Biblioteca di Scienze Religiose - 20

Riccardo Tonelli

Pastorale giovanile oggi

Ricerca teologica e orientamenti metodologici

LAS – ROMA

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

20

STUDI DI TEOLOGIA PASTORALE

a cura dell'Istituto di Teologia Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana

Volumi pubblicati:

1. A. AMATO (a cura), *Temi teologico/pastorali.*
2. R. TONELLI, *Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici.*

RICCARDO TONELLI

PASTORALE GIOVANILE OGGI

Ricerca teologica e orientamenti metodologici

LAS - ROMA

© 1977 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA (Italia)

Con approvazione ecclesiastica

Esse-Gi-Esse - Roma

PRESENTAZIONE

Mario Midali, sdb

*Da più parti e specialmente nell'ambito degli animatori e operatori di pastorale giovanile a livello italiano, è stata sovente rilevata la mancanza di una ricerca scientificamente elaborata sull'*azione ecclesiale verso i giovani, *che aiutasse a superare una diffusa situazione di deprecato dilettantismo dottrinale e di improvvisazione pastorale, dettati per lo più dalle urgenze del momento e dovuti, in parte, a una letteratura in merito non scarsa ma purtroppo solo raramente di valore.*

D. Riccardo Tonelli, docente di Pastorale giovanile all'Università Pontificia Salesiana, si è assunto il non facile compito di colmare, con un primo tentativo serio e sistematico, questa vistosa lacuna e di fare, in certo senso, opera di pioniere, almeno per quanto riguarda il contesto italiano. Un decennio di esperienza redazionale a Note di Pastorale giovanile *lo ha posto in condizione di poter compiere, con fondate speranze di buona riuscita, questo indovinato tentativo.*

Questa sua ricerca rappresenta un saggio scientificamente valido di riflessione teologico-pastorale, innanzi tutto per la struttura ben articolata dell'intero studio, ed inoltre per il rigore con cui è stato utilizzato il metodo « empirico-critico », proprio della Teologia pastorale. In effetti, l'A. ha compiuto un'analisi scientificamente vagliata degli attuali orientamenti e modelli di pastorale generale e di pastorale giovanile, adottati soprattutto nelle Chiese locali italiane. Ha sviluppato una ricerca interdisciplinare: ha utilizzato, infatti, i dati delle scienze antropologiche e, di volta in volta, di quelle teologiche, in vista della formulazione di un giudizio di fede sulla situazione così analizzata, producendo un discorso caratteristico della ricerca teologico-pastorale più aggiornata. Ciò gli ha consentito di elaborare un progetto di pastorale giovanile e di definire una metodologia di intervento al fine di rendere operativo tale progetto. Anche in questa duplice operazione, il suo discorso è interdisciplinare e si snoda secondo una riflessione empirico-critica, tipica della riflessione pastorale ormai ampiamente condivisa dagli esperti del settore, ad es. della scuola di Monaco di Baviera.

Il saggio di D. Tonelli è coraggioso per l'impegno che l'A. pone nell'affrontare un argomento non facile e nell'impostare una ricerca non esente da rischi; per il come ha utilizzato la documentazione (su alcuni punti carente, su altri

abbondante ma di valore disuguale) *e per l'atteggiamento di equilibrio critico manifestato tanto nella descrizione e valutazione della situazione pastorale attuale, quanto nell'elaborazione di una criteriologia pastorale e di un progetto non unilaterale o riduttivo, ma pluralistico e aperto alla complessa e differenziata realtà giovanile italiana.*

L'opera non ha ovviamente la pretesa di dire l'ultima parola sull'argomento: il suo A. è consapevole che alcune affermazioni potranno essere ulteriormente approfondite, che alcune scelte potranno essere meglio definite ed alcune prospettive verificate con altre ricerche. Ma ciò non toglie che questo valido e coraggioso tentativo sia riuscito. Fa un po' il punto della situazione; colma l'accennata lacuna e costituisce un sicuro punto di partenza per ulteriori studi. Esso rivela nel suo A. ampiezza di informazione, maturità di giudizio e capacità creativa nell'indicare prospettive o linee di intervento pastorale, criticamente fondate e fortemente ancorate alle attuali situazioni del mondo giovanile.

Tornerà particolarmente utile agli studiosi di Teologia pastorale e agli operatori di pastorale giovanile: sacerdoti, religiosi e religiose, laici, che troveranno in esso sicuro punto di riferimento per illuminare e orientare la loro riflessione sull'attività educativa e pastorale che svolgono tra i giovani.

Roma, 3 ottobre 1977

ABBREVIAZIONI

AA	*Apostolicam actuositatem*: decreto del concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici.
AG	*Ad gentes*: decreto del concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa.
DV	*Dei verbum*: costituzione dommatica del concilio Vaticano II sulla Rivelazione.
EN	*Evangelii nuntiandi*: esortazione apostolica di Paolo VI (1975).
GS	*Gaudium et spes*: costituzione pastorale del concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.
LG	*Lumen gentium*: costituzione dommatica del concilio Vaticano II sulla Chiesa.
RdC	CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970).

INTRODUZIONE

1. L'ambito della ricerca

Questa ricerca propone orientamenti teologici e metodologici, finalizzati ad un progetto di pastorale giovanile.

1.1. *L'età della formazione di personalità*

Il punto di interesse e l'angolo di prospettiva sono gli adolescenti e i giovani, nella comunità ecclesiale. Non è possibile definire in modo rigido l'inizio dell'adolescenza, soprattutto se si cerca un'età di confine dalla preadolescenza. Globalmente consideriamo l'adolescenza e la giovinezza come l'età in cui la formazione della personalità dinamica diventa più precisa, differenziata, intensa (normalmente dai 15/16 anni), l'età cioè in cui « va delineandosi in maniera sempre più determinante la personalità dell'uomo e del credente ».[1]

Fare con questi giovani azione pastorale significa educarli « al pensiero di Cristo, a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere e ad amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui in comunione con il Padre e lo Spirito Santo ».[2] L'obiettivo è globale, perché investe quel modo nuovo di essere che trova in Cristo il significato ultimo e definitivo. Si tratta quindi di una missione a largo respiro: « In modo vario, ma sempre organico, tale missione riguarda unitariamente tutta la vita del cristiano: la conoscenza sempre più profonda e personale della sua fede; la sua appartenenza a Cristo nella Chiesa; la sua apertura agli altri; il suo comportamento nella vita ».[3]

[1] Conferenza Episcopale Italiana, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970) art. 137. Citeremo sempre l'opera con la sigla RdC seguita immediatamente dal numero dell'articolo.

[2] RdC 38.

[3] RdC 38.

1.2. *In un tempo di crisi di fede come crisi di senso*

Viviamo in un tempo di crisi. Essa investe anche l'ambito della fede. Le sue risonanze sono particolarmente vivaci nel mondo giovanile, per l'attenzione e la sensibilità a tutti i problemi della nostra cultura che caratterizza i giovani, nel momento cruciale del loro esistere, trascinati in modo spesso conflittuale tra i valori su cui costruire la loro struttura di personalità.

La crisi di fede, per molti giovani, è oggi crisi di significatività. Per i più sensibili, è conflitto tra due appartenenze totalizzanti, verso quella difficile unità interiore che sappia rispettare l'autonomia del profano e salvare il primato dei significati decisivi della fede, in un mondo percepito come storia, che fa perno sull'uomo, che è per l'uomo un compito e una patria. Per troppi, invece, la crisi di fede è crisi di ricerca di significati esistenziali, profondi e totalizzanti: assenza di « domande » a cui la fede possa offrirsi come risposta. Catturati dalle spirali del disimpegno, del consumismo, dell'integrazione passiva nello stato di fatto, la vita non fa loro problema, perché è già sufficientemente significativa nella sua superficiale banalità. Ad essi il senso della personale esistenza è stato alienato, costretti ormai entro i confini chiusi dell'utilitarismo e del funzionalismo.

A questi giovani, agli uni e agli altri, pensiamo nell'elaborare il nostro progetto di pastorale giovanile. Essi sono il soggetto della nostra pretesa di « educarli al pensiero di Cristo ».

2. **Verso un progetto di pastorale giovanile: la nostra precomprensione**

La critica situazione attuale è veramente senza speranza? Non esiste più nessun punto di contatto tra la fede e il mondo giovanile?

A monte del nostro progetto sta una grande certezza. Essa determina la precomprensione su cui orientiamo sia l'interpretazione della prassi che l'elaborazione di opzioni. Sono venuti meno molti approcci tradizionali. Ma sorgono anche nuove possibilità per riallacciare il difficile dialogo tra fede e esperienza umana. Crediamo che « ciò che si attende dalla fede raramente è stato così grande come oggi ».[4] La crisi di fede è crisi della sua significatività, crisi di senso. Eppure come non mai viviamo tutti alla ricerca di senso. Possiamo chiamarlo con nomi diversi. Ma cosa intendono i giovani quando parlano di felicità, amore, sicurezza, futuro, speranza? Il punto di contatto tra la fede e il giovane d'oggi consiste nel porre il problema del significato ultimo della realtà: della vita e della storia. E nel vivere l'esperienza cristiana come « una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni ».[5]

[4] KASPER W., *Introduzione alla fede* (Brescia 1975) 31.
[5] RdC 52.

2.1. *La fede per l'autenticità integrale*

In questa prospettiva molto evangelica (« Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna! »: *Gv* 6, 68), si ritrova l'atteggiamento fondamentale del Cristo e di coloro che, nella fede, si riconoscono nel suo nome: il servizio. Cristo e la comunità ecclesiale sono presenti nella storia, personale e collettiva, per trascinarla verso la sua autenticità più radicale.

Nella pastorale giovanile, questa « presenza per l'autenticità » comporta il superamento di alcuni modelli, che hanno coniugato in modo scorretto il rapporto tra fede e realizzazione di sé, acuendo la presunta insignificanza dell'esperienza cristiana. Si dovrà superare il modello funzionalista, che deriva in termini astorici e disincarnati la realizzazione personale dai contenuti della fede o che ne elide la richiesta, per l'oggettiva consapevolezza che nella accettazione della fede ogni umano problema trova la sua consistenza. Un altro modello da evitare è quello dualista, che tende a superare le difficoltà legate all'integrazione tra fede e realizzazione di sé, separando gli ambiti e distinguendo le competenze, per riservare alla fede solo lo spazio del sacro e dell'ultrastorico. Anche il modello individualista va superato, per ritrovare la risonanza comunitaria e collettiva dell'esperienza cristiana, nella salvezza di Gesù Cristo.

2.2. *Testimonianza per l'annuncio*

La fede che la comunità ecclesiale testimonia e annuncia si integra nell'esistenza quotidiana e storica, verso la maturazione globale della persona e la liberazione dell'umanità, perché « chiunque segue Cristo, l'Uomo perfetto, si fa lui pure più uomo ».[6] Questo servizio, veramente promozionale, viene vissuto dalla pastorale nell'ambito della sua competenza. Essa è « là » per il mondo: non per occuparsi di cose strane, che non le competono, ma per offrire un contributo originale e specifico. La missione a cui il Signore chiama gli operatori della pastorale giovanile, per la quale lo Spirito dona alla sua Chiesa competenza e potere, consiste nel confessare e predicare Gesù il Cristo, nell'essere suoi testimoni, nel proclamare l'evangelo del Regno di Dio, che ha fatto irruzione nella storia, in Gesù Cristo. Per questo messaggio essa richiede la decisione personale di fede, in una vita vissuta per la libertà dell'amore.

La pastorale giovanile serve la crescita dei giovani, evangelizzando Gesù Cristo. Serve la liberazione dell'uomo piegando le « minoranze », che in Cristo riconoscono il significato rivelato del proprio esistere, al servizio dei tanti che ancora brancicano nell'attesa di senso, nella speranza di consistenza e di salvezza.

2.3. *Un nuovo rapporto Chiesa-mondo*

Da questi brevi accenni, risulta evidente che ogni progetto di pastorale giovanile si iscrive in un rapporto Chiesa-mondo. Superare i modelli riduttivi

[6] GS 41.

per elaborarne uno dialogico nella prospettiva del senso, significa collocare il rapporto della Chiesa con il mondo nella direzione del Regno di Dio, come piena riconciliazione degli uomini con Dio e tra loro.[7]

La Chiesa (e quindi la pastorale che è sua espressione operativa) è pienamente solidale con il mondo, con le attese storiche degli uomini. « Cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena »;[8] per questo condivide le gioie, le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini.[9] Essa però vive la sua solidarietà nell'esercizio della sua missione, perché sa di possedere in Cristo la risposta agli interrogativi più profondi dell'uomo, quegli interrogativi esistenziali che emergono dalle contraddizioni quotidiane della vita.[10] A queste domande di senso, essa offre la risposta che le è stata donata: Gesù Cristo e l'annuncio del suo Vangelo. La Chiesa (e quindi la pastorale) non ha solo qualcosa da dare al mondo. Essa riceve, in un dialogo rispettoso e serrato, per un servizio più pieno e reciproco.[11] In questo scambio, intenso e arricchente, la Chiesa esprime la sua reale solidarietà con tutti gli uomini. Nel comune impegno di umanizzazione e liberazione, riconosce un segno della presenza dello Spirito, che anticipa nel tempo la consistenza e la definitività del Regno.[12]

3. Il metodo di lavoro: un progetto confortato dall'esperienza

Ogni progetto guarda avanti. Si interroga sul suo avvenire, sulla sua funzionalità a raggiungere lo scopo per cui è stato elaborato. Questo progetto ha un avvenire? A partire da queste opzioni teologiche e metodologiche è possibile riconnettere la trama del difficile dialogo tra i giovani e la fede, nella Chiesa?

La domanda è impegnativa. Essa ha una risposta teologica che investe la globalità del servizio ecclesiale: la pastorale nel suo insieme, come presenza e azione della Chiesa per l'attuazione nel tempo della salvezza di Gesù Cristo. La Chiesa, infatti, « nel suo essere nomade per il mondo, ha una missione, un dovere, un compito, un servizio che le spettano nel presente, che si impongono costantemente ad essa, che in tutti i tempi le sono avvenire. E' questo avvenire che riempie il suo presente, le dona realtà e senso. Ciò che le spetta sempre di continuo e in maniera sempre nuova, non è niente altro che la grazia di Dio, di cui la Chiesa vive e che ogni mattina sale al suo firmamento. E' questa grazia che la soccorre per strapparla al travaglio del presente, alle insoddi-

[7] LG 5, 9.
[8] GS 40.
[9] GS 1.
[10] GS 10.
[11] GS 4, 11.
[12] GS 3.

sfazioni, al dubbio, all'angoscia, all'ansietà, alla disperazione, all'illusione di una liberazione ottenuta con le sue proprie forze, alla sua propria miseria e a quella del mondo. La Chiesa ha un avvenire, perché, nell'oscurità dei tempi, ogni istante che passa le apporta di nuovo, come una grazia di Dio, un presente radioso ».[13]

Questa certezza teologica anima il nostro lavoro. E' il senso della nostra vocazione e il sostegno della nostra speranza. Ma tutto ciò è anche sicurezza operativa? La permanente presenza dell'evento del Crocifisso risorto significa garanzia sulle nostre scelte contingenti, sugli apparati metodologici? In questo piano, su cui si costruisce ultimativamente l'azione pastorale, la certezza si fa trepida ricerca. Essa viene fondata sull'esperienza: sul confronto di chi ha provato e verificato. Il nostro progetto non è nato in un laboratorio culturale. Esso è riflessione credente sulla prassi. Confrontati con realizzazioni di pastorale giovanile, abbiamo indotto modelli e suggerito tendenze. Su questo materiale vivo, espressione di molte comunità ecclesiali impegnate, abbiamo operato la reinterpretazione verso un progetto organico.

Il processo induttivo dà il conforto della verifica. Assicura che la strada è buona. La nostra è una proposta. Una delle tante: in un tempo di pluralismo culturale, come è quello che stiamo attraversando, è impossibile monopolizzare gli orientamenti. Questa proposta ha una sola pretesa: essere capace di far carico alla comunità ecclesiale e a coloro che in essa operano per l'educazione dei giovani alla fede, di quella responsabilità pastorale che investe ogni figlio di Dio. Il quale « non trascorre giorno, senza che in qualche modo sia stato annunciato il suo amore per tutti gli uomini in Gesù Cristo. E' una trama che va tessuta quotidianamente. E' la fitta e misteriosa trama entro cui si incontrano Dio, che si rivela e l'uomo, che lo va cercando per varie strade ».[14]

4. Il punto di condensazione di una lunga storia

Questa ricerca, per il suo carattere di riflessione sulla prassi, segna il punto di condensazione di una lunga storia.

Il *Centro salesiano pastorale giovanile* (di cui l'autore è membro fin dalla sua fondazione) da anni sta riflettendo e operando per la promozione della pastorale giovanile italiana, nel quadro delle ricchezze pedagogiche intuite da Don Bosco e sviluppate dalla Congregazione salesiana nell'attuale sensibilità ecclesiale. Esso ha intessuto un lungo dialogo con gli esperti di discipline complementari per l'educazione alla fede dei giovani, e ha maturato in corsi e convegni il confronto con operatori diretti, raccogliendo le loro istanze e lasciandosi provocare dalle loro concrete difficoltà. Lentamente hanno preso spessore

[13] KÜNG H., *La Chiesa* (Brescia 1969) 567-568.
[14] RdC 198.

problemi e prospettive. Sono emerse necessarie opzioni, di tipo pedagogico, antropologico e teologico. La rivista *Note di pastorale giovanile* (espressione del Centro) è spesso diventata il punto di coagulo di queste diverse istanze. Ha lanciato progetti, ridimensionandoli poi nella successiva opera di rifinitura educativa. Ha tentato di reinterpretare secondo la sensibilità attuale i valori di sempre, per riorganizzarli in un quadro d'insieme organico e coerente.

In questo difficile processo pastorale è giunto prezioso il documento dell'Episcopato italiano *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970). Esso ha favorito il riequilibrio di alcune scelte, ha stimolato l'approfondimento di altre, ha confortato le intuizioni teologiche di fondo.

