisma salesiano. L'esperienza religiosa in una situazione pluriculturale*, Editrice SDB, Roma 1994.
- FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Condizione giovanile ed annuncio della fede*, La Scuola, Brescia 1979.
- FARINA M., *Nella Chiesa santa e peccatrice una strategia di pastorale giovanile*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione" 23 (1985), 3, 311-342.
- FORNERO G. (ed.), *Evangelizzare i giovani lavoratori. Riflessioni e proposte di CI-GiOC - Religiosi - Pontificio Consiglio per i laici*, LDC, Leumann (To) 1993.
- GIOC, *L'educazione solidale. Itinerari di crescita umana e di evangelizzazione con i giovani del mondo operaio e popolare*, LDC, Leumann 1989.
- MARTINELLI R., *Rinnovamento psicopedagogico della pastorale giovanile. Ricerche e orientamenti*, (Universitas Lateranensis), Roma 1977.
- MIDALI M. - TONELLI R. (edd.), *Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo*, LAS, Roma 1982.
- , *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1990.
- , *L'esperienza religiosa dei giovani. 1. L'ipotesi*, LDC, Leumann 1995.
- NAPOLIONI A., *La strada dei giovani. Prospettive di pastorale giovanile*, Ed. San Paolo, Cinisello B.mo 1994.
- ORLANDO V., *La religiosità popolare dei giovani interpella la pastorale*, in "Note di pastorale giovanile" 21 (1987), 3, 3-21.
- PINTOR S., *Catechesi giovanile*, EDB, Bologna 1980.
- PIWOWARCZYK B., *La fede difficile. Saggio sullo stato spirituale dei giovani d'oggi*, Edizioni Paoline, Roma 1989.
- PRESTIFILIPPO F., *Pastorale giovanile in Italia: l'organizzazione diocesana*, in "Note di pastorale giovanile" 27 (1993), 6, 3-40.
- SANNA I., *Chiesa locale e giovani*, in "Presenza pastorale" 55 (1985), 7-8, 96-109.
- SERENTHÀ L., *Proposta della fede ai giovani d'oggi*, in "Presenza pastorale" 46 (1976), 619-638.
- TONELLI R., *Chiesa locale, gruppi, movimenti e catechesi*, in "Note di pastorale giovanile" 22 (1988), 4, 22-33.
- , *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, LDC, Leumann 1992.
- , *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, LDC, Leumann 1989.
- , *Modelli di pastorale giovanile a confronto*, in "Note di pastorale giovanile" 21 (1987), 6, 3-21.
- , *Pastorale giovanile e animazione. Una collaborazione per la vita e la speranza*, LDC, Leumann 1986.
- , *Ritratto di un giovane cristiano*, in "Note di pastorale giovanile" 23 (1989), 8, 1-88.
- , *Una spiritualità per la vita quotidiana*, LDC, Leumann 1990.
- , *Vent'anni di pastorale giovanile: una proposta che continua*, in "Note di pastorale giovanile" 20 (1986), 1, 3-38.
- , *Verso una nuova evangelizzazione: problemi e prospettive*, in "Note di pastorale giovanile" 24 (1990), 2, 15-34.

- TONELLI R. - GALLO L.A. - POLLO M., *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992.
- TRENTI Z., *Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, LDC, Leumann 1985.
- , *Il "nuovo spazio" per l'educazione alla fede*, in "Catechesi" 53 (1984), 7, 27-38.
- UFFICIO CATECHISTICO DIOCESANO, *L'annuncio della fede ai giovani d'oggi. Lezioni dibattite tavole rotonde del V Congresso di Motta*, UCD di Milano, Milano 1971.
- VIGANÒ E., *La Chiesa e i giovani*, in "Note di pastorale giovanile" 23 (1989), 7, 3-17.
- VILLATA G., *Giovani, religione e vita quotidiana. Da un approccio sociologico ad un progetto pastorale*, Piemme, Casale 1983.
- , *Itinerario verso Dio nella vita quotidiana. Tra ricerca d'identità e desiderio di senso*, Piemme, Casale 1986.
- , *Quale catechesi per i giovani? Problemi e prospettive*, LDC, Leumann 1992.