La nostra ricerca si colloca al crocivia di questo « materiale ». Dalla riflessione su questa prassi, ha preso consistenza e sicurezza il nostro cammino verso una pastorale giovanile con i giovani d'oggi.

prima parte

LA SITUAZIONE

capitolo primo

CORRENTI DI TEOLOGIA PASTORALE PRESENTI NELLA COMUNITA' ECCLESIALE ITALIANA

1. UNO SGUARDO ALLE CORRENTI DI TEOLOGIA PASTORALE

L'ambito della nostra ricerca è la pastorale giovanile: le recensioni di tendenze e di modelli operativi, le valutazioni e le progettazioni, si riferiscono, in modo privilegiato, all'impegno con cui le comunità ecclesiali sanno farsi « luogo, in cui l'economia della salvezza entra più concretamente nel tessuto della vita »[1] quotidiana dei giovani.

Tra pastorale giovanile e pastorale globale [2] esiste però un continuo, provvidenziale, rapporto di reciproco scambio, sia a livello progettuale che fattuale. L'osmosi è un dato di fatto, di ordine culturale, prima di essere quell'esigenza di comunione ecclesiale e di maturazione integrale, su cui ritorneremo in un capitolo successivo.[3] 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 di intessere « la fitta e misteriosa trama entro cui si incontrano Dio, che si rivela e l'uomo, che lo va cercando per varie strade »,[4] determinano, in larga misura, anche le modalità con cui viene annunciato ai giovani l'amore del Padre in Gesù Cristo.

Per elaborare un progetto di educazione alla fede per i giovani d'oggi, mediante un approccio prevalentemente induttivo, ci interessano i vari modelli

[1] RdC 142.

[2] In questo contesto utilizziamo « pastorale » e « pastorale giovanile » nel senso comune del termine. Le formule sono però cariche di problemi, anche epistemologici: daremo in seguito una nostra definizione più precisa, nel confronto con quelle ricorrenti.

[3] Si veda il cap. *La pastorale giovanile è il servizio della comunità ecclesiale ai giovani.* Sui processi che fondano la trasmissione della « cultura religiosa », si veda MILANESI GC., *Sociologia della religione* (Torino-Leumann 1973) 41-60.

[4] RdC 198.

di pastorale giovanile presenti nella comunità ecclesiale. Questi modelli sono però frutto, più o meno consequenziale, di alcune tendenze più generali. Le correnti di teologia pastorale che hanno influenzato la formazione degli operatori pastorali e l'impostazione delle comunità, sono spesso chiavi di lettura indispensabili per comprendere i modelli di pastorale giovanile. Nella attualità teologica che possiedono e nella consistenza con cui rispondono a comuni problemi pastorali, queste stesse correnti offrono una ricchezza di suggerimenti, preziosi anche in vista della elaborazione di un nostro progetto. Per comprendere e giudicare l'attuale prassi di pastorale giovanile e per cogliere orientamenti significativi, dobbiamo perciò allargare il nostro sguardo: identificare le tendenze di teologia e di azione pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana.

Ed è quanto ci accingiamo a fare.

1.1. Significato e limiti della rassegna

Per favorire una lettura corretta delle pagine che seguono, precisiamo il significato e il limite oggettivo di questa rassegna. Il suo orizzonte è volutamente ristretto: recensire tendenze e correnti di teologia pastorale presenti in Italia, che esercitano un influsso sulla prassi di pastorale giovanile e che possono, in qualche modo, orientarne un progetto.

1.1.1. *I criteri della scelta*

Il Concilio Vaticano II ha costituito un momento privilegiato per la riflessione pastorale della Chiesa. La comunità ecclesiale ha vissuto, in questo avvenimento, un tempo importante di autocomprensione. Essa ha colto la dimensione misterica del suo esistere nel tempo e la sua responsabilità nei confronti della storia. Ha quindi compreso il segno della sua presenza nella funzione pastorale di essere animatrice del farsi quotidiano della salvezza in Cristo Gesù, mediante l'annuncio efficace del suo vangelo.[5] Da questa fondamentale autocomprensione, la Chiesa ha maturato le nuove dimensioni della sua missione: si è riscoperta al servizio del Regno di Dio nel servizio agli uomini, nelle concrete situazioni di vita in cui essi si trovano.[6]

Il Concilio Vaticano II ha immesso così ampie prospettive di rinnovamento pastorale, in una direzione operativa che prevede necessariamente pluralità di progetti e di metodi, per raggiungere ogni uomo, in situazione.

[5] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Lumen gentium*, 1, in Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II* (Roma 1966). Citeremo abbreviato e utilizzando la traduzione italiana.

[6] GS 1.

Le linee di rinnovamento suggerite dal Concilio e le diverse tendenze presenti nell'attuale riflessione teologica, danno origine a molte correnti di teologia e di azione pastorale.[7] Noi ne presenteremo solo alcune.

Per impostare, in termini motivati, la nostra scelta, dobbiamo delimitare l'ambito cronologico e delineare i criteri strumentali che vogliamo utilizzare. La prima opzione è semplice. Consideriamo come ambito cronologico il tempo del Concilio e del dopo-Concilio (dal Concilio Vaticano II ad oggi), per la carica di rinnovamento pastorale, scaturita da questo avvenimento. Più complicato è invece definire le ragioni che spingono a preferire alcune correnti. Abbiamo tracciato una discriminante: ci interessano le correnti che influenzano la pastorale giovanile perché presenti, in qualche modo, in Italia. Certamente non è facile determinare una misurazione oggettiva di questa presenza e influsso. Utilizziamo questi tre indicatori, in modo anche disgiuntivo: il fatto che una corrente è stata elaborata all'interno della comunità ecclesiale italiana; il fatto che essa è attualmente sostenuta da pubblicazioni (libri e riviste) largamente diffuse in Italia; il fatto che essa è mediata da istituzioni formative o centri culturali che hanno peso nella diffusione di informazioni e orientamenti pastorali. Non abbiamo gli strumenti per operare una rilevazione più scientifica.

In Italia non esistono ricerche sulle tendenze pastorali che caratterizzano l'azione pratica degli operatori; sono inoltre pochi gli Istituti, di livello superiore, che offrono una formazione in campo di teologia pastorale.[8] Tolte pregevoli eccezioni, i programmi di ordine pastorale comprendono normalmente corsi di aggiornamento teologico e antropologico, in cui la qualificazione « pastorale » serve soprattutto a connotare l'indole pratica delle informazioni che sono fornite.[9] Questo insieme di fatti ci rende assai problematica la ricerca di indicatori diversi da quelli elencati sopra, per determinare quali tendenze siano presenti in Italia e che reale influsso esse giochino nell'ambito dell'azione pastorale delle varie comunità ecclesiali. Siamo costretti ad organizzare il materiale disponibile (in sé molto ampio e pregevole), a partire più dalla nostra esperienza che dal confronto con documentazioni oggettive.

[7] LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale*, in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 29-49; SCHURR V., *Teologia pastorale*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. 3 (Roma 1972) 399-469; FLORISTAN C., *Orientaciones actuales de la Teologia Pastoral*, in *Phase* 13 (1973) 389-400; KLOSTERMANN F.-ZERFASS R. (ed.), *Praktische Theologie heute* (München-Mainz 1974); MIDALI M., *Attuali correnti e progetti di teologia pastorale*, in GROPPO G. (ed.), *Pastorale educativa. Saggio introduttivo* (Torino-Leumann) [in preparazione].

[8] ALBERICH E., *Orientamenti attuali della catechesi* (Torino-Leumann 1971) 162-166.

[9] La rivista *Studi pastorali* pubblica abitualmente notizie sulla impostazione e sui programmi dei corsi di aggiornamento pastorale, promossi da istituzioni specializzate.

Un esempio stimolante di progetto organico di formazione pastorale è offerto da: *Progetto organico di qualificazione degli operatori pastorali secondo « Il rinnovamento della catechesi » della CEI*, in *Catechesi* 41 (1972) n. 6-7, 121, 4-31. Il documento riproduce l'esperienza dei « Bienni esperti in pastorale catechistica », promossi dal Centro Catechistico Salesiano.

1.1.2. *Il taglio della presentazione*

La presentazione di una corrente di teologia pastorale può essere fatta da prospettive diverse. Nel nostro caso, il modo è determinato dall'obiettivo a cui tende la rassegna. Ci preoccupiamo di evidenziare i possibili influssi per la pastorale giovanile. Questo ci spinge a considerare la rilevanza pratica della corrente. La nostra attenzione sarà più sulle sue dimensioni operative che sui presupposti teologici e sui collegamenti storici, anche se siamo consapevoli che ogni progetto è espressione di un quadro teologico e fiorisce, almeno inconsapevolmente, sulle pressioni del suo contesto culturale e storico. Inoltre, tentiamo un approccio di ordine globale e non un'analisi critica: non vogliamo cioè prima di tutto valutare la corrente che recensiremo, ma cogliere quegli orientamenti generali in essa emergenti, che ci permettano di procedere nella nostra ricerca di pastorale giovanile. Per questo ci rifaremo principalmente ai « documenti » ufficiali: alle opere dell'autore in questione, alle pubblicazioni diffuse dalle istituzioni responsabili. In altre parole, recensiremo soprattutto il progetto, così come viene ufficialmente diffuso; e non le discordi valutazioni di cui soffre ogni corrente quando è nelle mani di operatori, confrontati da situazioni vive.

1.1.3. *Quali correnti?*

Applichiamo ora i criteri che abbiamo tracciato. In base ad essi scegliamo cinque correnti di teologia pastorale. L'ordine con cui organizziamo la rassegna è di tipo cronologico. Ma non in termini assoluti. Lo sviluppo secondo la categoria temporale fa emergere anche un collegamento culturale più profondo e più significativo, che sintetizziamo, anticipando alcuni temi su cui ci soffermeremo nelle pagine che seguono. Come abbiamo ricordato ci interessiamo solo del periodo che si apre con il Concilio Vaticano II.

La prima corrente si rifà ad uno studioso di teologia pastorale, molto noto in Italia: G. Ceriani. Egli definisce la pastorale come « azione di salute della Chiesa ».[10] Mette quindi l'accento su un principio ecclesiologico, in ordine alla attualizzazione della salvezza nel tempo. La sua teologia pastorale è molto attenta alle condizioni che favoriscono il farsi storico della salvezza, ma in termini di forte soprannaturalismo e con una netta prevalenza della teologia sulle scienze umane. L'influsso conciliare è poco rilevante; del resto, le opere fondamentali dell'autore sono di epoca preconciliare e gli interventi successivi non hanno prodotto cambiamenti sostanziali.[11]

[10] CERIANI G., *Introduzione alla teologia pastorale* (Roma 1961); id., *Situation actuelle de l'enseignement de la pastorale,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 31-57; id., *Introduzione alla definizione di teologia pastorale,* in *Seminarium* 15 (1963) 653-694; id., *La pastorale come scienza e l'esperienza umana oggi,* in *Studi pastorali* 5 (1972) 1-87; *Il pensiero di Mons. G. Ceriani. Bibliografia,* in *Studi pastorali* 7 (1974) 133-175.

[11] Come appare dalla bibliografia citata nella nota 10, G. Ceriani ha scritto di

Vicino a questo modello è l'*Handbuch* che si rifà alla teologia pastorale di K. Rahner.[12] I temi unificanti sono simili: Chiesa e salvezza. Per K. Rahner la pastorale è definita come « autorealizzazione della Chiesa ». In questa corrente, la fondazione teologica è molto accurata. Nel farsi della salvezza rientra il tema dominante del Concilio: il rapporto tra Chiesa e mondo. La teologia pastorale acquista, con l'*Handbuch,* uno statuto scientifico preciso, che fa spazio anche alle scienze umane. Di esse, infatti, viene studiato il contributo indispensabile, quali strumenti per rilevare le situazioni concrete in cui la Chiesa si autorealizza. L'*Handbuch* è apparso in Italia tardi e in modo frammentario: e questo ha determinato un approccio di seconda mano e disorganico, che ha vanificato talora la novità delle sue indicazioni.

Queste due tendenze hanno orientato, anche se in misura diversa, l'azione pastorale tradizionale dei primi anni del dopo-concilio: una pastorale centrata sulla vita intraecclesiale, attenta ai « mezzi soprannaturali » della salvezza, in dialogo abbastanza critico con le scienze antropologiche.

La riflessione della *Gaudium et spes* sul significato teologico della prassi storica e l'attenzione al vissuto quotidiano, con le sue responsabilità e tentazioni di alienazione, sostenuta da quel fenomeno globale che è la secolarizzazione, spostano gli interessi della teologia pastorale in un ambito più profano: l'« esperienza umana ». Sorgono, in contesti diversi, due correnti di teologia

teologia pastorale in un arco di tempo che va dal 1961 al 1973. Confrontando gli studi più impegnativi dell'autore, si costata che il suo orientamento teologico e pratico, relativamente alla teologia pastorale, non ha subìto mutazioni di rilievo. Per questo motivo, abbiamo preferito tracciare la sintesi della corrente da lui ispirata, in modo unitario, senza preoccuparci di distinguere il tempo specifico dei vari interventi.

A questa affermazione generale, bisogna fare una eccezione importante: il rapporto tra teologia pastorale ed esperienza e il conseguente metodo che l'autore definisce « dell'immanenza ». Questo tema è nuovo: appare per la prima volta nell'articolo del 1972 (*Studi pastorali* 5 [1972] 1-87). L'autore è certamente confrontato con la diffusa sensibilità alle problematiche relative al rapporto tra esperienza, rivelazione e salvezza. La pastorale « come interpretazione dell'esperienza », che recensiremo in riferimento a *Lumen Vitae,* ha già una letteratura ampia e motivata.

Di qui la necessità di interrogarsi su questo nuovo imperativo pastorale. La risposta che G. Ceriani dà al problema non muta però l'orientamento generale della sua teologia pastorale, ma tenta unicamente di integrare questo nuovo stimolo nel quadro teologico già consolidato.

Egli, infatti, parla dell'esperienza solo in prospettiva metodologica (per fondare cioè un metodo di azione pastorale) e coglie dell'esperienza umana soprattutto la sua rilevanza oggettiva (non tanto l'esperienza di « questa » concreta persona, nel qui-ora esistenziale; ma l'esperienza « in sé », come attesa di salvezza e luogo del conflitto tra il trascendente ricercato e mai sufficientemente conquistato). Questa precisazione ci permette di inserire, nella presentazione della teologia pastorale di G. Ceriani, il tema dell'« esperienza », senza dover giustificare la sua parziale novità.

[12] ARNOLD F.X. - KLOSTERMANN F. - RAHNER K. - SCHURR V. - WEBER L.M., *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Freiburg 1964-1972). L'intera opera consta di cinque volumi (I, II, III 1/2, IV, V). L'Istituto piemontese di Teologia pastorale sta curandone (attraverso la Herder-Morcelliana) una parziale edizione italiana. Sono pure in corso le traduzioni francese e spagnola.

pastorale che partono dal concreto e ricercano il senso della salvezza nell'esistenzialità di ogni situazione. In America Latina, la « pastorale liberatrice »,[13] coerente con la teologia della liberazione a cui si ispira, considera la prassi come fatto politico e si definisce come lettura credente della prassi di liberazione.

Nell'Europa occidentale (Francia, Belgio, Olanda), più culturalizzata e stretta alle corde dalla montante irrilevanza del religioso, la pastorale si presenta come « interpretazione dell'esperienza ».[14] L'esperienza è quel quotidiano

[13] *Medellin. Documenti. La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II* (Bologna 1969). 1. *Coleccion « Pastoral popular »*: GALILEA S. - GONZALEZ M., *Catolicismo popular* (Bogotà 1969); GALILEA S., *Introduccion a la religiosidad latino-americana* (Bogotà 1969); BUNTIG A. - GALILEA S. - GONZALEZ M., *Analisis de un caso tipico en Latinoamerica. Ensayo de identificacion del catolicismo en Latinoamerica. Ideas sobre una pastoral para el catolicismo popular en Latinoamerica* (Bogotà 1969); GALILEA S. - GONZALEZ M., *Pastoral en Santuarios* (Bogotà 1969); FERRÉ M. - GONZALEZ M. - ALLIENDE J. - EQUIPO ARGENTINO, *Pueblo Iglesia en America Latina* (Bogotà 1974); GALILEA S. - VIDALES R., *Cristologia y Pastoral Popular* (Bogotà 1974); GALILEA S., *A donde va la pastoral?* (Bogotà 1974).

2. *Colleccion « Istituto pastoral Latinoamericano »* (IPLA): ALVARES CALDERON C., *Pastoral y liberacion humana* (Quito 1969); GALILEA S., *Evangelizacion en America Latina* (Quito 1970); *Catolicismo popular* (Quito 1970); GALILEA S., *Espiritualidad y Renovacion pastoral* (Quito 1970); COMBLIN J., *Cristianismo y Desarrollo* (Quito 1970); SMUTKO G., *Evangelizadores laicos para America Latina* (Quito 1970); DUSSEL E., *America Latina y Conciencia cristiana* (Quito 1970); GALILEA S. (ed.), *La vertiente politica de la pastoral* (Quito 1970); GALILEA S., *Reflexiones sobre la Evangelizacion* (Quito 1972); GALILEA S., *A los pobres se les anuncia el Evangelio?* (Quito 1972); EQUIPO DE PROFESSORES DE IPLA ET ALII, *Fe y secularizazion en America Latina* (Quito 1972); EQUIPO DE PROFESORES DE IPLA, *Comunidad de Base y Prospectivas pastoral en America Latina* (Quito 1972); SEMINARIOS DE ESTUDIOS IPLA, *Pastoral popular y liberacion en America Latina* (Quito 1972); VIDALES R., *La Iglesia Latinoamericana y la politica despuès de Medellin* (Quito 1972).

3. *Altri testi*: GALILEA S. (ed.), *Informacion teologica y pastoral sobre America Latina* (Bogotà 1974); VELA J. A., *Comunidades de base. Conversion a que?* (Bogotà 1973); VELA J. A., *Comunidades de base y una Iglesia nueva* (Buenos Aires 1970); SEGUNDO J. L., *Accion pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos* (Buenos Aires 1972); GUTIERREZ G., *Lineas pastorales de la Iglesia en America Latina* (Santiago 1970); GUTIERREZ G., *La pastoral de la Iglesia en America Latina* (Montevideo 1968); GALILEA S., *Para una pastoral latinoamericana* (Mexico 1968).

4. Per gli studi non editi dai centri pastorali specializzati latino-americani, ma relativi a questo tema, soprattutto in riferimento alla « teologia della liberazione », si veda nota 85.

[14] VRANCKEN I., *Le message aujourd'hui,* in *Lumen Vitae* (LV) 24 (1969) 51-66; WAELKENS R., *Dieu parle aujourd'hui,* in LV 24 (1969) 74-88; VAN CASTER M., *La vie vécue selon son sens intégral,* in LV 24 (1969) 88-108; VAN CASTER M., *Notre foi en Jésus-Christ,* in LV 25 (1970) 89-102; COLOMB J., *La catéchèse contestée,* in LV 25 (1970) 193-209; MARLÉ R., *La préoccupation herméneutique en catéchèse. L'interprétation de l'expérience,* in LV 25 (1970) 377-382; SCHOONENBERG P., *Révélation et expérience,* in LV 25 (1970) 383-392; EXELER A., *La catéchèse, annonce d'un message et interprétation d'expérience,* in LV 25 (1970) 393-404; VAN CASTER M., *Pour un éclairage chrétien de l'expérience,* in LV (25 (1970) 429-446; BLOOM A., *L'expérience, le doute et la foi,* in LV 26 (1971) 11-32; MARLÉ R., *La traduction du langage de la foi,* in LV 26 (1971) 369-380; VAN CASTER M., *L'Eucharistie dans la trasformation des mentalités,* in LV 26 (1971)

di ogni persona, che sembra diventare il punto critico della vita cristiana. Di questa corrente si fa promotrice pensosa la rivista *Lumen Vitae* e la scuola pastorale di cui essa è espressione. Queste due correnti all'inizio degli anni settanta, trovano un'accoglienza ampia nella comunità ecclesiale italiana, ormai molto vicina sia ai temi della teologia politica che alla sensibilità antropologica espressa dalla riflessione teologico-catechetica di *Lumen Vitae*.

La sutura tra la tendenza ecclesiologica delle prime due correnti e quella più antropologica delle seconde, e la ricollocazione in un quadro di riferimento specificamente teologico, è merito della « pastorale d'incarnazione »,[15] che *Il rinnovamento della catechesi* fa propria e propone alla comunità ecclesiale italiana.

Tra le correnti di teologia pastorale presenti in Italia, non possiamo dimenticare la « teologia della predicazione » di D. Grasso.[16] Non recensiremo nei particolari questo modello, solo per due motivi, che si ricollegano ai criteri tracciati poco sopra: perché la « teologia della predicazione » si riferisce ad un ambito ristretto e specialistico di teologia pastorale (più pertinente alla catechesi che all'azione pastorale): si tratta, infatti, di riflessioni teologiche relative al solo annuncio della Parola, aspetto importante ma non totalizzante della pastorale; e, in secondo luogo, perché l'attenzione dell'autore è più concentrata su « una riflessione teologica sulla natura della predicazione » che sugli impianti e gli orientamenti metodologici che ne permettono una traduzione operativa.

469-496; id., *La relation à Dieu dans la liberation de l'homme,* in LV 26 (1971) 667-674; id., *Le sens chrétien de la liberation et du développement,* in LV 27 (1972) 107-122; id., *Aimer Dieu en aimant les hommes. Entre la vie et la foi, quelle unité?,* in LV 28 (1973) 292-316; id., *Consentement et créativité dans la foi,* in LV 29 (1974) 55-76; GUTIERREZ G., *Praxis de liberation et foi chrétienne,* in LV 29 (1974) 227-254; THILS G., *Positions axiales sur « évangelisation » et « salut »,* in LV 29 (1974) 503-524.

[15] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970). Studi di commento e di approfondimento: *Il rinnovamento della catechesi in Italia* (Roma 1970); *Prospettive di fede della nuova catechesi: Il documento pastorale sulla catechesi,* in *Via, Verità, Vita,* 1970, 29; MEDICA G.M. (ed.), *Documento di base. Commento* (Torino-Leumann 1972); MEDICA G.M. (ed.), *Dal documento di base ai nuovi catechismi, alla catechesi viva. Storia, dimensioni, piste di riflessione e di ricerca* (Torino-Leumann 1974); PALANTI T., *La genesi del « Documento di base » italiano per « Il rinnovamento della Catechesi ». Indagine circa le fonti originali. Tesi di laurea presso il Pontificio Ateneo di S. Anselmo, facoltà teologica* (Roma 1973).

[16] GRASSO D., *Il Kerigma e la predicazione,* in *Gregorianum* 41 (1960) 424-450; id., *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia. Per una terminologia della predicazione,* in *Gregorianum* 42 (1961) 242-267; id., *Le ministère de la parole aujourd'hui,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 103-116; id., *Nuovi apporti alla teologia della predicazione,* in *Gregorianum* 44 (1963) 88-118; id., *L'annuncio della salvezza* (Napoli 1965); id., *Il messaggio di Cristo* (Assisi 1967); id., *La predicazione nella comunità cristiana* (Roma 1969).

1.1.4. *Presenza di modelli pragmatistici*

Purtroppo non tutta la prassi pastorale delle singole comunità ecclesiali italiane è riconducibile ad una di queste tendenze o ad un'armonica sintesi dei vari elementi che da esse emergono. Sono infatti ancora largamente diffuse tendenze pastorali, povere di riferimento teologico,[17] legate a quel pragmatismo di cui ha sofferto la pastorale ai suoi primi passi.[18]

2. LA PASTORALE COME « AZIONE DI SALUTE DELLA CHIESA »

Tra coloro che in Italia hanno riflettuto e scritto con maggior efficacia sulla teologia pastorale, G. Ceriani occupa un posto di particolare rilievo. Il suo insegnamento universitario, le pubblicazioni particolarmente abbondanti da lui curate,[19] l'azione promozionale del « Centro di Orientamento Pastorale »,[20] di cui egli fu per molti anni presidente, hanno permesso a G. Ceriani di animare la riflessione e l'azione pastorale della comunità ecclesiale italiana. Anche grazie alla sua opera, si può con lui costatare che « molti studiosi ormai sottolineano la scientificità della teologia pastorale e sono alla ricerca della nota scientifica che la caratterizza e la pone tra le discipline teologiche con un proprio suo compito, con una propria sua istanza ».[21]

Dai suoi scritti sulla teologia pastorale, evidenziamo alcuni elementi che ci permettono di cogliere la specificità del suo progetto, anche se in forma molto sintetica.

2.1. Lo statuto della teologia pastorale

« Il dato della teologia pastorale è il mistero cristiano, la verità rivelata nel suo attuale farsi, nella sua attuale realizzazione: nella sua attualità pratica, nella sua praticità attuale. La pastorale, raccogliendo le conclusioni della teologia storica e della riflessione speculativa, sottolinea il valore pratico, salvifico

[17] Non mancano le resistenze alla « pastorale liberatrice » e alla pastorale come « interpretazione dell'esperienza », per l'accusa di orizzontalismo e antropologismo.

[18] Un esempio di pragmatismo pastorale è dato dal *Dizionario di teologia pastorale* (Roma 1962). Si veda il giudizio in LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale,* in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 36.

[19] *Il pensiero di Mons. Ceriani. Bibliografia,* in *Studi Pastorali* 7 (1974) 133-175.

[20] Centro di Orientamento Pastorale (COP), Via Paisiello 6, Roma. Il centro cura la redazione della rivista *Studi pastorali* e *Orientamenti pastorali.* Il centro è un organismo al servizio dell'autorità ecclesiastica per lo studio e l'aggiornamento pastorale. (Per informazioni: *La catechesi in Italia* [Torino-Leumann 1971] 23).

[21] CERIANI G., *La pastorale come scienza e l'esperienza umana oggi,* in *Studi pastorali* 5 (1972) 21.

attuale della parola e dei gesti rivelati da Dio ».[22] Teologia dogmatica e teologia pastorale hanno come unico oggetto « il mistero di Cristo ». « La teologia che ha un solo oggetto ultimo, ha pure un solo oggetto formale, ossia un solo mezzo centrale di conoscenza e di predicabilità: Cristo conosciuto oggi, nella Chiesa suo Corpo mistico ».[23]

Dove cogliere la distinzione tra teologia dogmatica e teologia pastorale? « Le distinzioni proposte non sono formali ed essenziali sì da intaccare l'unità della sacra dottrina, ma sono istanze, visuali, compiti propri delle diverse discipline, nel concerto dell'unità essenziale ».[24] In questo spirito, si coglie la diversificazione.

La teologia dogmatica considera il mistero di Cristo nella sua dimensione ontologica fontale: « Cristo totale, Cristo vivo e operante nella Chiesa: il mistero di Cristo operatore di salvezza ».[25]

La teologia pastorale invece considera questo mistero di salvezza nel suo farsi quotidiano e storico, attraverso la mediazione della Chiesa: « la pastorale considera il suo dato la salvezza operata oggi dalla Chiesa ».[26] L'elemento specificante della teologia pastorale è quindi l'attualità e la contemporaneità della salvezza all'oggi di ogni uomo e di ogni situazione, nella Chiesa e attraverso la Chiesa.

Da qui la definizione di pastorale: « L'azione di salute della Chiesa, considerata nella sua attualità, nella sua contemporaneità alle condizioni umane in cui essa opera: l'azione della Chiesa pellegrinante nelle condizioni presenti, nel suo attuale cammino verso la visione beatifica di Dio ».[27] La teologia pastorale è la riflessione scientifica su questa azione: « La riflessione scientifica sulla Parola di Dio che, nel Cristo vivente nella Chiesa, opera la salvezza, una riflessione (ed è lo specifico della pastorale) ordinata alla salvezza dell'uomo e capace di orientare il ministero pastorale nell'attualizzazione dell'efficacia soprannaturale della parola ».[28]

La definizione di teologia e azione pastorale mette in rilievo alcuni elementi che meritano una ulteriore considerazione.

2.1.1. *Il problema dell'attualità*

« Il divenire dell'azione salvifica della Chiesa scorre tra la Pentecoste e la Parusia. La teologia pastorale fissa la sua attenzione sul momento attuale

[22] CERIANI G., *La pastorale* 22.

[23] CERIANI G., *Introduzione alla definizione di teologia pastorale,* in *Seminarium* 15 (1963) 670.

[24] CERIANI G., *Introduzione* 670.

[25] CERIANI G., *La pastorale* 22.

[26] *Ivi* 23.

[27] *Ivi.*

[28] CERIANI G., *Situation actuelle de l'enseignement de la pastoral,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 41.

di quel divenire: ha come oggetto di riflessione l'attualità mutevole e dinamica in cui la Chiesa opera la salvezza ».[29] Come comprendere l'oggi? La teologia pastorale si serve delle scienze dell'uomo che l'aiutano a cogliere con precisione i termini storici dell'attualità. Ma con misura e senso di relatività. Perché, per la teologia, la comprensione del presente avviene, principalmente, con uno sguardo di fede, nella prospettiva del passato e dell'avvenire. « Le antenne della pastorale sono lo spazio e il tempo attuali, che sono conosciuti e interpretati nella tradizione del passato e alla luce escatologica del futuro ».[30]

2.1.2. *Relatività della pastorale*

« La teologia pastorale ha la sua storia che ha per oggetto lo studio delle azioni e istituzioni ecclesiali di salvezza, lo studio cioè delle variazioni pastorali di questa "corsa immobile" che è la vita della Chiesa ».[31] La sua attenzione costante all'attualità in cui si fa la salvezza, dà alla pastorale una dimensione di relatività: per essere fedele alla oggettività della condizione umana in cui la Chiesa realizza la sua azione di salvezza, « cose, progetti, istituzioni mutano con gli uomini ».[32]

Al di sopra della mobilità storica operano però l'azione dello Spirito che conduce la Chiesa, e il mistero di Cristo operatore di salvezza. Questa presenza divina dà alla teologia pastorale consistenza, sicurezza, immobilità, nei confronti del mutare delle situazioni e del tempo. « Così la teologia pastorale mostra che nell'azione di edificazione del Corpo di Cristo vi è parte dell'uomo, il cammino degli avvenimenti, il gioco delle istituzioni; ma, al di sopra di tutto questo, vi è l'azione dello Spirito Santo che conduce la Chiesa ».[33]

2.1.3. *Pastorale come scienza e come arte*

« La teologia pastorale costituisce una branchia dell'unica scienza sacra — la teologia — di cui essa sviluppa l'aspetto pratico. E' la scienza dei principi alla cui luce la Chiesa opera la salvezza; la scienza dell'orientamento della verità rivelata (o connessa con la rivelazione) verso la vita delle anime in cammino verso la Patria, nella Chiesa militante ».[34] A questa dottrina pratica, si aggiunge un complesso organico di regole prossime all'azione pastorale, uno studio di tecniche derivate dalla teologia pastorale: la pastorale come arte. « L'arte pastorale è la tecnica che applica i principi universali della scienza pastorale e li fa scendere sul piano della attività pratica e concreta ».[35]

[29] CERIANI G., *Introduzione* 671.
[30] *Ivi.*
[31] *Ivi.*
[32] *Ivi* 672.
[33] *Ivi.*
[34] CERIANI G., *Situation* 47.
[35] *Ivi* 52.

« Come azione di inserimento dei principi dell'esistenza, la pastorale ha bisogno di un'arte che renda personali i valori messi in opera, mettendoli in rapporto con i fini esistenziali, verso cui si dirigono le diverse funzioni psichiche. Di conseguenza, una teologia pastorale deve contemporaneamente implicare, nella visione dei valori applicati, la visione delle forze psichiche dell'uomo in rapporto ai suoi fini esistenziali e una visione delle possibilità soprannaturali della grazia. L'arte pastorale suppone perciò la conoscenza della teologia della grazia, che deve sempre essere presente, e quella delle scienze e arti umane (psicologia, pedagogia e sociologia) indispensabili, per inserire efficacemente i valori soprannaturali nell'esistenza umana concreta ».[36] L'operatore pastorale non è quindi solo l'uomo dei principi. Egli deve possedere una sensibilità operativa che lo collochi con efficacia nel cuore delle situazioni da salvare. La sua azione, però, non è mai riducibile ad una metodologia « puramente umana e terrena ». Egli sempre sa di agire come collaboratore della grazia di Dio: per questo afferma « il primato assoluto e la trascendenza della visione soprannaturale ».[37]

2.1.4. *Le tre dimensioni della pastorale*

La definizione di pastorale che abbiamo trascritto « ci permette di intravvedere già i grandi compiti, le grandi dimensioni della pastorale: magistero della fede, ministero liturgico, governo o carità pastorale ».[38] Le tre dimensioni, che ripetono « la triplice missione di Cristo, profeta, sacerdote e re »,[39] hanno queste funzioni:[40]

— La pastorale della dottrina e della Parola è attenta allo studio delle forme e dei compiti dell'evangelizzazione, in rapporto alle situazioni attuali;

— La pastorale liturgica provvede all'ordinato esercizio delle celebrazioni liturgiche, curando sia la fedeltà alle disposizioni magisteriali, sia l'adattamento alle condizioni particolari delle persone e dei tempi e luoghi;

— La pastorale del regime ecclesiale comporta soprattutto l'esercizio della diaconia di carità e del servizio ministeriale.

2.2. Esperienza umana e pastorale

« Fonti della teologia pastorale sono il magistero, come regola prossima; la scrittura e la tradizione, come regola remota ».[41] A queste fonti si deve aggiungere un ulteriore « elemento caratteristico: la visione storica. Il disegno

[36] *Ivi* 53.
[37] CERIANI G., *La pastorale* 28.
[38] CERIANI G., *Situation* 41.
[39] CERIANI G., *Introduzione* 685.
[40] *Ivi.*
[41] CERIANI G., *Situation* 49. Id., *Introduzione* 678-683.

di salvezza si compie nel tempo: esso implica sia la teologia della storia della economia divina che la storia della Chiesa, così profondamente legata alla teologia pastorale (...). Di anno in anno, di età in età, Dio realizza la *cura animarum* attraverso le condizioni del pellegrinaggio terreno dell'umanità ».[42] Un ambito particolare riveste nella pastorale anche l'« esperienza umana ». Pur senza collocarla tra le fonti della teologia pastorale, « essa è uno dei segni dei tempi più vivamente sentiti oggi ».[43] Per questo, « trattandosi di una riflessione organica — di valore universale — sull'uomo d'oggi, soggetto della salvezza divina, la pastorale non può non prendere l'avvio dall'attuale esperienza umana, considerata nella sua totalità e messa in luce nella sua logica interiore ».[44]

Bisogna precisare in che senso si parla di esperienza umana, per valutare come essa possa essere accolta e interpretata dalla pastorale. « Si può parlare di esperienza scientifica, morale, sociale, estetica. Qui noi diciamo esperienza umana, ossia coscienza che l'uomo possiede delle attività della vita totale e del loro significato unitario: dentro questa esperienza umana il pensiero ne scopre la struttura razionale, la logica dell'esistenza umana ».[45] Non si tratta di una esperienza soggettiva, individuale, ma di un dato oggettivo, che definisce l'uomo nella sua essenzialità. Per questo si richiede una comprensione ecclesiale dell'esperienza umana: « la pastorale deve riferirsi all'attuale esperienza umana conosciuta e interpretata nella luce del mistero di Cristo, vissuto oggi nell'esperienza ecclesiale ».[46]

Quando l'esperienza umana è compresa alla luce del mistero di Cristo, essa suggerisce un importante approccio pastorale, che permette di valorizzare tutto ciò che in ogni uomo c'è di positivo. In questo senso si parla di « metodo dell'immanenza », che spinge a realizzare la salvezza proprio dall'interno dell'esperienza stessa. « Occorre cercare, attraverso la propria volontà in atto, la volontà vera; scoprire, sotto ciò che l'uomo crede di vedere, sotto ciò che pensa, ciò che veramente deve pensare, sotto ciò che crede di essere, ciò che veramente è: bisogna, in una parola, trovare, attraverso l'uomo storico, la sua essenza, il suo valore ».[47] Qual è la dimensione più vera dell'uomo? « Ecco due fatti: il mistero che supera l'uomo, il mistero che completa l'uomo; dai due fatti sgorga questa conclusione: v'è una azione soprannaturale di salvezza immanente all'umanità, la quale non trova la sua spiegazione nella natura umana, ma viene da fuori, viene da Dio ».[48]

L'esperienza umana è il luogo esistenziale in cui ogni uomo esperimenta « la sua intrinseca insufficienza a raggiungere da sé e in sé il termine a cui è

[42] CERIANI G., *Situation* 51.
[43] CERIANI G., *La pastorale* 34.
[44] *Ivi* 35.
[45] *Ivi* 34.
[46] *Ivi* 35.
[47] *Ivi* 36.
[48] *Ivi* 37.

orientato: Cristo ».[49] L'uomo è aperto, è orientato, a ricevere il dono di Dio e, nello stesso tempo, è radicalmente incapace di raggiungerlo. La sua esistenza è esperienza di attesa e di insufficienza. Questa ambiguità dell'esperienza umana permette di « riconoscere la verità del metodo dell'immanenza nella teologia pastorale ».[50]

« Il metodo dell'immanenza riconosce, attraverso il dinamismo dell'esperienza umana — azione, pensiero, essere — la intrinseca insufficienza a raggiungere da sè e in sè il termine o l'ideale a cui l'uomo è orientato; è storicamente necessario un di più, un completamento: lo spirito, per essere fedele al suo intrinseco orientamento, deve tenersi aperto al dono di Dio, ad accogliere il soprannaturale. (...) Il metodo dell'immanenza, suscitando il desiderio di possedere il dono dall'alto, dispone interiormente l'anima ad accoglierlo: riconosciuti a noi stessi come vuoti e indigenti, tesi con tutta l'anima e con tutta la sincerità, verso il grande dono, noi l'attendiamo, non solo come dottrina, ma come vita della nostra anima ».[51]

2.3. **Scienze umane e teologia pastorale: il « metodo pastorale »**

La ricerca sul metodo della teologia pastorale, sull'« itinerario cioè che conduce alle sue conclusioni scientifiche »,[52] comporta un determinato rapporto con le scienze umane che offrono « la materia prima dell'analisi pastorale e i dati scientifici da cui essa parte ».[53] La pastorale utilizza questo materiale, in convergenza con i dati della teologia.