#### LINGUA FRANCESE

- BAGOT J.P. - DEBRAY P., *Les jeunes et Dieu. Education de la foi*, Beauchesne, Paris 1968.
- FOISSION A., *L'Evangile pour les jeunes de 14 à 16 ans*, Desclée, Paris 1986.
- HIEBEL J.-L., *Accompagner les jeunes. Approche institutionnelle des pratiques ecclésiales*, Cerdic, Strasbourg 1985.
- LAGARDE C. J., *L'adolescent et la foi de l'Eglise*, Ed. Centurion, Paris 1990.
- MOINGT J., *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes*, Desclée de Brouwer, Paris 1973.
- , *La transmission de la foi*, in "Etudes" 342 (1975), 107-129; 749-775.
- PIVETEAU D., *Comment ouvrir les jeunes à la foi*, Desclée de Brouwer, Paris 1977.
- SIX J.F., *Les jeunes l'avenir et la foi*, Desclée de Brouwer, Paris 1976.
- WILER A., *Evangile et adolescence. Vers une nouvelle catéchèse des jeunes*, Martingay, Genève 1970.

#### LINGUA INGLESE

- ARIMPOOR J., *Indian Youth in Perspective*, Sacred Heart college, Tirupattur 1984.
- CLAPP S. - COOK J. O., *Youth workers handbook*, Brethren Press, 1990.
- COLUSSI L., *Education of Christian Youth to Faith*, in "Catechetics India" 4 (1989), 6, 3-7.
- CORREYA D., *Efforts at catechizing the parish Youth. A reflection*, in "Catechetics India" 5 (1988), 5, 19-22.
- DI GIACOMO J., *When Your Teenager stops going to Church*, Abbey Press, St. Meinrad 1982.
- FERNANDES J., *Holistic approach to Youth Ministry*, in "Kristu Jyoti" 4 (1985), 1, 46-51.
- FORLITI J., *Program Planning for Youth Ministry*, St. Mary's College Press, Winona 1978.
- HARRIS M., *Portrait of Youth Ministry*, Paulist Press, New York 1981.

- HOLDERNESS G.W., *The Junior Highs: A Manual for Youth Ministry*, St. Mary's College Press, Winona 1978.
- , *Youth Ministry. The New Team Approach*, John Knos Press, Atlanta-Georgia 1981.
- IRISH EPISCOPAL CONFERENCE, *The Young Church, God's Gift in Your Care*, Veritas, Dublin 1985.
- KALATHUVEETIL T., *Youth Catechesis*, in “Kristu Jyoti” 4 (1985), 1, 52-68.
- KASTHER J., *Youth Ministry*, The Liturgical press, Minnesota 1989.
- LITHERLAND J., *Youth ministry from start to finish. A Step-by-step Approach to successful Youth ministry*, Meriwether publishing, 1985.
- NOON S. C., *Building attendance in your youth ministry*, Group Books, Loveland 1989.
- RATCLIFF D. - DAVIES J. A. (edd.), *Handbook of Youth Ministry*, R.E.P. Books, Birmingham 1991.
- ROWATT W. G., *Pastoral Care with adolescents in crisis*, John Knox Press, Louisville 1989.
- SHELTON Ch. M., *Adolescent spirituality. Pastoral ministry for High School and College Youth*, Loyola University Press, Chicago 1983.
- STEVENS D., *Called to Care: Youth Ministry and the Church*, Zondervan, Michigan 1985.
- STROMMEN M., *A Study of Generations*, Augsburg, Minneapolis 1972.
- TONNA P., *Youth evangelization: a relational approach*, in “The Living Light” 22 (1985-86), 72-78.
- WARREN M., *A future for Youth Catechesis*, Paulist press, New York 1975.
- , *Youth and the Future of the Church. Ministry with Youth and Young Adults*, Seabury Press, New York 1982.
- WARREN M. (ed.), *Reading and Resources in Youth Ministry*, St. Mary's Press, Winona 1988.
- WENSING M.G., *Ministering to Youth*, Alba house, New York 1982.
- WYCKOFF D.C. - RICHTER D. (eds.), *Religious Education Ministry with Youth*, R.E.P., Birmingham 1982.

## LINGUA PORTOGHESE

- AMORIM J. U., *Pastoral da Juventude a partir das classes sociais*, Ed. Paulinas, São Paulo 1986.
- BARBOSA GOMES A., *Os Jovens portugueses e a nova evangelização*, Universidade Católica Portuguesa, Porto 1993.
- BETIATO M. A., *Da Ação Católica à Pastoral de Juventude*, Vozes, Rio de Janeiro 1985.
- BORAN J., *Jovem o grande desafio*, Paulinas, São Paulo 1982.
- , *O futuro tem nome: juventude. Sugestões práticas para trabalhar com jovens*, Paulinas, São Paulo 1994.
- , *Os processos de educação na fé dos jovens. Abordagens à pastoral da juventude a partir da América Latina*, CCJ, São Paulo 1991.
- BORAN P.J. - DICK P., *Pastoral de Juventude no Brasil*, Ed. Paulinas, São Paulo 1983.

- C.N.B.B., *Pastoral da Juventude no Brasil*, Paolinas, São Paulo 1986.
- FURLANETTO I., *Historia da Pastoral da Juventude do Brasil*, Instituto de Pastoral de Juventude, Porto Alegre 1988.
- GARQUES J., *Indagações sobre a pastoral da juventude no Brasil*, in "Revista Eclesiástica Brasileira" 52 (1992), 284-602.
- , *Indagações sobre a Pastoral da Juventude no Brasil*, in "Revista Eclesiástica Brasileira" 52 (1992), 207, 584-602.
- HACK J. L., *A Pastoral da Juventude e o Meio Social*, Ed. Paolinas, São Paulo 1982.
- LIBANIO J., *O mundo dos jovens. Reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de juventude da Igreja*, Ed. Loyola, São Paulo 1978.
- VALE E., *Juventude. Análise de uma opção*, C.R.B., Rio de Janeiro 1980.

## LINGUA TEDESCA

- Jugendpastoral. Aufgabe der gesamten Kirche. Grundlagen - Modelle - Leitlinien*, Herder, Wien-Freiburg 1976.
- Jugendpastoral und Gemeinde. Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral*, Don Bosco Verlag, München 1989.
- AFFOLDERBACH M., *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel*, (s.e.), München-Mainz 1977.
- AFFOLDERBACH M. - STEINKAMP H. (Hrsg.), *Stichekarte zu einer ökumenischen Bilanz. Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen*, Patmos-Kaiser, Düsseldorf 1986.
- BAUMGARTNER K., *Religiöse Defizite und Chancen in der derzeitigen Jugendarbeit*, in "Katechetische Blätter" 106 (1981), 470-476.
- BAUMLER Ch., *Probleme und Defizite einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit*, in "Theologie practica" 12 (1977), 179-191.
- , *Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur Kirchlichen Jugendarbeit*, Kaiser, München 1977.
- BIEMER G., *Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Der Dienst der Kirche an der Jugend*, (s.e.), Freiburg 1985.
- BLEISTEIN R., *Jugendpastoral Entwurf einer Neukonzeption*, in "Katechetische Blätter" 100 (1975), 65-76.
- , *Kirche der Jugend wohin?*, (s.e.), Würzburg 1983.
- , *Kirchliche Jugendarbeit*, Patmos, Düsseldorf 1976.
- , *Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit*, in "Stimmen der Zeit" 199 (1981), 537-547.
- BLEISTEIN R. - CASEL G. (Hrsg.), *Lexicon der kirchlichen Jugendarbeit*, Kösel Verlag, München 1985.
- DINGER W. - VOLK R. (Hrsg.), *Heimatlos in der Kirche?. Probleme heutiger Jugendpastoral*, Kösel Verlag, München 1980.
- EXELER A., *Muss die Kirche die Jugend verlieren?*, Herder, Freiburg-Basel 1981.
- FEIFEL E., *Kirche der Jugend entfremdet?*, in "Katechetische Blätter" 110 (1985), 832-842.
- GANTER B., *Kirche und Jugend. Gedanken zur kirchlichen Jugendarbeit*, Kyrios, München 1976.
- GRAFF M. - TIEFENBACHER H. (Hrsg.), *Kirche Lebensraum für Jugendliche?*, (s.e.), Mainz 1980.