Tra contributi teologici e scienze umane bisogna determinare il criterio di unificazione, per evitare conflitti di competenze. « Il giudizio della teologia pastorale si ottiene con ragionamento pastorale: ossia confrontando i dati della rivelazione e della teologia relativi all'attività e alla missione della Chiesa, con i dati di un'analisi scientifica delle condizioni umane dove si compie questa attività e questa missione, e che giungono a conclusioni teologiche. Inoltre bisogna dire che il giudizio portato sulla situazione attuale della Chiesa è in principio esso stesso un giudizio di ordine teologico: bisogna interpretare i segni dei tempi alla luce della fede. Il giudizio teologico non è puramente dogmatico (astratto, guardante l'essenza necessaria), né puramente empirico, ma è una valutazione teologica dei dati scientifici; questo giudizio teologico è l'atto proprio e fondamentale della teologia pastorale, la quale contempla e produce nella esperienza umana attuale le azioni divine di salvezza ».[54]

[49] *Ivi.*
[50] *Ivi* 36.
[51] *Ivi* 37 s.
[52] CERIANI G., *Introduzione* 664.
[53] *Ivi.*
[54] *Ivi.* In queste affermazioni, l'autore cita MÜLLER A., *L'enseignement de la pastorale dans les universités et les instituts superieurs,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 59-75.

Questa affermazione, precisa e categorica, da un lato riconosce l'utilità e la fuzionalità delle scienze umane, chiamate ad illuminare le situazioni concrete e attuali dove si svolge la missione della Chiesa. Ma, dall'altro, le relativizza, dichiarando la loro radicale incompetenza nelle conclusioni pastorali: esse vanno sottoposte ad un giudizio teologico, come i dati stessi che forniscono. « Le scienze sono incapaci di dare orientamenti e direttive per l'azione pastorale. Fanno conoscere da un punto di vista concreto, sperimentale, il soggetto della pastorale nel suo psichismo, nel suo ambiente sociologico, politico, economico; ma si astengono da qualsiasi indicazione di azione pastorale. Alle scienze sfuggono le realtà e i mezzi soprannaturali (catechesi, liturgia sacramentale, esercizi ascetici...) che costituiscono il contenuto della teologia e dell'arte pastorale ».[55]

Quale metodo utilizza, perciò, la teologia pastorale? Un metodo che potremmo chiamare « misto », contemporaneamente « induttivo » e « deduttivo », anche se in ambiti diversi.[56] E' induttivo perché utilizza le scienze umane, per raccogliere le informazioni necessarie sul concreto in cui la pastorale vuole agire. E' deduttivo perché giudica i dati che le scienze umane forniscono alla pastorale, su valori teologici normativi; e determina alle scienze umane l'indicazione dei fini da raggiungere e dei valori da salvaguardare. « Le scienze ricevono dalla teologia e quindi dalla rivelazione e dal magistero l'indicazione dei fini da raggiungere e dei valori da salvaguardare: accolgono e fissano l'oggetto delle proprie indagini, come e in quanto è proposto dalla teologia pastorale ».[57]

Con questo metodo, viene rifiutata la prassi di applicare alla pastorale solo un metodo strettamente deduttivo. Esso parte da una premessa teologica dedotta dalla rivelazione. Pone come minore un dato proposto dalle scienze umane. Con la pretesa assurda di tirare conclusioni di ordine pastorale, secondo le regole della logica...[58] Purtroppo non mancano autori e operatori pastorali che procedono ancora in questo modo, « dando poca importanza alle considerazioni e alla metodologia propria delle scienze positive: essi, cioè, deducono le loro conclusioni pratiche dalle considerazioni teologiche, usando anche, se si vuole, dei dati delle scienze profane. Ma questi dati sono solitamente così numerosi, complessi, analitici, sperimentali, da non poter fare normalmente da seconda premessa di un ragionamento deduttivo. Ciò non è sempre convenientemente valutato da parecchi autori che, mentre, ad esempio, non riescono sempre a rispettare il carattere relativamente autonomo della psicologia pastorale, introducono nella teologia pastorale elementi psichici insufficienti per un valido ragionamento deduttivo ».[59]

[55] CERIANI G., *La pastorale* 32-33.
[56] *Ivi* 24 s.
[57] *Ivi* 32.
[58] CERIANI G., *Situation* 55.
[59] CERIANI G., *La pastorale* 24.

3. LA PASTORALE COME « AUTOREALIZZAZIONE DELLA CHIESA »

« Poiché in Italia, a parte recenti e nobili tentativi editoriali di riviste e di Istituti pastorali, non esiste un manuale completo e aggiornato (anzi non esiste una tradizione di scuola istituzionale di teologia pastorale), abbiamo tradotto ed ora pubblichiamo alcuni trattati che riteniamo particolarmente utili e significativi dell'opera tedesca ».[60] In questi termini, che valutiamo realistici, viene presentata al pubblico l'edizione (parziale) italiana dell'« Handbuch der Pastoraltheologie ».[61]

Nell'edizione originale, si tratta certamente di uno dei tentativi più seri di elaborare un progetto organico e articolato di teologia pastorale. Esso comprende una parte introduttiva e due sezioni particolari. La parte introduttiva delinea il principio ispiratore della teologia pastorale e le sue dimensioni caratterizzanti. Una prima sezione è dedicata ai fondamenti della teologia pastorale, sia a livello ecclesiologico (la natura fondamentale della Chiesa, i soggetti della sua autorealizzazione e le sue funzioni), sia a livello antropologico. Segue l'analisi della struttura fondamentale dell'azione salvifica, l'interpretazione del presente della Chiesa con particolare riferimento alle forme di patologia del cristianesimo. Una seconda sezione è dedicata alla teologia pastorale « speciale »: l'autorealizzazione della Chiesa nel mondo attuale, l'autorealizzazione della Chiesa nelle diverse espressioni di vita comunitaria, l'autorealizzazione nelle condizioni e situazioni di vita dell'uomo, prospettive per il futuro della Chiesa.

« Benché il progetto e lo schema dell'*Handbuch* siano anteriori all'inizio del Concilio Vaticano II e il primo volume sia stato realizzato prima che il Concilio avesse termine, non si può tuttavia dire che esso sia stato superato dal Concilio stesso. Al contrario, il suo orientamento e la sua esposizione della materia sono stati confermati dal Sacro Sinodo e gli argomenti trattati da quest'ultimo si trovano approfonditi e ulteriormente svolti dal manuale stesso. Concilio e *Handbuch* concordano nel ritenere che una ecclesiologia esistenziale e la liturgia pastorale costituiscono il fondamento della vita ecclesiale. Essi sottolineano l'unicità e l'universalità della responsabilità nel ministero della salvezza, mettono in evidenza l'interdipendenza vicendevole — con le conseguenti limitazioni — fra Chiesa e mondo ».[62]

3.1. Pastorale e autorealizzazione della Chiesa

L'*Handbuch* (e, concretamente, K. Rahner che è il principale ispiratore dell'opera e l'estensore delle parti relative ai fondamenti della teologia pasto-

[60] RAHNER K. - GREINACHER N. - SCHUSTER H. - DREHER B., *La salvezza nella Chiesa. Strutture fondamentali della mediazione salvifica* (Brescia 1968) 7.

[61] Sia per l'*Handbuch* che per la sua edizione (parziale) italiana, si veda nota 12.

[62] SCHURR V., *Teologia pastorale*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. 3 (Roma 1972) 403.

rale) prende le mosse da un principio ispiratore unificante, di ordine ecclesiologico: l'autorealizzazione della Chiesa.

La teologia pastorale si qualifica nel fatto di porsi al servizio della realizzazione della Chiesa nel tempo. Essa considera come suo ambito specifico (oggetto formale) il farsi storico della Chiesa. Non tanto la Chiesa in sè, nella sua progettualità essenziale, nella sua natura; ma la Chiesa in quanto si realizza nelle continue situazioni storiche che determinano il farsi del tempo. La teologia pastorale considera perciò la Chiesa in termini esistenziali e, di conseguenza, in termini dinamici e critici.[63] Il progetto essenziale che definisce la Chiesa, infatti, non può che incarnarsi continuamente in progetti storici, ma queste realizzazioni storiche sono necessariamente parziali e inadeguate, e quindi da superare.

La mediazione che la teologia pastorale offre all'autorealizzazione della Chiesa consiste nella doppia funzione di favorire l'attuazione della Chiesa nell'esistenzialità delle diverse situazioni e, nello stesso tempo, di « criticare » queste realizzazioni, spingendo ad un superamento continuo, alla luce dell'essenzialità normativa del progetto-Chiesa. Il criterio che valuta le modalità di realizzazione (sia nel momento della realizzazione che nel suo superamento) è determinato dalla comprensione delle situazioni storiche. Ad esse, quindi, la teologia pastorale si fa attenta. Per comprenderle, utilizza analisi di ordine antropologico e socioculturale, funzionali a descrivere il qui-ora di ogni situazione storica; ma « con uno sguardo di fede », perché il progetto non è storico ma teologale: comporta cioè la messa in costruzione (l'autorealizzazione) della Chiesa, definita, nella sua essenza e nella sua esistenza, dalla fede. Per cui, in ultima analisi, il criterio è teologico e non sociologico; esso è infatti determinato dagli imperativi che emergono dalle situazioni, interpretate con sguardo di fede.[64]

Da queste premesse nasce la definizione di teologia pastorale: « La teologia pratica tratta la singola attuale autorealizzazione della Chiesa, quale e in quanto con una riflessione scientifica, che la precede e che parte dalla natura della Chiesa e dall'analisi teologica della situazione presente, può essere conosciuta così come avviene (punto di vista critico) e deve avvenire (punto di vista normativo) ».[65] Riprendiamo gli elementi caratteristici della definizione, per indicare con maggior sistematicità il quadro di riferimento.

[63] LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale,* in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 34.

[64] « Certo, l'analisi e l'interpretazione del dato storico avvengono, hic et nunc, in seguito ad un processo che è anche profano (per esempio, attraverso la psicologia e la sociologia), però esso è principalmente teologico; il che vuol dire che si fa illuminare dalla rivelazione e dal magistero »: SCHURR V., *Teologia* 402.

[65] RAHNER K., *Fondamenti della teologia pastorale* (Brescia 1969) 9. La stessa definizione è citata in LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle* 34.

3.1.1. *Teologia pastorale come « teologia pratica »*

Si preferisce utilizzare il termine « teologia pratica » piuttosto che « teologia pastorale », secondo una accezione già diffusa nell'ambito protestante, per affermare che il soggetto dell'autorealizzazione della Chiesa è la comunità ecclesiale, nella sua globalità (e non solo i membri gerarchici, i « pastori »). Il termine « pastorale », infatti, potrebbe riportare ad una concezione riduttiva circa la responsabilità ecclesiale, che limita cioè il soggetto dell'autorealizzazione alla sola gerarchia.[66]

3.1.2. *Lo statuto scientifico della teologia pastorale*

Lo statuto della teologia pastorale è determinato dal metodo di cui essa si serve. Essa utilizza in modo sistematico e armonico i contributi delle discipline teologiche (dogmatica, morale, diritto canonico) e delle varie scienze antropologiche (soprattutto psicologia e sociologia); e li indirizza verso l'elaborazione di una « ecclesiologia esistenziale »: la riflessione teologica della Chiesa nella sua attuale situazione nel mondo. « La conoscenza della natura permanente della Chiesa è compito della dogmatica, perché il lavoro della teologia pratica per sè, cioè in senso strettamente scientifico-teoretico, incomincia solo quando si considera la figura temporale concreta della Chiesa, quale sua autorealizzazione, che si compie di volta in volta con unicità storica ».[67]

Il carattere scientifico della teologia pastorale sta nel fatto che, pur derivando i suoi principi da altre scienze, « questi passano ad un grado di attualizzazione e di comprensione più elevato e sostanzialmente diverso, perché vengono considerati quali norme e imperativi dell'azione pastorale della Chiesa, in questo determinato tempo e in questo determinato ambiente ».[68] Concretamente, perciò, oggetto materiale della teologia pastorale è la vita ecclesiale nella sua globalità, come emerge dalla riflessione dogmatica. Oggetto formale è invece l'« analisi teologica » della Chiesa nella sua attuale « presenza storica », nella sua autorealizzazione, analisi condotta « con sguardo di fede », anche mediante il contributo delle scienze antropologiche.

3.1.3. *Le prospettive di comprensione*

I punti di vista cui si serve la teologia pastorale per elaborare le proprie concrete strategie d'intervento (scelte, programmi, pianificazioni) sono soprattutto due:

[66] « Arnold pensa che il termine di teologia pastorale sia giustificato come riferimento a quella funzione di "pastorale" che è propria di Cristo e che si applica a tutti gli strumenti di comunicazione della salvezza »: SCHURR V., *Teologia* 402.

[67] RAHNER K., *Fondamenti della teologia pastorale* (Brescia 1969) 9.

[68] SCHURR V., *Teologia* 402.

— La prospettiva critica, che consiste nell'analisi teologica della situazione presente della Chiesa, per « mettere in questione certe forme particolari di realizzazione della Chiesa, che nelle situazioni attuali, possono diventare ostacolo, o controtestimonianza, della propria missione »;[69]

— La prospettiva normativa, che consiste nella elaborazione degli imperativi al dover essere della Chiesa, come emergono dalla natura stessa della Chiesa, considerata in rapporto alle concrete situazioni storiche in cui essa è chiamata a realizzarsi.

3.1.4. *La funzione critica della teologia pastorale*

Il rapporto tra « essere » e « dover essere » in cui si colloca la teologia pastorale nei confronti della autorealizzazione della Chiesa e l'utilizzazione (anche se in linea subordinata alla mediazione teologica) delle scienze umane per rilevare la situazione e gli imperativi che da essa emergono, danno una portata critica alla teologia pastorale. E, si noti, critica a partire da uno sguardo di fede e non a partire da presupposti solamente antropologici. L'*Handbuch* ricorda infatti che « la profonda comunione degli uomini tra loro e con Dio è un fatto che si svilupperà al di sopra di ogni umano tentativo di cattura; questa comunione in cui si realizza la Chiesa non è comprensibile che attraverso la mediazione di segni che offrono solo una presa imperfetta, rispetto al nostro desiderio di rigore e di precisione ».[70] Compete alla teologia pastorale valutare questi limiti, inevitabili nell'oggi della storia, per relativizzare le quotidiane realizzazioni della Chiesa, verso mediazioni sempre meno opache rispetto a quanto devono significare. Il « dover essere » giudica la provvisorietà e la precarietà delle attuali realizzazioni.

3.2. **Autorealizzazione come mediazione di salvezza**

« La parola "autorealizzazione" va letta nel suo senso formale. Non implica nessuna introversione della Chiesa, quasi che il suo agire si riferisca in fondo a se stessa. Essa deve glorificare Dio, servire alla salvezza degli uomini, essere a disposizione del mondo. Tutto questo è precisamente la sua autorealizzazione, così come un uomo si autorealizza, amando Dio e distanziandosi quindi da se stesso ».[71] L'autorealizzazione definisce perciò la Chiesa soprattutto dalla prospettiva del suo servizio verso il mondo, e quindi in vista della salvezza. La Chiesa si autocostruisce perché sa farsi mediazione efficace della salvezza. La specificità della teologia pratica sta in questa funzione. Non

[69] LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle* 34.
[70] *Ivi.*
[71] RAHNER K., *Fondamenti* 9.

solo « la salvezza è il fine autentico di tutta la teologia pratica, proiettata nel mondo », ma il suo statuto consiste nella modalità con cui la Chiesa esercita qui-ora (esercita di fatto e dovrebbe esercitare: dimensione critica e normativa) la sua mediazione in ordine alla salvezza.

3.2.1. *Alcune precisazioni teologiche*

Per cogliere adeguatamente questa funzione, sono indispensabili alcuni importanti distinzioni.

Immediatezza e mediazione nell'incontro con Dio. L'esistenza cristiana (e cioè l'esistenza « salvata », l'esistenza quotidiana che ha accettato il dono della salvezza) è « l'incontro immediato dell'uomo con Dio, prodotto dalla sua grazia come autocomunicazione divina ».[72] La salvezza è quindi un incontro immediato e personale, fra Dio e l'uomo. Questa salvezza è però, di fatto, mediata: è conseguenza della mediazione storica di Cristo, Uomo-Dio, e della Chiesa, « la presenza storica del dono che Dio fa di sé alla creatura, in Cristo, e la costatabilità storica di questo dono di Dio in Cristo all'umanità ».[73] Mediazione della salvezza e immediatezza dell'incontro personale con Dio Padre per lo Spirito Santo, sono due fatti distinti, non coincidenti, anche se oggettivamente complementari.

Differenza tra mediazione di salvezza e processo di salvezza. Si deve inoltre distinguere tra la mediazione di salvezza esercitata dalla Chiesa, e il processo di salvezza. Il processo di salvezza è « l'attuazione e assimilazione personale della salvezza ».[74]

La mediazione di salvezza è un dato di ordine istituzionale, legato all'essenzialità storica della Chiesa. Il processo di salvezza invece è un atto libero, in cui ogni persona esprime la propria decisione in ordine alla salvezza. Questa personale decisione è sorretta mediante l'autocomunicazione libera di Dio nella sua grazia: questa non può essere amministrata dalla Chiesa. La mediazione ecclesiale ha il compito di favorire, di creare le occasioni e le condizioni del processo di salvezza. Ma non coincide con esso né tanto meno lo assicura in modo deterministico. Anzi « si deve osservare che l'ambito del processo di salvezza è molto più ampio dell'ambito di una costatabile mediazione della salvezza da parte della Chiesa, perché la fede e la giustificazione esistono prima della loro mediazione da parte della Chiesa, addirittura prima della predicazione del Vangelo ».[75]

L'esercizio della mediazione della Chiesa. La Chiesa non esercita in modo autonomo e originario la mediazione in ordine alla salvezza. Essa ha una fun-

[72] RAHNER K. - GREINACHER N. - SCHUSTER H. - DREHER B., *La salvezza nella Chiesa. Strutture fondamentali della mediazione salvifica* (Brescia 1968) 11.
[73] *Ivi.*
[74] *Ivi* 13.
[75] *Ivi* 14.

zione di mediazione partecipata e ministeriale, rispetto a quella fontale di Cristo, Uomo-Dio. Da questa mediazione, la Chiesa deriva i termini dell'esercizio della propria.

La mediazione della Chiesa è paragonabile a quella che esercita l'umanità di Cristo, rispetto alla salvezza che è Cristo, Uomo-Dio. Nella sua autentica e libera umanità, egli è il mediatore della salvezza: « questo momento umano non è solo il termine della salvezza data da Dio, ma è momento costitutivo dello stesso evento salvifico ».[76] In questa visione cristologica, si comprende come l'« umano » (in Cristo, prima di tutto; nella Chiesa e in tutta l'umanità, in modo partecipato) rientra come momento in sè nello stesso evento di salvezza.

Questa mediazione salvifica della Chiesa viene esercitata in forme e dimensioni diverse. La mediazione più radicale è legata alla appartenenza alla umanità, « perché ad ogni uomo, come membro dell'unica umanità redenta da Cristo, è data la grazia di partecipare all'edificazione del Corpo di Cristo »;[77] il livello più elevato è determinato dall'appartenenza e incorporazione « nella società della Chiesa »,[78] mediante l'accettazione della parola, del sacramento, dell'istituzione.

3.2.2. *Conseguenze alla pastorale*

Da queste distinzioni possiamo concludere a due funzioni della teologia pratica, che specificano la mediazione salvifica della Chiesa e determinano i suoi compiti.

La mediazione come attivizzazione del processo di salvezza. Mediazione e processo di salvezza sono due momenti distinti. Eppure la prima è in funzione del secondo; il secondo è normativo della prima. La mediazione salvifica della Chiesa, in altre parole, raggiunge la sua finalità solo nel processo di salvezza. Per questo « la pastorale "istituzionale" (l'annuncio obiettivo della parola vera dell'evangelo, l'attuazione valida del culto e dei sacramenti) deve sempre cercare di essere anche "pastorale personale", dove cioè cercare di rivolgersi al singolo nella sua individualità e nella sua concreta situazione esistentiva, in modo da rendere possibile e da facilitare il processo della salvezza in quanto tale, anche se esso deriva in fondo direttamente dall'unione di libertà e di grazia sovrana (efficace) di Dio ».[79]

Questo obiettivo è raggiungibile solo superando alcune resistenze, presenti nell'attuale struttura ecclesiale. E in concreto il « clericalismo » e la concezione « organologica » della Chiesa. Il clericalismo considera l'attuazione obiettiva e corretta della mediazione di salvezza come l'unico compito della teo-

[76] *Ivi* 18.
[77] *Ivi* 12.
[78] LG 14.
[79] RAHNER K., *La salvezza* 15.

logia pratica, quasi che bastasse fare tutto quello che è richiesto, per realizzare l'evento di salvezza nel concreto di una persona. Dal clericalismo derivano come conseguenze la concezione « magica » della liturgia e dei sacramenti e il potere del clero, che di questa funzione magica è l'unico detentore. La concezione unilateralmente « organologica » della Chiesa riduce la Chiesa unicamente a organismo fisiologico in cui pulsa una circolazione soprannaturale della grazia, considerata in modo obiettivo. Questa visione pecca di determinismo e quindi tradisce la funzione di « mediazione » che la Chiesa esercita in ordine alla salvezza: si considera la Chiesa come depositaria della salvezza, invece di scoprirla come il luogo storico dell'incontro personale con Dio.

I soggetti dell'azione pastorale. La Chiesa si autorealizza esercitando una mediazione di salvezza verso il mondo. « Poiché la Chiesa è una comunità di uomini avente struttura sociale, a questo punto della nostra riflessione sorge necessariamente la domanda: in tale comunità chi è soggetto di questa autorealizzazione della Chiesa? Infatti ogni comunità e società è capace di azione solo in persone concrete, che le costituiscono. La domanda deve essere meglio precisata nel modo seguente: tutti i membri della Chiesa sono soggetti di questa sua autorealizzazione e, in caso affermativo, lo sono tutti allo stesso modo, oppure in base alla essenza stessa della Chiesa, competono loro funzioni diverse nella sua unica e totale autorealizzazione? ».[80]

La domanda è importante, perché determina in concreto le responsabilità attive nell'azione pastorale. Se si continua ad accettare l'assioma generale che la gerarchia, ed essa sola, è soggetto dell'azione pastorale della Chiesa, ne consegue che « la Chiesa in quanto mediazione della salvezza e la Chiesa in quanto frutto della salvezza, sarebbero, almeno in parte, anche materialmente distinte fra loro, cioè la Chiesa in quanto gerarchia sarebbe mediatrice della salvezza e la Chiesa, composta di gerarchia e di laici assieme, sarebbe frutto della salvezza ».[81] I laici sarebbero quindi soltanto oggetto dell'azione pastorale della Chiesa; ad essi non competerebbe nessuna responsabilità attiva.

E' indispensabile superare queste distinzioni, che contraddicono l'essenza stessa della Chiesa. « Il concetto di membro di un corpo, usato dalla Sacra Scrittura per caratterizzare ciascun cristiano, perderebbe il suo senso, se ci fossero membri della Chiesa, che sono tali solo in quanto sono oggetto dell'azione mediatrice di salvezza di altri membri, in particolare soltanto della gerarchia. Ciò che la Chiesa è e fa, lo è mediante tutto ciò che tutti i suoi membri assieme sono e fanno ».[82] Ogni membro va riconosciuto come consoggetto dell'autorealizzazione della Chiesa e quindi la mediazione di salvezza che è la Chiesa e l'azione pastorale che ne consegue, spetta ad ogni membro della Chiesa, alla comunità ecclesiale nel suo insieme.

L'unificazione non significa uniformità di funzioni. Nell'eguale compito,

[80] RAHNER K., *Fondamenti* 59.
[81] *Ivi* 59.
[82] *Ivi* 61.

che compete ad ogni membro « a motivo della sua incorporazione fondamentale uguale nella Chiesa »,[83] esistono funzioni specificamente diverse e quindi vi sono soggetti diversi dell'autorealizzazione della Chiesa, che non hanno in essa tutti lo stesso ministero.[84] Infatti, per esempio, ad alcuni soggetti competono funzioni di stimolo, di coordinamento, di verificazione, rispetto ad altri soggetti, dell'unica autorealizzazione della Chiesa.

4. LA PASTORALE LIBERATRICE IN AMERICA LATINA

4.1. Teologia della liberazione e pastorale liberatrice

La comunità ecclesiale sudamericana ha elaborato « un modo nuovo di fare teologia », che va sotto il nome di « teologia della liberazione ».[85] Non si tratta di una scuola, a carattere univoco. Ma di una corrente globale, nel cui alveo si muovono direzioni diverse di sviluppo.[86]

Non è nostro compito analizzare gli orientamenti della teologia della liberazione, né di indicarne la genesi e i lineamenti attuali. Ci basta cogliere la sua animazione fondamentale, per collocare in questo quadro di riferimento le scelte con cui si qualifica quella che in America Latina definiscono come « pastorale liberatrice ».[87]

La teologia della liberazione considera come suo luogo teologico la situazione di ingiusta dipendenza in cui si trova il continente sudamericano e guarda con attenzione la prassi di liberazione che gli uomini più sensibili stanno vivendo. Questo fatto interpella a fondo la fede; sia per cogliere la reale dimensione

[83] *Ivi* 60.

[84] K. RAHNER, (*Fondamenti* 61-160) analizza l'unica partecipazione di tutti i membri della Chiesa alla sua autorealizzazione, pur nelle differenti e specifiche funzioni.

[85] VIDALES R., *Questioni sul metodo della teologia della liberazione,* in *La nuova frontiera della Teologia in America Latina* (Brescia 1975); *La nuova frontiera della Teologia in America Latina* (Brescia 1975) 441-451, contiene una bibliografia dei testi principali della Teologia della liberazione. GALILEA S. (ed.), *Informacion teologica y pastoral sobre America Latina* (Bogotà 1974) suggerisce i seguenti testi come i più significativi per la Teologia della liberazione: GUTIERREZ G., *Teologia de la liberacion* (Lima [senza data]); ALVES R., *Religion: opio o instrumento de liberacion* (Montevideo 1970); SEGUNDO J. L., *De la societad a la teologia* (Buenos Aires 1970); ASSAMAN H., *Opression-liberacion: desafio a los cristianos* (Montevideo 1971); ALVES R. (ed.), *De la Iglesia y la societad* (Montevideo 1971); PIRONIO E., *Teologia de la liberacion,* in *Teologia* 8 (1970) 7-28.

[86] SCANNONE J. C., *Teologia, cultura popolare e discernimento. Verso una teologia che accompagni i popoli latinoamericani nel loro processo di liberazione,* in *La nuova frontiera della Teologia in America Latina* (Brescia 1975) 317-328.

[87] I documenti di Medellin parlano espressamente di « pastorale liberatrice » in molti passi. Ne citiamo i principali: doc. I, 6, 17; doc. II, 21, 22, 23, 24; doc. IV, 9; doc. V, 15; doc. VI, 11; doc. VIII, 6, 7, doc. IX, 4; doc. X, 4, 14; doc. XIV, 7, 9, 10, 11, doc. XV, 10; doc. XVI, 24.

di oppressione, in una rilettura, a partire da questa situazione, dei temi tradizionali relativi al « peccato » e alla salvezza; sia per comprendere l'appello all'impegno storico, in nome dei contenuti della fede. La lettura attenta della situazione storica permette un nuovo approccio ai dati della rivelazione e una riformulazione dei contenuti della fede. La « teologia della liberazione » è riflessione sulla prassi di liberazione, operata da una comunità cristiana impegnata nella liberazione, in vista di una « nuova prassi » di liberazione. La riappropriazione della fede stimola la comunità ecclesiale a cambiare la situazione di oppressione, favorendo l'azione di liberazione, per cogliere nella sua radicalità la promessa di un futuro di salvezza. In questo contesto si colloca la pastorale.

Essa vuole superare le due tendenze che hanno travagliato la comunità ecclesiale in America Latina. In primo luogo, la tendenza al dualismo pastorale. « Nel primo momento in cui la moderna pastorale si aprì alla prospettiva missionaria, giunse ad una certa reazione contro le attività della Chiesa, fatte di impegni temporali e sociali. Si temeva una diminuzione dell'evangelizzazione e del ministero apostolico. Si temeva uno svuotamento della forza della Parola e della testimonianza. Era in causa la trascendenza del messaggio cristiano. Si distinse così, in modo drastico, tra la comunicazione del messaggio in vista dell'evangelizzazione e l'azione sociale, la promozione umana. Questa venne considerata opera di supplenza ».[88] E, in secondo luogo, la tendenza al riduzionismo pastorale. Con la scoperta della teologia della liberazione, « la tentazione di molti fu di passare da una evangelizzazione allo stato puro, a identificare con la pastorale gli impegni di promozione e di liberazione temporale. In questa prospettiva l'impegno del missionario che lavora con i poveri, consiste nello sviluppo, nella coscientizzazione, nella politicizzazione. Si rifiuta la necessità di un annuncio esplicito del messaggio cristiano ».[89]

La pastorale liberatrice supera queste due tendenze e integra i valori di cui esse sono portatrici, in una dimensione unitaria: solo in una presa di coscienza ampia, motivata alla luce del Vangelo, delle situazioni di ingiustizia oggettiva, e solo in una reale prassi di liberazione, vissuta in modo solidale con tutti coloro che lottano per un mondo più giusto, trova significato, spazio e urgenza l'annuncio della salvezza di Gesù Cristo, in una esperienza cristiana non alienante.

La comunità ecclesiale matura le dimensioni costitutive della sua pastorale. Essa è radicalmente liberatrice, proprio in quanto evangelizzatrice.[90]

L'evangelizzazione è liberatrice perché il messaggio cristiano si formula come risposta di Dio alle aspirazioni dell'uomo e ai segni dei tempi.

L'evangelizzazione è liberatrice perché si colloca come punto di partenza, come contemporaneità, come meta di attrazione, di ogni impegno di promozione collettiva e di liberazione personale.

[88] GALILEA S., *A donde va la pastoral?* (Bogotà 1974) 69.
[89] *Ivi* 70.
[90] *Ivi* 69-74.

L'evangelizzazione è liberatrice per i suoi effetti intrinseci: una fede compromessa con Dio e con i fratelli, la trasformazione della società umana nel Regno di Dio.

L'evangelizzazione è liberatrice perché, trasformando la coscienza, permette a ciascuno di diventare soggetto della propria liberazione.

L'evangelizzazione è liberatrice, perché impianta la croce nel centro di ogni ingiustizia e di ogni violenza, indicando la dimensione più radicale e la prospettiva definitiva di ogni liberazione.

4.2. Le coordinate della pastorale liberatrice

L'analisi delle pubblicazioni elaborate nei Centri promotori delle attività pastorali in America Latina, permette di cogliere alcune coordinate, molto stimolanti. Dal loro insieme, nasce il progetto individuato come pastorale liberatrice.

4.2.1. *Una pastorale in situazione*

« La nuova pastorale si sforza di dare risposte concrete e globali, perché per essa il soggetto è l'uomo in situazione, che vive la sua realtà storica qui-ora. La sua salvezza si fa nella storia e implica necessariamente il proprio impegno e una testimonianza di vita conforme all'evangelo, nell'ambiente concreto della sua vita quotidiana ».[91] L'uomo-in-situazione è il soggetto della teologia e dell'azione pastorale. La riflessione sulla prassi e per la prassi, costringe a concentrare la ricerca delle vie nuove della pastorale sulle concrete situazioni di vita, in vista di una presenza nuova nella storia. Agli operatori pastorali dell'America Latina, non interessa « stare al passo della pastorale francese o tedesca », perché, « più importante che l'importare un sistema che ha funzionato in un altro paese, è sapere che tipo di pastorale conviene realizzare in America Latina e che strumenti usare preferenzialmente ».[92]

Il movimento interiore è determinato dal rapporto tra realtà di vita e Parola di salvezza: dalla vita quotidiana alla fede, per una novità nella vita quotidiana. « La pastorale è l'incontro della Parola con una realtà. Il nostro rinnovamento pastorale è condizionato dalla fedeltà alla Parola e alla nostra realtà. Solo da questo incontro nascerà quell'azione pastorale di cui abbiamo bisogno ».[93]

L'essere in situazione, con cui si caratterizza la pastorale, comporta l'esercizio di alcune « condizioni » operative pregiudiziali.

[91] VEGA R., *Pastorale d'évangelisation en Amérique Latine,* in *Lumen Vitae* 29 (1974) 457.

[92] GALILEA S., *Hacia una pastoral vernacola* (Barcelona-Santiago 1966) 41.

[93] *Ivi.*

Le situazioni storiche debbono essere comprese in tutta la loro ricchezza esistenziale: richiedono quindi chiavi di lettura adeguate: « l'antropologia, la sociologia e in generale le scienze umane che ci aiutano a scoprire una realtà qui-ora, ci permettono di applicare i principi nel tempo e nello spazio ».[94]

La migliore e più efficace lettura della realtà è determinata dalla compartecipazione personale; solo colui che è consapevolmente « nella » realtà, può cogliere il suo più profondo movimento interiore. Nessuno strumento tecnico dispensa l'operatore pastorale da una integrazione alla realtà, nella sua globalità. « L'operatore pastorale deve essere capace di integrarsi nella situazione: non solo in un'opera, in una istituzione, ma in una situazione globale. Se egli non vi si radica, se non si sente a casa propria, non comunica con gli altri in una solidarietà vissuta e solida, non potrà far propri i problemi che la comunità gli pone, vi passerà sopra da osservatore ».[95]

Accettare le situazioni umane comporta, infine, il rispetto al loro ritmo naturale di sviluppo. La pastorale promuove l'evoluzione integrale di ogni uomo, dando a questo fatto un significato autenticamente cristiano, « in un pieno rispetto dei ritmi propri di crescita e di sviluppo ».[96]

4.2.2. *Pastorale intensiva e pastorale estensiva*

Nei documenti di Medellin e nella letteratura successiva si parla di pastorale intensiva e di pastorale estensiva. La prima formula si riferisce alla formazione specializzata di élite e di militanti. La seconda riguarda invece il rapporto con la religiosità popolare delle masse.[97] La comunità ecclesiale sudamericana ha scelto la convergenza pastorale di queste due linee: « Medellin confermò la tendenza di concepire la pastorale delle élites e la pastorale popolare come complementari e convergenti ».[98]

L'affermazione di una correlazione intrinseca pone una serie di problemi pastorali pratici.