- GROM B., *Methoden für Religionsunterricht. Jugendarbeit und Erwachsenenbildung*, Patmos, Düsseldorf 1976.
- HALBFAS H., *Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung*, Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1960.
- HASTENTEUFEL P., *Handbuch der Jugendpastoral*, Seelsorge Verlag, Freiburg 1967-1973.
- JENTSCH W., *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte-Theologie-Praxis*, Gerd Mohn, Gütersloh 1963-1981.
- KLEINDIENST E., *Der Weg der Kirche mit der Jugend. Störungen und Chancen der Kommunikation von Kirche und Jugend heute*, in "Internationale Katholische Zeitschrift" 12 (1983), 353-364.
- LECHNER M., *Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche*, Don Bosco Verlag, München 1992.
- LECHNER M. - SCHMID F. - SCHMIDT R. (Hrsg.), *Jugendpastoral und Gemeinde*, Don Bosco Verlag, München 1989.
- SCHATTERBECK W., *Aspekte kirchlicher Jugendarbeit in der DDR*, Kösel Verlag, München 1977.
- SCHILLING J., *Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde*, Kösel Verlag, München 1979.
- SEYDEL O., *Kirchliche Jugendarbeit. Freiraum und Konflikt*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1974.
- SONDERMANN W., *Kirchliche Jugendarbeit in der Krise?*, (s. e.), München 1983.
- SPOGGEN J., *Jugend ohne Kirche? Entwicklung eines regionalen Jugendpastoralplanes*, Benziger V., Zürich-Köln 1974.
- STALLMANN E., *Partizipation der Jugend an der Kirche*, in "Der Evangelische Erzieher" 37 (1985), 47-59.
- STEINKAMP H., *Jugendarbeit als soziales Lernen*, (s. e.), München-Mainz 1977.
- TSCHETSCH W., *Handlungsforschung als Forschungsmethode in der kirchlichen Jugendarbeit*, in "Religionspädagogische Beiträge" 7 (1984), 35-47.
- WEBER J., *Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit*, in "Diakonia" 7 (1976), 84-91.

## SPAGNA

- Directori de Pastoral de Joventut de l'Església de Catalunya. Projecte*, (s. e.), Barcelona 1982.
- Educación a los jóvenes en la fe. Itinerario de evangelización para la comunidad cristiana*, Editorial CCS, Madrid 1991.
- Iniciación al compromiso en el catecumenado juvenil*, ed. San Pio X, Madrid 1985.
- Los jóvenes nuevo frente de evangelización*, in "Misión abierta" 66 (1976), 5, 1 ss.
- Mesa redonda sobre la Pastoral Juvenil y Catequesis*, in "Actualidad catequética" 25 (1985), 121-122, 93-106.
- La pastoral juvenil: del catecumenado a la comunidad cristiana*, Ed. S. Pio X, Madrid 1983.
- Proyecto pastoral de jóvenes*, Delegación diocesana de juventud, Madrid 1985.
- ALBURQUERQUE E., *Moral cristiana y Pastoral Juvenil. Fundamentos para una propuesta ética*, Editorial CCS, Madrid 1990.

- APARISI A., *Odres nuevos. Plan pastoral de adolescentes*, Marova, Madrid 1978.
- , *Opciones de método y pedagogía en una pastoral de adolescentes. Libro de base*, Marova, Madrid 1976.
- AYALA V., *El joven confirma su fe*, PS, Madrid 1977.
- CALAVIA M. A., *El sentido de Dios. La trascendencia. Un reto a la pastoral juvenil*, CCS, Madrid 1985.
- CENTRO NACIONAL SALESIANO DE PASTORAL JUVENIL, *Itinerario de educación en la fe*, CCS, Madrid 1994.
- , *Pastoral de hoy para mañana. Nuevas perspectivas de la Pastoral con jóvenes*, Central Catequética Salesiana, Madrid 1993.
- , *Proyecto de pastoral juvenil en línea catecumenal*, Central Catequética Salesiana, Madrid 1982-1984.
- COMUNIDADES ADSIS, *El reto de los jóvenes. Opciones fundamentales en la pastoral de juventud*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1987.
- DE PABLO V., *Juventud Iglesia y comunidad. Una propuesta de pastoral juvenil en línea grupal-catecumenal*, Editorial CCS, Madrid 1985.
- DELEGACION DIOCESANA DE PASTORAL DE LA JUVENTUD DE MADRID, *Evangelizar a los jóvenes desde la parroquia*, in “Teología y Catequesis” (1984), 1-2, 249-285.
- DELEGATS DE JOVENTUT DE LES DIOCESIS CATALANES, *Proposta de Pastoral de Joventut de Catalunya i Balears*, (s. e.), Barcelona 1988.
- DIAZ C. (ed.), *La pastoral juvenil: del catecumenado a la comunidad cristiana*, S. Pio X, Madrid 1983.
- DOMINGUEZ J., *Formación juvenil en equipo*, Mensajero, Bilbao 1972.
- EHEVARRIA G.R., *Adolescentes: experiencias humana y mensaje cristiano*, Sígueme, Salamanca 1971.
- ESPINA G., *Y después de la Confirmación qué? Pastoral juvenil y vocacional*, Ediciones S. Pio X, Madrid 1987.
- GARCIA L., *Evangelizar a los jóvenes hoy. Alternativas para la educación de la juventud en los años 80*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1981.
- INSTITUTO PONTIFICIO TEOLOGICO PIO X, *La educación de la fe en los adolescentes. Terceras jornadas de pastoral educativa*, Sígueme, Salamanca 1972.
- J.A.C., *Iniciación de los jóvenes a la militancia cristiana*, Acción Católica, Madrid 1980.
- LARRAÑAGA A., *Una pastoral juvenil en línea catecumenal*, Centro Nacional Salesiano, Madrid 1981.
- MARTINEZ CORTEZ J., *¿Qué hacemos con los jóvenes? Juventud, sociedad, religión*, Sal Terrae, Santander 1989.
- MARTINEZ RIQUELME A., *Pastoral juvenil diocesana. Estudio de documentos de las Iglesias locales*, Editorial CCS, Madrid 1993.
- MOVILLA S., *Catecumenado juvenil de confirmación*, CCS, Madrid 1985.
- , *Ofertas pastorales para los jóvenes de los 80*, Paulinas, Madrid 1984.
- PABLO V., *Orientaciones para una pastoral juvenil*, in “Lumen” 29 (1980), 272-283.
- PELEGRI B., *Joventut fe i vida. Unes opciones i una pedagogia en moviment*, Ab. Monsserrat, Badalona 1980.
- PEREZ ALVAREZ J.L., *Diós me dio hermanos. Comunidad cristiana y Pastoral de Juventud*, Editorial CCS, Madrid 1993.
- , *Juventud y compromiso de la fe. Nuevas perspectivas de pastoral de la juventud*,

- CNSPJ, Madrid 1975.
- RICO GARCIA J., *Pastoral juvenil y pastoral vocacional*, in "Seminarios" 36 (1990), 117, 277-291.
- ROBLES C., *La iglesia en el mundo de los jóvenes*, in "Misión abierta" (1979), 4, 99-111.
- SASTRE J. - CUADRADO R., *Jóvenes evangelizadores de jóvenes*, Ed. Paulinas, Madrid 1991.
- SEQUEIN L., *Fe, cultura e increencia en la Juventud actual*, in "Proyección" (1988), 352, 93-317.
- SERRAMONA A., *La pastoral de juventud en Cataluña y las islas Baleares. Una visión global en tres momentos*, (s. e.), Barcelona 1983.
- SOPENA J.M., *Pastoral de juventud en claves misioneras*, in "Laicado" (1981), 54-55, 107-116.
- URBIETA J.R., *Como presentar la Iglesia a los jóvenes*, in "Técnica de apostolado" (1976), 138-139, 51-80.
- , *Convocar a los alejados*, in "Actualidad catequética" (1985), 121-122, 107-162.
- , *Los jóvenes como agente de evangelización*, in "Revista de pastoral juvenil" (1990), 283, 2-34.
- , *Pastoral de juventud*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986.
- , *Planteamientos de una pastoral de juventud*, in "Pastoral Misionera" (1978), 8, 57-71.
- VECCHI J.E., *Ambientes para la pastoral juvenil. Lugares de ayer y de hoy en la evangelización de jóvenes*, Editorial CCS, Madrid 1991.
- , *Un proyecto de pastoral juvenil en la Iglesia de hoy. Orientaciones para caminar con los jóvenes*, Editorial CCS, Madrid 1990.



# INDICE

<b>Presentazione</b> .....	5
1. <i>Pastorale e pastorale giovanile</i> .....	5
2. <i>Tre note sul linguaggio</i> .....	6
<b>Sommario</b> .....	9

## Parte prima

### UNA PASTORALE GIOVANILE PER LA VITA E LA SPERANZA

<b>Capitolo I: Dalla parte della vita e della speranza</b> .....	13
1. <i>Fare la salvezza</i> .....	13
1.1. Superare una visione limitata di salvezza .....	14
1.1.1. Il dualismo .....	14
1.1.2. L'ultraterrenismo .....	14
1.1.3. L'individualismo .....	15
1.2. La salvezza cristiana .....	15
1.3. La realizzazione progressiva della salvezza cristiana .....	16
2. <i>Ripensare l'obiettivo dalla parte della vita</i> .....	18
2.1. I racconti del Vangelo .....	19
2.2. Una storia che continua nei suoi discepoli .....	21
3. <i>Quale pastorale giovanile?</i> .....	23
3.1. Una situazione di emergenza sulla vita .....	23
3.2. I compiti dell'attuale pastorale giovanile .....	24
3.3. Un sogno pieno di realizzazioni .....	25
<b>Capitolo II: Il metodo di lavoro</b> .....	27
1. <i>Multidisciplinarietà - interdisciplinarietà - transdisciplinarietà</i> .....	28
1.1. Un compito complesso e unitario .....	28
1.1.1. Un compito molto complesso .....	28
1.1.2. Un compito profondamente unitario .....	29
1.2. L'interdisciplinarietà .....	30
1.3. Verso la transdisciplinarietà .....	32
2. <i>Tre prospettive per un unico approccio</i> .....	33
2.1. Il metodo empirico-critico .....	34
2.2. La mia proposta .....	35