In primo luogo è indispensabile maturare dei criteri di unificazione. « E' necessario che nel concreto dell'azione un aspetto abbia riferimento all'altro: i gruppi apostolici e le comunità di base devono fare riferimento alla massa, essere in funzione di essa, proiettarsi al servizio di liberazione della massa. D'altra parte, la pastorale di massa deve essere personalizzata, tendere al consolidamento di gruppi comunitari, alla formazione di un laicato e ad un impegno nella Chiesa ».[99] Senza questa necessaria dialettica tra pastorale inten-

[94] GALILEA S., *A los pobres se les anuncia el Evangelio?* (Quito 1972) 23.

[95] VAN NIEUWENHOVE J. - LOMBAERTS H., *Une formation pastorale latino-américaine en Europe? Réflexion à la suite d'un voyage,* in *Lumen Vitae* 25 (1971) 644.

[96] BENITES AVALOS PH., *La catéchèse en Amérique Latine. Caractéristique et perspectives,* in *Lumen Vitae* 26 (1971) 603.

[97] GALILEA S., *A donde* 53-59.

[98] *Ivi* 53.

[99] GALILEA S. - VIDALES R., *Cristologia y pastoral popular* (Bogotà 1974) 50.

siva e pastorale estensiva, la pastorale oscilla a pendolo tra un élitismo senza impulso missionario e la massificazione senza identità cristiana.

Il progetto richiede inoltre una fondazione teologica accurata e motivante. Non si tratta di fare una pastorale indefinita, eclettica, in cui si mescolano ecclesiologie diverse. Qual è il fondamento teologico capace di realizzare la convergenza tra pastorale intensiva ed estensiva? « Questa convergenza in America Latina è data dalla teologia della liberazione e dalla conseguente esigenza di una pastorale liberatrice. Le comunità di base e i gruppi apostolici devono restare al servizio della massa e della sua liberazione, facendo riferimento alla cultura e al cattolicesimo popolare. La pastorale popolare deve tendere a creare senso di Chiesa tra gli emarginati, creando strutture comunitarie e producendo un dinamismo di impegno politico nelle diverse dimensioni della liberazione ».[100] In questo spirito, la teologia della liberazione fa cogliere come « le tendenze europeizzanti di una critica alla religiosità popolare e quindi alla pastorale estensiva, sanno di una nuova forma di colonizzazione ».[101]

La teologia della liberazione e il progetto pastorale che essa ispira spingono ad una « liberazione culturale » delle forme di religiosità popolare, accompagnando la crescita dei valori di fede presenti nel cattolicesimo popolare, « fino a dare ad esso tutta la sua forza liberatrice ».[102] L'accettazione della pastorale estensiva non è quindi un dato incondizionato. Comporta la comprensione della religiosità popolare « dall'interno e con simpatia »,[103] in vista di una vera evangelizzazione, rispettosa ed esigente: « comunicazione di valori religiosi, nuove motivazioni più umane e libere, interiorizzazione degli atteggiamenti religiosi e della formazione personale al di là delle pratiche esteriori ».[104]

I mezzi che possono condurre a questa evangelizzazione della religiosità popolare, in vista della sua liberazione, si rifanno alla consapevolezza della forza critica presente nella Parola di Dio: nel progetto di salvezza, « è positivo ciò che libera l'uomo e lo umanizza, è negativo ciò che lo disumanizza e lo rende schiavo ».[105]

Evangelizzare la religiosità popolare significa, perciò, sviluppare tutte le sue dimensioni implicite, compresa quella politica: « relativizzare le espressioni religiose che il cattolicesimo popolare invece tende ad assolutizzare, rendendosene schiavo; integrare nella espressione religiosa individuale la dimensione della solidarietà comunitaria e della fraternità, come parte essenziale di ogni gesto religioso; rivelare in ogni atteggiamento religioso la carica di protesta che esso ha, contro l'ingiustizia e l'oppressione ».[106]

[100] *Ivi* 51-52.
[101] GALILEA S., *A donde* 55.
[102] SEMINARIO DE ESTUDIOS IPLA, *Pastoral popular y liberacion en America Latina* (Quito 1972) 34.
[103] GALILEA S., *A donde* 58.
[104] *Ivi* 59.
[105] *Ivi* 58 s.
[106] SEMINARIO DE ESTUDIOS IPLA, *Pastoral* 34.

4.2.3. *La dimensione politica della pastorale*

Uno degli aspetti più appariscenti della teologia pastorale sudamericana è la rilevanza che in essa si dà all'impegno socio-politico; o, meglio, la dimensione politica che assume tutto il progetto pastorale. In questo ambito, il rapporto con la teologia della liberazione è determinante: « Una teologia politica spinge ad illuminare gli elementi autenticamente sociali e politici della pastorale », facendo riscoprire come « gli atti pastorali hanno oggi una ripercussione politica ».[107]

La Chiesa e la sua azione pastorale, sempre, hanno avuto un peso sociale. Il sociale è parte costitutiva di ogni realtà. La consapevolezza o la mancanza di coscienza riflessa non mutano il dato di fatto. Ogni attività pastorale ha oggettivamente una dimensione sociale e quindi politica. La novità sta nella accresciuta coscienza di questo dato e, soprattutto, nel cambio di prospettiva con cui è vissuto: « La Chiesa ora interviene nel sociale non per salvaguardare i suoi diritti, ma per difendere e liberare l'uomo oppresso. La proclamazione del Vangelo coinvolge la promozione dei diritti dell'uomo oppresso ».[108]

Alla radice di questa nuova dimensione c'è lo stretto rapporto che in America Latina corre tra « secolarizzazione » e « impegno politico »: una pastorale disposta ad accogliere la lezione della secolarizzazione sfocia necessariamente nella assunzione di una dimensione politica. « In America Latina, lo specifico delle modalità della secolarizzazione si esprime nelle preoccupazioni per lo sviluppo e la liberazione, con la loro conseguente politicizzazione. Secolarizzazione e politicizzazione sembrano coincidere. In effetti il politico e le sue ideologie appaiono in America Latina come un grande processo profano e secolare che rimpiazza l'influsso tradizionale del religioso ».[109] La politicizzazione si sviluppa prescindendo dal fatto religioso: in parallelismo o in opposizione con la fede. Una pastorale, attenta alla realtà, necessariamente si confronta con questa provocazione; avverte il rischio del dualismo o del riduttivismo. E così riscopre la rilevanza teologale che la liberazione possiede intrinsecamente; ed elabora un progetto consequenziale.

Sottolineiamo alcuni elementi.

Fede e impegno politico. La fondazione che regge la spinta politica della pastorale non può essere di ordine pragmatico. Solo i contenuti della fede possono motivare adeguatamente le scelte qualificanti della teologia pastorale. Si può giungere alla affermazione della dimensione politica di ogni fatto pastorale, solo per una motivazione teologica. La prassi storica di liberazione costringe la fede a reinterpretarsi e a ricomprendersi. Non è la prassi di liberazione che motiva la dimensione politica della pastorale; ma la riscoperta della fede, ope-

[107] GALILEA S. (ed.), *Informacion teologica y pastoral sobre America Latina* (Bogotà 1974) 49.

[108] GALILEA S. (ed.), *La vertiente politica de la pastoral* (Quito 1970) 10.

[109] SEMINARIO DE ESTUDIOS IPLA, *Pastoral* 30.

rata sotto la provocazione della prassi storica. « E' proprio della pastorale che annuncia il Vangelo per l'oggi, proclamare un messaggio di liberazione integrale dell'uomo. Questa liberazione sarà totale nel Regno definitivo, quando l'uomo verrà liberato dal peccato e dalla morte; è provvisoria e storica invece, ma il più possibile somigliante al Regno, nella società attuale. Annunciando la liberazione evangelica, la Chiesa denuncia l'ingiustizia sociale e esige una società migliore. Proclama, nello stesso tempo, la speranza di una promessa alla società e la necessità di una conversione personale ».[110] In questa direzione di riflessione, « la pastorale comincia a comprendere che l'evangelizzazione liberatrice e il giudizio critico-profetico della Chiesa sulla società ingiusta, ha una necessaria implicanza politica ».[111]

Distinzioni nel concetto di « politica ». L'assunzione di una esplicita dimensione politica nella pastorale può condurre ad indebite ingerenze della comunità ecclesiale nella gestione del potere sociale o può svuotare la specificità dell'annuncio cristiano, ridotto al rango di una ideologia politica. I rischi sono tutt'altro che retorici: basta la lettura di molte situazioni storiche, per convincersene. Per superare queste tendenze pericolose, la riflessione pastorale si fa particolarmente attenta.

Vengono avanzate due importanti precisazioni.

« Distinguiamo tra politica (azione esercitata nei centri di potere) e partitismo come militanza in una formazione politica determinata, in vista della conquista del potere. La pastorale ha una dimensione politica fondamentale nel primo senso. Senza abbandonare lo specifico della sua attività, che è la proclamazione del Vangelo, affermiamo che la pastorale non è un atto politico, ma ha ripercussioni socio-politiche ».[112]

L'annuncio del Vangelo quando si fa « nella storia », con una matura contemporaneità all'uomo concreto, ha una necessaria rilevanza politica. E' un fatto politico in sè, proprio nei termini in cui assolve la specificità della missione della Chiesa. « Quanto più la Chiesa assume la sua missione profetica, senza entrare nei problemi tecnici, quanto più assume la sua vocazione sociale, quanto più entra con coraggio nella storia, la sua profezia, la sua ispirazione, la sua azione pastorale, comincia a produrre terremoti nel settore politico ».[113]

La coscientizzazione come metodo privilegiato. Il metodo ha un legame molto stretto con i contenuti di cui si fa interprete. Nella prassi di liberazione, la pastorale privilegia il metodo della « coscientizzazione », perché corrisponde alla specificità della sua missione. La coscientizzazione è però un reale fatto politico: « La coscientizzazione dice relazione diretta al fenomeno del cambio sociale. Comporta il superamento definitivo della concezione idealistica che vuole cambiare l'uomo senza cambiare il suo mondo. Cambio dell'uomo e cam-

[110] GALILEA S. (ed.), *Informacion* 49-50.
[111] GALILEA S. (ed.), *La vertiente* 11.
[112] GALILEA S. (ed.), *Informacion* 49.
[113] GALILEA S. (ed.), *La vertiente* 11.

bio delle strutture sono due elementi dialettici che si implicano reciprocamente ».[114]

La coscientizzazione non è un fatto solo intellettualistico. Essa comporta il rapporto riflessione-azione. E, per la sua verità, dice intrinseca relazione con la storia. Nella storia, la coscientizzazione si fa azione e prassi. « Si tratta di una pedagogia per un uomo chiamato a scoprirsi oppresso; è un cammino verso la conquista della libertà. Se l'uomo non decide di immettersi nella storia per trasformarla, non si può chiamare coscientizzato ».[115]

4.2.4. *Un'ampia esperienza comunitaria*

« Nella comunità cristiana di base si realizza un felice incontro tra la risposta sociologica ad un continente progressivamente disintegrato, che richiede a tutti i suoi livelli profani la promozione di comunità, e la risposta teologico-pastorale al compito che la Chiesa ha di attualizzarsi in forma di comunità di fede, di amore, di impegno ».[116]

L'esperienza comunitaria è essenziale al cristianesimo. « Oggi, almeno in America Latina, la parrocchia è di fatto sociologicamente enorme; e questo comporta una crescente difficoltà di rendere visibile la comunitarietà e lo specifico dell'essere Chiesa ».[117] Partendo quindi dal pluralismo di modalità in cui si può vivere l'esperienza comunitaria e dalla necessità che la risposta sia storica, rispondente cioè alle condizioni oggettive di un determinato ambiente, la comunità ecclesiale sudamericana ha potenziato le cd. « comunità di base ». « Esse permettono meglio di esplicitare lo specifico della Chiesa: servizio come modo di esercizio dell'autorità, comunione al posto di subordinazione, unità nella carità invece di unità nella uniformità e nella disciplina, un esercizio di libertà nella vita di fede e nella liturgia... ».[118]

4.2.5. *Una spiritualità per la liberazione*

« I principali teologi della liberazione latinoamericana, preoccupati per la fede e non solamente per i problemi di efficacia della prassi, concordano nell'affermare che l'esperienza dell'impegno per la liberazione ha introdotto i cristiani in un mondo culturale diverso ». Da questa constatazione nasce una conseguenza importante per la pastorale: « La liberazione non è solo un problema di efficacia temporale o di etica, ma è fondamentalmente una questione di spiritualità. Parallelamente ad una teologia della liberazione abbiamo bisogno di una spiritualità della liberazione. L'impegno di liberazione, e, al suo interno,

[114] GALILEA S. (ed.), *Informacion* 34.
[115] GALILEA S. (ed.), *Informacion* 35.
[116] GALILEA S., *A donde* 63.
[117] GALILEA S. (ed.), *Informacion* 59 s.
[118] *Ivi* 60.

questo preminente compito socio-politico, come ogni attività del credente, debbono essere non solo una occasione per rendere concrete le esigenze della fede e per applicare i postulati della carità, un contesto in cui raggiungere la salvezza, ma debbono prospettarsi come luogo di incontro con Dio e, conseguentemente, d'ispirazione della propria vita teologale e contemplativa. La liberazione è luogo d'incontro storico e teologico-spirituale delle dimensioni politiche e contemplative del cristiano ».[119]

L'orizzonte globale che definisce la spiritualità della liberazione è determinato dalla necessità di unificare contemplazione e impegno. « Urgente è la sintesi fra il militante e il contemplativo, affinché la fede dell'uomo d'oggi non si alieni dalla vita e dalla storia che gli è toccato in sorte di vivere, o nella peggiore delle ipotesi, non svanisca come un fatto insignificante ».[120] Questa unificazione comporta la necessità di reinterpretare, alla luce della nuova situazione storica, i valori perenni dell'esperienza cristiana. « Il cristiano deve rivalorizzare nell'evangelo tutto quanto lo aiuti a stimolare questi atteggiamenti (l'atteggiamento spirituale del cristiano impegnato in cambiamenti rivoluzionari, anche in quelli che seguono una dialettica di lotta di classe, è quello di fare in modo che essi sfocino nella riconciliazione) e, nello stesso tempo, sprigioni la luce pasquale, di passaggio dalla morte alla vita, sulla storia attuale. Questa spiritualità per un tempo di cambiamento farà uscire la fede del cristiano impegnato dall'emarginazione e dall'isolamento, aiutandolo a crescere e a fare di questa fede sale e luce efficaci nella società in mutamento ».[121]

Alla base di questa spiritualità stanno alcuni dati teologici fondamentali: essi orientano le linee della teologia pastorale. « Possiamo cogliere queste caratteristiche in certe intuizioni fondamentali sulle quali si basa tale spiritualità. Innanzitutto, l'intuizione che la conversione a Dio e l'impegno di fedeltà a Cristo passano attraverso la conversione al fratello e l'impegno di dedizione al servizio di coloro che patiscono qualsiasi tipo di oppressione. Inoltre, la convinzione che esiste un intimo rapporto tra la storia della salvezza e la vera liberazione dei poveri; che la salvezza in Gesù Cristo, offertaci nella storia, passa, senza mai esaurirsi, attraverso questa liberazione, e che impegnarsi in essa equivale a collaborare con Cristo redentore ed entrare nella sua opera di salvezza. La terza intuizione di questa spiritualità consiste nella convinzione che gli impegni di liberazione siano come una anticipazione e una introduzione al regno di Dio, regno di giustizia, di fraternità, di solidarietà. L'azione liberatrice, in questa spiritualità, contribuisce a creare una società in cui prevalgono tali valori. La quarta intuizione è quella di considerare la prassi liberatrice, nel senso dell'attività che trasforma la società a favore degli oppressi, come una delle forme storiche più significative dell'esercizio della carità cristiana. Si è

[119] GALILEA S., *La liberazione come incontro tra politica e contemplazione,* in *Concilium* 10 (1974) 98.

[120] GALILEA S., *Spiritualità della liberazione* (Brescia 1974) 12.

[121] *Ivi* 36.

coscienti che l'amore debba diventare efficace, incarnarsi, e che la prassi liberatrice è una delle strade di questa efficacia della carità. La quinta convinzione sulla quale si poggia questo atteggiamento spirituale, è quella del valore della povertà, intesa soprattutto come reale solidarietà coi poveri. Questa solidarietà vuole non solo condividere una situazione ma, soprattutto, partecipare alle lotte per la giustizia, giungendo ad accettare la persecuzione come una forma di povertà e di identificazione con Cristo, e considerando le forme di lotta per la liberazione come espressioni d'impegno nella carità ».[122]

Questa spiritualità ha una radice profondamente biblica. Si innesta nella spiritualità dei profeti, del Cristo, degli apostoli, tutta centrata sulla contemplazione come esperienza di Dio e sull'impegno per i fratelli.[123] Questi temi richiedono però una reinterpretazione che li spogli dalle sovrastrutture culturali di cui sono stati spesso rivestiti, con la conseguenza di alienare il cristiano dall'impegno reale e storico. « La riflessione ci spinge a riformulare, o almeno a completare, il concetto di contemplazione, conservandone tutti i valori tradizionali, soprattutto il valore della gratuità che le impedisca di essere strumentalizzata per fini profani o anche apostolici. Non si tratta di mettere la preghiera contemplativa al servizio della liberazione, bensì di farne emergere tutte le virtualità, nel nostro caso la sua dimensione di impegno ».[124]

Interessante, in questo contesto, è la centralità affidata al tema biblico del « deserto », capace di unificare realmente contemplazione e impegno. « Il deserto è stato prospettato in riferimento quasi esclusivo alla vita mistica e di preghiera. (...) Se vogliamo recuperare l'autentico concetto della contemplazione cristiana, che sia significante per i credenti impegnati nell'azione liberatrice, dovremmo estendere l'esperienza del deserto anche all'incontro di Cristo col fratello, nel piccolo. Lo stesso atteggiamento contemplativo del deserto è unito a tale impegno. Se il deserto forgiò i grandi profeti, l'attuale profetismo in America Latina richiede pure l'atteggiamento contemplativo del deserto. La volontà di "uscire da se stessi" per incontrarsi con l'Assoluto e con l'autentica realtà delle cose, propria del deserto, permette al cristiano di uscire dal sistema come società ingiusta e ingannevole, per denunciarla e rendersene libero. Se il cristiano non si ritira nel "deserto" per uscire interiormente dal sistema, non diventerà libero e profeta per liberare gli altri. Se non fa silenzio in se stesso per vanificare le "parole dell'oppressione" e ascoltare la parola della verità che ci fa liberi, non potrà trasformare il suo ambiente profeticamente e politicamente ».[125]

[122] *Ivi* 7 s. Si veda anche GALILEA S., *Contemplazione e impegno* (Assisi 1975).
[123] GALILEA S., *La liberazione* 985-1001; id., *Spiritualità* 11-27.
[124] GALILEA S., *La liberazione* 993.
[125] *Ivi* 995.