Parte seconda  
LA GRANDE SFIDA:  
EVANGELIZZARE IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA

<b>Capitolo III: Un tempo felice, impegnativo e problematico per l'evangelizzazione</b> .....	39
1. <i>Vivere in situazione di complessità</i> .....	39
1.1. La soggettivizzazione .....	40
1.2. Appartenenze deboli .....	41
1.3. Un nuovo modo di porre la domanda di senso .....	41
1.4. Un giudizio sulla situazione .....	42
2. <i>Evangelizzazione come comunicazione</i> .....	43
2.1. La Rivelazione tra eventi e cultura .....	44
2.2. La prospettiva della comunicazione .....	45
2.3. Il peso della cultura .....	45
3. <i>I possibili disturbi</i> .....	46
3.1. Sul piano del rapporto intersoggettivo .....	46
3.1.1. Le esigenze .....	47
3.1.2. I problemi .....	47
3.2. Sul piano del messaggio .....	48
3.2.1. Le esigenze .....	48
3.2.2. I problemi .....	49
3.3. Sul piano dell'intenzionalità .....	50
3.3.1. Le esigenze .....	50
3.3.2. I problemi .....	51
3.4. Sul piano dello strumento espressivo .....	52
3.4.1. Esigenze .....	53
3.4.2. I problemi .....	54
3.5. Sul piano della contestualità .....	55
3.5.1. Esigenze .....	55
3.5.2. I problemi .....	56
4. <i>Alla radice dei disturbi: una sfida</i> .....	57

Parte terza  
A CONFRONTO  
CON IL VISSUTO ECCLESIALE ATTUALE

<b>Capitolo IV: La prassi come luogo teologico</b> .....	61
1. <i>Di fronte alla pluralità dei modelli</i> .....	62
2. <i>Significato e limiti del pluralismo</i> .....	63
3. <i>Alla ricerca di criteri</i> .....	64
3.1. Un modo di comprendere il «criterio» .....	64
3.2. Come elaborare criteri .....	65
<b>Capitolo V: Il criterio dell'incarnazione</b> .....	67
1. <i>Il problema: fedeltà a Dio o fedeltà all'uomo?</i> .....	67

2. <i>Evento dell'Incarnazione e evento di Gesù Cristo</i> .....	69
3. <i>Per una comprensione teologica dell'evento dell'Incarnazione</i> .....	70
3.1. Gesù ci rivela un Dio per l'uomo, presente e nascosto.....	70
3.2. La testimonianza degli apostoli e della prima comunità cristiana ....	72
3.3. Gesù, volto e parola di Dio, rivela chi è l'uomo .....	74
4. <i>Il criterio dell'Incarnazione per una rinnovata prassi pastorale</i> .....	75
4.1. Fare la salvezza secondo il progetto del Dio di Gesù Cristo .....	75
4.2. La «mediazione»: dove immanenza e trascendenza s'incontrano ....	77
4.3. L'educabilità indiretta della fede.....	78
4.3.1. È possibile «educare» alla fede?.....	79
4.3.1.1. Primo modello: ricomprendere l'educativo a partire dal teologico.....	80
4.3.1.2. Secondo modello: la prevalenza dell'educativo .....	80
4.3.1.3. Terzo modello: la separazione netta degli ambiti .....	81
4.3.1.4. Quarto modello: la scelta educativa in uno «sguardo di fede».....	82
4.3.2. Nella logica dell'Incarnazione: l'educabilità della fede .....	82
4.3.3. Il criterio: educabilità indiretta della fede.....	83
4.3.3.1. La priorità fontale del dono di Dio per la fede.....	83
4.3.3.2. L'educazione alla fede sul piano delle mediazioni educative .....	84
4.3.3.3. La potenza di Dio investe anche gli interventi educa- tivi.....	84
4.3.4. Una pastorale giovanile attenta all'educazione .....	85
4.3.4.1. A confronto.....	85
4.3.4.2. L'educazione è il nome concreto per dire oggi «pro- mozione umana» .....	86