5. LA PASTORALE COME « INTERPRETAZIONE DELL'ESPERIENZA »

Verso la conclusione degli anni '60, sotto l'impeto della secolarizzazione montante, le comunità cristiane e gli operatori pastorali constatano, in prima persona, la verità fondamentale (pur nell'enfasi dei toni) di una affermazione come questa che segue: « Rivelazione, Parola di Dio, Messaggio divino: vocaboli che diventano oggi sempre più difficili da pronunciare. Sembra che si riferiscano a cose superflue e lontane dal nostro mondo. Prima di tutto, dal punto di vista formale, che significato può avere l'espressione "Dio parla" e "di che cosa" può parlare Dio? E poi, in prospettiva di contenuto, che significano i termini "Regno di Dio, Grazia, Redenzione"? Che senso ha parlare di Gesù Cristo, della Chiesa, dei sacramenti? D'accordo, Cristo fu in ogni tempo "segno di contraddizione" e occasione di scandalo. Sarebbe anormale che avesse smesso di esserlo oggi... Il problema non è qui. Il problema è che né Cristo né Dio, per la maggior parte dei nostri contemporanei, sono avvertiti come scandanlo. Dio e Cristo — meglio i loro nomi — hanno perso di significato ai loro occhi. Il messaggio cristiano, ai nostri contemporanei, non appare assurdo o problematico ma semplicemente quasi privo di senso ».[126]

La constatazione spinge a correre ai ripari. Non basta alla pastorale affrontare la situazione in contropiede, cercando di sintonizzarsi con le problematiche vive dei suoi presunti uditori. Questo fatto potrebbe risultare solo una tattica metodologica, didattica o pedagogica. Destinata al fallimento non appena la riflessione e l'azione ripercorrono le strade tradizionali dell'annuncio e dell'approfondimento dei contenuti della fede. La pastorale cerca nuove dimensioni, che le permettano un dialogo reale con gli uomini del tempo. Ecco la risposta, elaborata in molti Centri di azione pastorale [127] e ripresa anche dai documenti ufficiali: [128] l'esperienza personale come contenuto pastorale. « L'esperienza personale è oggi diventata contenuto, tema principale della catechesi stessa. Essa è quindi diventata interpretazione dell'esperienza, illuminazione dell'esistenza: si noti "dell'esperienza", cioè dell'esistenza concreta degli ascoltatori immediati di "questa" catechesi ».[129]

[126] SCHOONENBERG P., *Révélation et expérience*, in *Lumen Vitae* 25 (1970) 383-392. La citazione presente e quelle che seguono dello stesso autore sono riprese dalla traduzione italiana di questo stesso articolo: SCHOONENBERG P., *Scuola e educazione alla fede: esperienza e rivelazione*, in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 6-7, 76. Lo stesso tema riprende anche COLOMB J., *La catéchèse contestée*, in *Lumen Vitae* 25 (1970) 193-209.

[127] Si veda, per esempio, HOGER KATECHETISCH INSTITUT, *Linee fondamentali per una catechesi* (Torino-Leumann 1969). KIJM J. M., *Educazione alla fede. Catechesi ai fanciulli, adolescenti e giovani. Studi psicologici a proposito delle « Linee fondamentali per una nuova catechesi »* (Torino-Leumann 1969).

[128] Considereremo tra poco il rapporto tra pastorale ed esperienza, suggerito da RdC. Anche il *Direttorio catechistico generale* ne accenna in termini espliciti: SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Catechisticum Generale* (Città del Vaticano 1971). Trad. ital.: *Direttorio Catechistico Generale* (Torino-Leumann 1971) nn. 8 26 33 72 76 89.

[129] SCHOONENBERG P., *Scuola* 74.

Questa scelta pone immediatamente il problema del rapporto tra l'interpretazione dell'esperienza storica e la proclamazione del messaggio. « Qual è il luogo proprio di questa proclamazione? Problema posto qualche volta in forma alternativa: annuncio o interpretazione dell'esperienza, nella pastorale catechistica? Questa alternativa è erronea nella misura in cui un aspetto sia esclusivo dell'altro, riducendo la pastorale alla sola interpretazione dell'esperienza di colui con cui si dialoga o, al massimo, dell'uomo d'oggi. Non si tratta di esprimere adeguatamente questa esperienza. Si tratta di introdurre delle chiavi di lettura che derivino dal messaggio divino. Del resto, il messaggio, la rivelazione proclamata, rappresentano un'esperienza vissuta, cioè il vissuto dell'avvenimento di Cristo. Quindi rivelazione e parola di Dio da una parte, esperienza personale dall'altra sono complementari ».[130]

Vogliamo riprendere questa affermazione conclusiva ed approfondirla sia sul piano della sua fondazione teologica che in quello metodologico.

Anche se il contesto in cui il problema è sorto ed è stato risolto, è principalmente di ordine catechetico, l'insieme delle indicazioni che emergono e l'ambito generale in cui esse si collocano, sono decisamente di teologia pastorale, in vista di un'azione pastorale. Si tratta, in altre parole, di un chiaro ed organico progetto pastorale, che sta segnando di sè una larga fetta della nostra prassi ecclesiale, dopo aver orientato anche l'elaborazione del documento di rinnovamento della pastorale italiana.[131] Le conclusioni teologiche e i suggerimenti strettamente catechistici sono stati inseriti in progetti pedagogici e hanno influenzato la prassi pastorale, suggerendo imperativi all'azione e modalità concrete di intervento.

La letteratura sull'argomento è molto abbondante. In coerenza con il metodo che abbiamo privilegiato, seguiamo una sola corrente, per cogliere, dal concreto di un quadro di riferimento significativo, una visione armonica e organica. Abbiamo scelto per questo la rivista *Lumen Vitae* (da cui trarremo tutta la documentazione), perché essa si è fatta interprete autorevole di questo orientamento. Le ultime annate contengono, al riguardo, materiale molto ricco e stimolante.

5.1. Il pogetto pastorale: esperienza e annuncio

« Per molto tempo la pastorale ha concepito l'esperienza, la vita vissuta, come l'applicazione pratica di una verità dottrinale e teorica, o come il prolungamento attuale di una realtà storica espressa nella Bibbia; oppure essa la considerava come il quotidiano dove il mondo spirituale, celebrato nella Liturgia, trovava spazio di irraggiamento e di azione. Oggi le prospettive si sono capovolte. Si considera l'esperienza vissuta come oggetto della riflessione cristiana:

[130] *Ivi* 74 s.

[131] Conferenza Episcopale Italiana. *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970).

essa viene interpretata alla luce della rivelazione ».[132] Cosa significa « interpretare » l'esperienza alla luce della rivelazione?

Il progetto pastorale che emerge dalle pagine di *Lumen Vitae* è la risposta concreta e articolata a questo interrogativo. Seguiamo lo sviluppo della proposta, per coglierne in modo organico il movimento interiore.

Prima di tutto bisogna precisare il senso con cui viene utilizzata, in questo contesto, l'espressione « esperienza vissuta ». « L'esperienza consiste sempre nella realizzazione e integrazione di valori in una situazione personale, attraverso la mediazione di alcune attività ».[133]

Da questa accezione di esperienza derivano due prospettive di intervento pastorale. La prima prospettiva mette l'accento sul « valore » (un valore o un insieme di valori): « Si tende a precisare il senso immediato e il senso profondo (e cioè il significato esplicitamente cristiano) di questo valore e si studiano le modalità attraverso cui questo valore può essere realizzato, integrato nella doppia significatività, attraverso l'azione nelle diverse situazioni ».[134] La seconda prospettiva mette l'accento invece sulla « situazione », sia nei suoi condizionamenti abituali, sia in seguito alla modificazione apportata da avvenimenti recenti, sia nello sviluppo di attività che ad essa si richiamano. « Si tratta di interpretare in modo umano e cristiano l'appello che nasce da questa situazione, per cogliere le modalità più efficaci attraverso cui assumere nel modo migliore questa situazione, determinando per quali valori questa situazione costituisce una chance d'integrazione o una minaccia di scacco ».[135]

Come si vede, ambedue le prospettive partono dal concreto esistenziale e mirano a svelare le dimensioni nascoste, profonde, di un dato di vita (valore o situazione), per cogliere l'appello all'impegno che da questo fatto scaturisce e la radicale ambiguità per la presenza dell'esistenziale negativo, in vista della realizzazione personale e sociale. La dimensione di fede dà un ulteriore e definitivo criterio di significatività, perché favorisce la scoperta della verità più profonda del fatto; e offre una promessa di riuscita, integrando il valore e la situazione nel mistero della salvezza pasquale. In questo senso la fede (e il compito pastorale che ne consegue) è « interpretazione » dell'esperienza.

Per approfondire questo processo, analizziamo nei particolari le due prospettive ricordate, per concludere poi in una loro unificazione a carattere pastorale.

5.1.1. *Verso un significato totale della vita*

« L'esperienza sorge dalla coscienza di desideri e tendenze, in una situazione di fatto. L'uomo si scopre alla ricerca di una realizzazione sempre più

[132] Van Caster M., *Pour un éclairage chrétien de l'expérience*, in *Lumen Vitae* 25 (1970) 429.
[133] *Ivi.*
[134] *Ivi* 429.
[135] *Ivi* 429 s.

completa della sua vita. Per viverla umanamente, questa realizzazione deve compiersi nella coscienza chiara del senso della vita. Ecco dunque l'uomo alla ricerca di una coscienza più precisa e più completa del senso della sua vita ».[136]

La pastorale accompagna questa ricerca e porta un contributo in vista del suo sviluppo. Essa ha quindi questi compiti: aiutare la presa di coscienza degli interrogativi profondi; predisporre l'accoglienza della luce che proviene dalla rivelazione cristiana; proporre i contenuti della fede (la persona di Cristo, soprattutto), come risposta a questi interrogativi; stimolare a risposte vitali, in una direzione completa anche se progressiva. In questo orizzonte, « suo contenuto è il senso integrale della vita ».[137] Consideriamo, nei particolari, alcuni dei compiti che abbiamo tracciato.

Il problema del senso della vita. La ricerca di senso per la propria vita è un dato di fatto. Esso non è un elemento aggiunto dall'esterno, mediante interventi pedagogici. Fa parte dell'esperienza di vita. Infatti, questo problema, prima di tutto, è vissuto all'interno delle iniziali e provvisorie risposte che segnano l'esperienza quotidiana. La pastorale si innesta in questo spontaneo interrogarsi, lo amplifica, fino a ricondurlo alle dimensioni di profondità esistenziale.

Il primo rapporto domanda-risposta è legato all'esperienza di bisogni fondamentali (nutrimento, protezione, amicizia) che trovano le prime soddisfazioni. Non si tratta di soddisfazioni meccaniche e deterministiche. Esse interpellano la creatività dell'uomo. E quindi lo spingono a superare ogni risposta provvisoria per collocare anche la soddisfazione di questi bisogni in un « senso » alla propria vita.

Il movimento della vita è un continuo superare le risposte raggiunte, per interrogarsi e cercare oltre. La gratificazione dei bisogni apre a nuovi interrogativi. Luogo privilegiato per superare le risposte provvisorie e interrogarsi sul senso radicale della propria vita, è « l'esperienza delle difficoltà ».[138] Ci sono difficoltà esistenziali che l'uomo giunge a superare progressivamente attraverso il contributo della scienza e della tecnica. Ma esistono difficoltà più profonde « che consistono nel fatto che l'uomo non usa sempre la sua volontà libera per operare ciò che egli stesso considera "il meglio" per la sua riuscita ».[139] Da qui la domanda cruciale: dove va la vita? Verso la riuscita o verso lo scacco?

La risposta nella fede. La pastorale trova nei contenuti della fede i suggerimenti necessari per aiutare ogni uomo a prendere coscienza degli interrogativi più radicali, relativi al senso della propria vita. Nello stesso tempo, essa testimonia una risposta che ci è già data. « Il Vangelo offre all'uomo illuminazione, sia a proposito dei valori da realizzare che a proposito dei condiziona-

[136] VAN CASTER M., *La vie vécue selon son sens intégral,* in *Lumen Vitae* 25 (1969) 90.
[137] *Ivi.*
[138] *Ivi* 91.
[139] *Ivi.*

menti in cui l'uomo si trova di fronte all'appello dei valori ».[140] Il contenuto della fede richiede un ripensamento ed una reinterpretazione, per dare ad essa veramente la funzione di « risposta rivelata alla ricerca di senso per la propria vita ».[141] Ed è, radicalmente, una conversione all'autenticità cristiana.

Quali sono i « criteri », capaci di orientare questa proposta? « Ce ne sono molti: essi devono completarsi in un dialogo continuo. La prima complementarietà da rispettare è determinata dalle modalità di pensiero. Alcuni spiriti giudicano soprattutto in modo intuitivo, quasi a partire da un senso dei valori. Anche la fede ci dona un senso dei valori cristiani, che ci permette di riconoscere ciò che è conforme al Vangelo. Il profetismo ha un percorso abituale di tipo intuitivo. D'altra parte, è anche caratteristico del pensiero umano il procedere in modo discorsivo, secondo un procedimento di logica diretta o di coerenza dialettica. In questo caso il giudizio si forma nel riferimento ad un insieme di dati razionalmente strutturati, ad un logos o discorso coerente. Da qui il compito irrinunciabile di una teologia, secondo i diversi gradi di elaborazione. Queste due modalità di pensiero devono continuamente controllare il loro reale accordo con la Bibbia, testimonianza privilegiata della rivelazione divina, e con la tradizione ecclesiale, che assicura la comprensione viva della parola di Dio. Una seconda complementarietà: quella dei dati oggettivi, che servono da sostegno al nostro giudizio. Non solo le formulazioni che hanno già ricevuto una garanzia nel passato, ma anche le esperienze attuali. Certo, in ogni esperienza c'è una percentuale importante di soggettività, ma le mozioni interiori possono essere segni oggettivi che manifestano un significato religioso. Praticamente si tratta di giudicare l'albero dai suoi frutti. E questo, senza ridurre i frutti ad atteggiamenti etici, che si traducono in comportamenti verso gli uomini. Prima di tutto bisogna non perdere di vista le realizzazioni propriamente religiose (...). Ad ogni modo, questi criteri vanno usati in modo tale che possa realizzarsi il dialogo tra le persone. Esso costituisce la complementarietà più importante, quella unificante: gli uomini che sanno esprimersi secondo coscienza, i gruppi capaci di dialogare efficacemente, tutta la comunità ecclesiale, nella sua unione a Gesù Cristo, rappresentata specialmente dal Magistero. Questo è dunque il criterio centrale: l'esperienza del rapporto vissuto con Dio, come Salvatore, nella storia, soprattutto in Gesù Cristo: esperienza cui abbiamo accesso grazie alla Chiesa ».[142]

La risposta di vita. La scoperta del significato nuovo che la vita quotidiana assume, quando è interpretata alla luce del Vangelo, porta a concludere ad una novità di vita. Il quotidiano è vissuto come risposta vitale al senso (scoperto) della propria vita. Secondo quali direzioni?

Vengono evidenziati tre « compiti »: un compito sociale, uno liturgico,

[140] *Ivi* 94.

[141] VAN CASTER M., *Notre foi en Jésus-Christ,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 89-102.

[142] VAN CASTER M., *Aimer Dieu en aimant les hommes,* in *Lumen Vitae* 28 (1973) 301-302.

uno profetico. Nella loro globalità sono la vita di sempre, vissuta in un orizzonte di senso e di impegno rinnovato.

Il compito sociale consiste nella « collaborazione di tutti gli uomini allo sviluppo economico, alla giustizia sociale, al miglioramento dei rapporti interpersonali ».[143] Il cristiano e la comunità ecclesiale svolgono questo compito comune a tutti gli uomini, secondo « un modo intensivo ed universale ».[144] La specificità consiste soprattutto nella coscienza riflessa che il compito di promuovere l'altro coinvolge direttamente il rapporto con Dio. « Quando un uomo incontra qualcuno che l'aiuta, egli è chiamato a scoprire in lui un dono di Dio ».[145] « Quando incontro il prossimo che mi chiede un servizio, posso dire che questo prossimo è dono di Dio? Sì, certamente ».[146]

In secondo luogo si parla di un compito liturgico: « Nella liturgia l'uomo trova la possibilità di esprimere la sua riconoscenza per tutti i doni che Dio gli fa. E' il compito eucaristico propriamente detto. Noi riconosciamo che tutto viene da Dio ».[147]

E, infine, il compito profetico: « Questo compito consiste per ogni cristiano nel percepire, attraverso la fede, il significato dei valori immediati, in rapporto ai valori trascendenti; e cioè nel percepire il senso cristiano dei valori ».[148] Sulle modalità che determinano il rapporto tra valori naturali e valori trascendenti, ritorneremo più avanti, con una analisi specifica.

5.1.2. *Una interpretazione cristiana degli avvenimenti*

La nostra vita quotidiana è segnata di avvenimenti: « in senso generale, tutto ciò che capita; in senso più forte, un fatto, attuale, nuovo, che contiene un appello al cambio di atteggiamenti pratici e ad una modificazione di mentalità ».[149] Fatti, attualità, notizie e problemi, i gesti della vita quotidiana, gli incontri giornalieri, i grandi fenomeni che investono di riflesso la vita e di cui si parla, questi « avvenimenti » attraversano la giornata di ogni uomo e lasciano una traccia. Ciascuno è normalmente educato da ciò che vive. Comprendere gli avvenimenti, specialmente quell'avvenimento particolare, che ha una grande importanza nella nostra vita attuale, significa percepirne il significato e il valore, riferendo ciò al senso globale cristiano della vita.