### Parte quarta

## UN PROGETTO DI PASTORALE GIOVANILE

Capitolo VI: <b>Progettare: perché e come</b> .....	89
1. <i>Dalla parte dei più poveri</i> .....	89
1.1. Quali destinatari?.....	89
1.2. Chi sono gli ultimi.....	90
2. <i>Per progettare un itinerario pastorale</i> .....	91
2.1. I termini della questione.....	92
2.1.1. Orizzonte teologico e antropologico .....	92
2.1.2. Progetto.....	92
2.1.3. Programmazione.....	93
2.1.4. Scelte e orientamenti operativi .....	93
2.1.5. Itinerario .....	93
3. <i>Gli elementi di un buon progetto</i> .....	93
3.1. Obiettivo .....	94
3.2. Situazione.....	95
3.3. Metodo .....	96

3.4. Valutazione .....	96
4. <i>La sequenza organizzativa degli elementi</i> .....	96
4.1. Superare il modello induttivo e quello deduttivo .....	97
4.2. Verso un modello ermeneutico .....	97
5. <i>E la grazia dello Spirito?</i> .....	98
<b>Capitolo VII: Quale obiettivo?</b> .....	101
1. <i>La prospettiva ermeneutica</i> .....	101
2. <i>Quale risposta al dono della salvezza?</i> .....	102
2.1. La vita quotidiana al centro: un passaggio di significati .....	103
2.1.1. Le esperienze quotidiane come precomprensione della Parola di Dio .....	103
2.1.2. Le esperienze quotidiane come luogo privilegiato dell'incontro con Dio .....	104
2.2. Il riferimento cristologico .....	106
2.3. La consapevolezza personale verso quello in cui siamo costituiti .....	107
2.4. Vivere di fede, speranza, carità .....	108
3. <i>L'obiettivo: integrare fede-vita</i> .....	109
4. <i>Il modello</i> .....	110
4.1. Unificazione della personalità: il problema dell'identità .....	110
4.1.1. Gesù Cristo, il «determinante» .....	111
4.1.2. Ripensare i modelli pastorali .....	112
4.2. Sul piano delle «abilitazioni» .....	114
4.2.1. Abilitare ad atteggiamenti corrispondenti .....	114
4.2.2. Tra atteggiamenti e conoscenze .....	116
5. <i>Dalla parte della vita</i> .....	116
5.1. Fare unità attorno alla qualità della vita .....	117
5.2. Qualità della decisione .....	118
5.3. Un processo nella logica del seme .....	119
<b>Capitolo VIII: Suggerimenti di metodo</b> .....	121
1. <i>Le risorse e la loro organizzazione</i> .....	121
1.1. La vita è la grande risorsa .....	122
1.1.1. Quale vita? .....	122
1.1.1.1. Una prospettiva educativa .....	123
1.1.1.2. Una risorsa che chiede collaborazione .....	123
1.1.2. La vita tra «attese» e «proposte» .....	124
1.1.2.1. Livelli diversi dell'unica domanda .....	125
1.1.2.2. Risorse comuni e condivise .....	125
1.2. Quale organizzazione delle risorse? .....	126
1.2.1. Se questa è invocazione .....	126
1.2.2. Invocazione è esperienza di trascendenza .....	127
1.2.3. Riunificare l'esistenza attorno all'invocazione .....	127
1.3. La proposta metodologica .....	128
2. <i>Educare a diventare uomini «invocanti»</i> .....	130
2.1. Le esigenze .....	131

2.1.1. Un'esistenza in esodo verso l'alterità.....	131
2.1.1.1. Impegni concreti.....	132
2.1.1.2. Nel mistero di Dio.....	133
2.1.2. Una identità nell'affidamento.....	134
2.1.2.1. Quale stabilità?.....	134
2.1.2.2. Una prospettiva.....	135
2.1.3. Capacità di interiorità.....	136
2.1.4. Verso decisioni coraggiose.....	137
2.2. Interventi concreti.....	138
2.2.1. L'accoglienza incondizionata.....	139
2.2.1.1. Quale accoglienza.....	139
2.2.1.2. Un'accoglienza fondata sulla fede dell'educatore.....	140
2.2.1.3. Riconoscere la dignità restituendola a ciascuno.....	140
2.2.1.4. L'accoglienza si fa promozionale.....	141
2.2.1.5. I modi concreti dell'accoglienza.....	142
2.2.2. Fare proposte facendo fare esperienze.....	143
2.2.2.1. Se questa è esperienza.....	143
2.2.2.2. Allacciare parola ed esperienza.....	145
2.2.2.3. La «vita quotidiana» prima e dopo l'esperienza.....	145
2.2.3. Un educatore capace di «provocare».....	146
2.2.3.1. Il confronto con la morte.....	146
2.2.3.2. La via dell'amore.....	148
3. <i>Evangelizzare «narrando» storie che aiutano a vivere</i> .....	149
3.1. I punti di riferimento.....	149
3.1.1. Un processo comunicativo di natura simbolica.....	150
3.1.1.1. La natura del segno.....	150
3.1.1.2. Segni e simboli.....	151
3.1.1.3. Segni e simboli nella evangelizzazione.....	152
3.1.2. Quali segni per evangelizzare?.....	152
3.1.2.1. Una comunicazione protesa verso il senso.....	153
3.1.2.2. Una esperienza che si fa messaggio.....	154
3.1.2.3. Segni evocativi e segni denotativi.....	156
3.1.3. L'autorevolezza dell'evangelizzatore.....	158
3.1.3.1. Fondamenti superati.....	159
3.1.3.2. Un fondamento nuovo?.....	160
3.2. Un modello concreto.....	161
3.2.1. Cosa è «narrazione»?.....	161
3.2.1.1. Comunicazione di una esperienza.....	162
3.2.1.2. Una comunicazione che spinge alla sequela.....	163
3.2.1.3. Una comunicazione che anticipa nel piccolo quello che si annuncia.....	164
3.2.2. La comunità ecclesiale narra la storia del suo Signore.....	165
3.2.2.1. Parole umane per dire l'indicibile.....	166
3.2.2.2. La fede della Chiesa per dire la nostra fede.....	167
3.2.2.3. Un racconto tra fede e storia.....	168
3.3. L'evangelizzazione tra argomentazione e narrazione.....	169
3.3.1. La Bibbia propone differenti modelli comunicativi.....	170

3.3.2. Un poco di sospetto sulla «divisione del lavoro».....	170
3.3.3. L'argomentazione per narrare meglio.....	171
3.3.3.1. Significato primario e secondario.....	171
3.3.3.2. Il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario.....	172
3.3.3.3. La funzione dell'argomentazione rispetto al significato primario.....	173
<b>Capitolo IX: Ritratto di un giovane cristiano.....</b>	<b>175</b>
1. <i>Una vita piena di domande</i> .....	175
2. <i>Molte risposte ad una stessa domanda</i> .....	177
2.1. Un tipo di spiritualità.....	177
2.2. Qualcuno tenta di vivere senza Dio.....	178
3. <i>La presenza di Dio nella nostra vita</i> .....	179
3.1. La storia di Nicodemo.....	179
3.2. La prospettiva dell'Incarnazione.....	180
3.3. La presenza di Dio nella vita quotidiana.....	180
4. <i>Vivere immersi nel mistero</i> .....	182
4.1. Vivere di fede.....	182
4.1.1. La vita letta dalla parte del mistero.....	182
4.1.2. Il mistero di Dio nel profondo degli avvenimenti.....	183
4.2. La parola di Dio per penetrare il mistero.....	183
4.3. La Chiesa: un popolo che condivide la causa di Gesù.....	184
4.3.1. La Chiesa del Concilio.....	184
4.3.2. Amiamo e costruiamo la Chiesa.....	185
4.4. I sacramenti della Chiesa.....	186
4.4.1. Un cambio di prospettiva teologica.....	186
4.4.2. I sacramenti: un tempo speciale per la salvezza.....	188
5. <i>Il cristiano spera in Dio e ama la terra</i> .....	188
5.1. La vocazione: costruire il regno di Dio.....	189
5.2. Vocazioni speciali per il regno di Dio.....	190
5.3. Una spiritualità della festa.....	191
5.4. La croce nella festa del cristiano.....	192
5.4.1. Il servizio ai fratelli.....	192
5.4.2. La «mortificazione» del cristiano.....	192
5.4.3. Il dovere quotidiano.....	193
5.4.4. Un impegno sociale e politico.....	194
6. <i>Contemplativi del quotidiano</i> .....	194
6.1. Contemplare e pregare.....	195
6.2. Dal deserto come «fatto» al deserto come «parabola».....	196
6.3. Cercare spazi di silenzio.....	197
6.4. Il silenzio per la «solitudine».....	198
7. <i>Maria, il più bel ritratto di cristiano</i> .....	199
<b>Conclusioni.....</b>	<b>203</b>
<i>Bibliografia</i> .....	207