Il dono della fede che ci permette di giudicare secondo il senso cristiano della vita, ha una doppia funzione. Prima di tutto, una funzione di approfondimento: per un cristiano, le cose hanno un significato più profondo e più ricco di quanto appare. E, in secondo luogo, una funzione critica: la fede

[143] VAN CASTER M., *La vie* 101-105, in particolare 102.
[144] *Ivi.*
[145] *Ivi.*
[146] *Ivi* 103.
[147] *Ivi* 104.
[148] *Ivi* 105.
[149] VAN CASTER M., *Pour un éclairage* 430.

spinge ad un discernimento tra ciò che è integrabile nel quadro totale della realtà cristiana e ciò che invece si oppone ad esso. Non si tratta di pronunciare un « sì » semplicistico o un « no » radicale. Ma, invece, di scoprire « con esattezza a quali condizioni una risposta può essere affermativa ».[150]

In questi due compiti risulta evidente la collocazione e la funzione della pastorale.

Punto di riferimento costante è la vita, nella sua quotidianeità. Essa è un dato di fatto ed insieme una vocazione: è segnata da avvenimenti che ci superano e nello stesso tempo ci costringono a prendere posizione.

La risposta, per essere corretta e coerente, richiede un doppio confronto: con il significato esistenziale presente nell'avvenimento concreto e con il quadro di riferimento totale che dà senso al proprio esistere (il senso della vita).

Il confronto con questo quadro globale di significato avviene solo attraverso la comprensione profonda dell'avvenimento. Significato dell'avvenimento e senso generale della vita sono interdipendenti, esiste cioè tra loro una correlazione molto stretta. Solo la comprensione profonda degli avvenimenti permette un pronunciamento umano, cioè motivato (in adesione o in rifiuto) sul senso totale della propria vita. La comprensione profonda degli avvenimenti consolida o modifica (e cioè fa maturare) il quadro globale dei propri significati di vita. La fede (e quindi il compito della pastorale) si innesta in questa ricerca di significati profondi: rivela il senso ultimo delle cose e stimola criticamente il confronto con il proprio sistema di significati (il senso « cristiano » della vita). In questo senso è interpretazione dell'avvenimento, e quindi interpretazione della vita.

Da tutto ciò nasce un modo nuovo di presenza: la risposta all'appello che proviene dalla situazione di vita, compresa in tutta la sua significatività, si fa impegno. La pastorale « sostiene e incoraggia l'impegno totale, impegno che può realizzarsi secondo una pluralità di modelli e che chiede la collaborazione di tutti per integrare tutti i valori nell'unione a Dio in Gesù Cristo ».[151] I gesti formalmente cristiani (l'esperienza di Chiesa, la vita sacramentale e liturgica, la preghiera...) si inseriscono in questa prospettiva di impegno, unificato in Cristo.[152] Seguendo i suggerimenti metodologici elaborati da *Lumen Vitae,* approfondiamo alcuni elementi di questo itinerario.

Conoscenza oggettiva del fatto. La conoscenza oggettiva dell'avvenimento è un dato pregiudiziale. La ricerca del senso profondo delle cose non può che prendere le mosse da un'analisi corretta dei fatti. Ci vogliono informazioni precise e nello stesso tempo il coraggio di esaminarle in forma critica e distaccata, per evitare il filtro di precomprensioni soggettive. « L'obiettività dei fatti concerne la realtà così come essa viene vissuta. Ma questa obiettività costringe ad un discernimento nel fenomeno storico, tra ciò che è effetto (per esempio,

[150] *Ivi* 445 s.
[151] *Ivi* 446.
[152] VAN CASTER M., *Aimer* 292-316.

la povertà che si incontra nei paesi in via di sviluppo) e ciò che invece è causa (per esempio, una certa concezione d'uomo); e nell'informazione, discernimento tra il fatto storico (sulla cui esistenza tutti sono d'accordo) e le varie interpretazioni (che dipendono dal modo con cui il fatto viene considerato e dal livello personale di impegno) ».[153]

Nonostante la forte preoccupazione di oggettività e la disponibilità ad una personale autocritica, può riuscire difficile cogliere l'avvenimento nella sua oggettività fredda. Troppe varianti sfuggono alla comprensione umana: ogni avvenimento comporta una catena di responsabilità storiche la cui connessione è spesso impossibile oggettivare. Si deve concludere nella rinuncia, evitando di raccogliere gli appelli che l'avvenimento lancia alle singole persone? « L'interpretazione valida di un avvenimento si trova in parte comandata da fattori oggettivi, che appartengono ad un determinato ordine di vita. Questo ordine dobbiamo assumere, precisamente a partire dai dati che non dipendono dalla nostra libertà. Dio vuole che sappiamo riconoscere nelle cose un significato dato dalla coerenza della sua creazione. Ma egli appella contemporaneamente l'uomo ad una responsabilità che non si esaurisce nell'acconsentire liberamente a ciò che è dato, ma che chiama in causa l'espressione originale della propria libertà, e quindi la creatività. La nostra libertà è provocata a dare essa stessa un senso ulteriore o una specificazione ulteriore al significato di una situazione che già possiede un significato generale, in forza alla sua appartenenza ad un ordine secondo cui Dio agisce nell'umanità ».[154]

La comprensione totale dell'avvenimento, nella sua oggettività esistenziale (quasi soggettiva), è quindi il frutto di due dimensioni di ricerca: la collocazione del fatto nella sua oggettività e, in ultima analisi, all'interno del progetto di salvezza del Padre in Gesù Cristo; e la riconquista personale di significazione e di impegno ulteriore. Solo in questa unificazione, la comprensione dell'avvenimento è « vera »; e quindi fonte di una ricomprensione più globale.

La rilettura nella fede. Il cristiano legge la realtà in una precomprensione di fondo: la certezza di fede che Dio agisce nella storia e parla attraverso gli avvenimenti.[155]

Per evitare pericolosi equivoci, è necessario distinguere tre tipi di avvenimenti.[156]

Certe azioni umane sono immediatamente ispirate, attuate dall'intervento di Dio: esse sono mediazione dell'amore di Dio per noi. Sono quindi parole affermative di Dio per noi.

Altre invece costituiscono materia, facile e immediata, per incarnare la nostra risposta all'amore di Dio. Sono un appello di Dio a ciascuno di noi.

[153] VAN CASTER M., *Pour un éclairage* 436-437.

[154] *Ivi* 437.

[155] *Ivi* 439. Si veda anche: id., *Notre foi en Jésus-Christ,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 89-102.

[156] VAN CASTER M., *Pour un éclairage* 440.

Infine, moltissimi avvenimenti sono un problema, per il quale non c'è risposta pronta, né umana né rivelata. Essi interpellano la nostra responsabilità. Ci costringono ad « inventare » una risposta, che possa essere, nella sua radicalità, coerente con l'orizzonte generale della nostra fede. Per cogliere l'avvenimento in tutta la sua profondità è quindi indispensabile questo discernimento, che permette di interpretare, alla luce del Vangelo, la situazione e la colloca, senza ambiguità, nella sua giusta dimensione di appello.

Verso un impegno. La conclusione, concreta e pratica, dell'interpretazione della situazione alla luce della fede, consiste nell'impegno. « Nell'impegno, conclusione pratica dell'interpretazione, è necessario un ulteriore discernimento, analogo a quello utilizzato durante l'approfondimento. Bisogna cioè notare la differenza che esiste tra una conseguenza a breve termine, la cui importanza può essere anche secondaria, e una conseguenza a più lungo termine, che riveste un'importanza maggiore e che potrebbe essere anche opposta alla precedente. L'azione dovrà scegliere, con decisione di opportunità, la conseguenza più importante ».[157]

Le linee di intervento sono le seguenti:[158] disponibilità di fondo, frutto della nuova consapevolezza, che realizza una conversione di mentalità; impegno per cambiare le strutture, in modo da poter realizzare i valori che sono stati scoperti nella lettura della situazione; progettazione, per determinare, con precisione, modalità e ambito dei nuovi comportamenti.

Accettazione dell'oggettivo e creatività personale. « La vita è fatta, da una parte, di valori oggettivi, che non dipendono dalla libertà personale; e, dall'altra, di attività libere, attraverso cui ogni uomo determina i suoi atteggiamenti, costruisce la sua personalità, entra in relazione programmata con le altre persone ».[159] Di fronte ai primi valori, la libertà personale deve assumere un atteggiamento di disponibile accettazione. Di fronte ai secondi, essa si esprime con creatività e responsabilità soggettiva.

La scoperta totale degli avvenimenti, richiede la capacità di cogliere e di accettare, contemporaneamente, queste due dimensioni. « Dio è nell'oggettività e nella soggettività degli uomini; Dio agisce nella nostra libertà di accettazione e di creatività. Presenza e azione di Dio non includono né confusione né unione automatica. Dio agisce in noi in modo tale che noi siamo capaci di vivere l'unità dinamica esistente tra la sua azione e la nostra, senza separazione né confusione ».[160]

E' una conclusione pastorale molto importante, che guida a maturare l'atteggiamento fondamentale nei confronti della vita: « Il senso cristiano della vita è in parte "già dato" da Dio e in parte "in fase di costruzione" sulla respon-

[157] *Ivi* 442 s.
[158] *Ivi* 444.
[159] VAN CASTER M., *Consentement et créativité dans la foi,* in *Lumen Vitae* 29 (1974) 72-73.
[160] VAN CASTER M., *Consentement* 73.

sabilità di ogni uomo, chiamato a mettere in atto la creatività che Dio gli ha affidato ».[161] Non esiste quindi un modello unico di esperienza cristiana, perché la risposta all'appello che Dio lancia a ciascuno, passa anche « attraverso l'originalità personale con cui ogni uomo risponde al dono che Dio gli fa in Gesù Cristo ».[162]

5.1.3. *Verso l'unificazione delle due prospettive: un progetto pastorale*

Il confronto tra i due modelli di « interpretazione dell'esperienza », ci permette di concludere che le diversità sono soprattutto di ordine formale. Il procedimento, infatti, è identico sul piano metodologico (dal superficiale del vissuto al suo profondo) ed è reso possibile e motivato da una precomprensione fondamentale sulla realtà: la certezza di una presenza implicita di rivelazione e di salvezza cristiana, che l'azione pastorale tende ad esplicitare.

Si tratta quindi di due interventi complementari, che possono opportunamente essere unificati, elaborando un progetto pastorale orientativo verso l'interpretazione del vissuto esperienziale, mediante una metodologia di approfondimento.[163] A partire da questa nostra considerazione, abbiamo parlato di progetto pastorale, anche se principalmente il modello ha funzioni catechistiche. Quando il progetto vuole creare ascolto e attenzione, compartecipazione esistenziale alla parola di Dio, in vista di una mentalità di fede, esso è catechistico. Lo stesso itinerario può però determinare una prassi di educazione alla fede (educazione alla fede come momento definitivo di quel processo di educazione umanizzante che sempre comporta la comprensione piena della propria esperienza). Può segnare l'orientamento generale della animazione liturgica (« celebrare » la vita, cioè comprenderla nella sua profondità come esperienza in cui la salvezza è in azione, per poter « vivere » la liturgia). Permette di raggiungere un senso di matura appartenenza ecclesiale, come comprensione ultima e rivelata dell'esperienza umana di socializzazione.

5.2. **Valori naturali e valori trascendenti**

Un progetto pastorale che dà grande rilievo ai valori immediati e alla esperienza storica, riesce ad evitare le ambiguità solo se determina con chiarezza il rapporto esistente tra i valori naturali, i valori cioè della vita dell'uomo sulla terra, e i valori transcendenti, quelli che si riferiscono alla sua unione a Dio in Gesù Cristo.

[161] *Ivi* 74.

[162] *Ivi.*

[163] Si tratta di un processo pastorale ormai affermato (TILLICH P., *Die verlorene Dimension* in *Gesammelte Werke*, vol. 5 [Stuttgart 1959] 43-50), che M. VAN CASTER ha ripreso e tradotto in itinerari metodologici.

Di quale rapporto si tratta?

Una unità dinamica, senza confusioni né identificazioni, capace di distinguere senza separare. « Una sintesi in cui tesi e antitesi restono differenti e si arricchiscono reciprocamente ».[164]

I termini di questa unità dialettica sono tre: unità, discernimento, integrazione.

Il primo consiste nell'affermare globalmente l'unità esistente tra i valori naturali e l'unione con Dio. « I valori naturali sono doni di Dio e appelli ad un impegno voluto da lui (indicazioni della volontà divina). Questa doppia unione tra l'autonomia umana e la nostra unione con Dio è confermata da Gesù Cristo nel Vangelo. Lo sforzo per costruire un mondo (terrestre) migliore, come l'atteggiamento di collaborazione e di riconoscenza (che si esprime anche nella preghiera) sono elementi essenziali al cristianesimo ».[165]

Non si tratta però di dati in sé « specificamente cristiani ».[166] La specificità cristiana appare solo quando si opera un discernimento (che non è separazione, ma distinzione chiarificante) tra l'esperienza dei valori terrestri e ciò che noi conosciamo attraverso la rivelazione cristiana.[167] Ed è il secondo momento, quello del discernimento, della distinzione I valori naturali vanno compresi nell'autonomia antropologica che loro compete.[168] Ma proprio in ciò essi sono segnati da una provvisorietà che va riconosciuta, per cui la loro funzione di « mediazione » nei confronti dei valori trascendenti non è automatica.[169] La minaccia dello scacco è sempre incombente. Sia per l'ambivalenza della loro mediazione stessa, sia per la possibilità del peccato « che fa della immagine, un idolo; della paura del superamento, una giustificazione ».[170] D'altra parte, bisogna accettare il rischio: l'immobilismo è lo scacco più grave. L'uso e l'attenzione ai valori umani vanno giudicati da « criteri di autenticità cristiana », di cui è centrale « il rapporto con la salvezza che Dio ci dona, nella storia, in Gesù Cristo ».[171] Inoltre, il Vangelo ci invita ad un continuo « superamento » della ricerca dei valori terrestri, per raggiungere un incontro e una comunione con Dio, in cui lo amiamo senza ulteriori mediazioni, in se stesso.[172]

Il terzo momento consiste nell'integrazione: nell'unità diversificata. « L'unità tra i valori umani e la nostra unione con Dio in Gesù Cristo ha come fondamento l'incarnazione del Figlio di Dio, incarnazione che dobbiamo accogliere nella fede. Ma questa unità è continuamente minacciata dal nostro

[164] VAN CASTER M., *Aimer* 299.

[165] *Ivi.*

[166] *Ivi.* Si veda tutto l'articolo a pag. 292-316.

[167] VAN CASTER M., *La relation a Dieu dans la liberation de l'homme,* in *Lumen Vitae* 26 (1971) 668-671. Lo stesso tema è affermato da SCHOONENBERG P., *Révélation et expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 383-392.

[168] VAN CASTER M., *La relation* 668-671.

[169] VAN CASTER M., *Aimer* 300.

[170] *Ivi* 301.

[171] *Ivi* 301 s.

[172] VAN CASTER M., *La relation* 669-670; id. *Aimer* 305.

rifiuto di fede. Ecco perché il contesto in cui essa si realizza pienamente è quello del mistero pasquale: nella pasqua l'unità trova il suo carattere di radicalità cristiana ».[173] Per esempio, l'amore verso Dio (Dio amato in se stesso, come noi lo conosciamo in Gesù Cristo) s'incarna nell'amore verso gli uomini, proprio sulla potenza del mistero pasquale. Si tratta comunque di una incarnazione inadeguata, e quindi da portare a progressiva perfezione.[174] « Il mistero pasquale dona all'unità tra i valori terrestri e l'unione a Dio in Gesù Cristo, due dimensioni importanti: la fedeltà alla fede che accoglie il messaggio di Gesù; e la confidenza che attraverso un esercizio anche imperfetto dell'amore, Dio agisce in noi e ci conduce alla vittoria definitiva dell'amore e alla vita in pienezza, attraverso la partecipazione alla vita di Gesù ».[175] « La fede quindi radicalizza il nostro impegno in rapporto ai valori umani »[176] e nello stesso tempo lo relativizza, attraverso una funzione di critica permanente. « Il vangelo relativizza i valori terrestri e li orienta verso l'integrazione con il valore che tutti li supera: l'incontro con Dio che si manifesta in Gesù Cristo e si comunica nello Spirito ».[177]

5.3. **La fondazione teologica del progetto pastorale**

Il progetto di pastorale che abbiamo descritto come « interpretazione dell'esperienza » possiede una adeguata fondazione teologica? L'azione pastorale, per essere motivata, deve giustificare le sue scelte in un quadro teologico. Non è motivo sufficiente la contemporaneità all'uomo storico o il tentativo di parlare la sua lingua.[178]

L'attenzione agli imperativi che emergono dai segni dei tempi spinge a reinterpretare in modo nuovo i contenuti della fede, per mettere in risalto dimensioni ad essi intrinseche, anche se non ancora evidenziate in tutta la loro ricchezza. La ricerca di nuovi orizzonti per la prassi pastorale non è prima di tutto il risultato di elaborazioni socioculturali; essa è, nella sua radicalità, una espressione di teologia pastorale: la riflessione credente sulla situazione storica, per comprendere quali interventi possano favorire la maturazione dell'esperienza cristiana, attualizzare la salvezza, in situazione. Sia il criterio di lettura della situazione, sia la comprensione dell'obiettivo, richiedono un'obbedienza alla fede: « Non è questione di una interpretazione comunque, ma di una interpretazione che richiami all'intervento divino. Certo, la pastorale deve sforzarsi di essere una lettura profonda della realtà quotidiana, ma il suo obiet-

[173] VAN CASTER M., *Aimer* 302.
[174] VAN CASTER M., *La vie* 99.
[175] VAN CASTER M., *Aimer* 304.
[176] *Ivi.*
[177] *Ivi* 305.
[178] Si veda MARLÈ R., *La traduction du langage de la foi,* in *Lumen Vitae* 26 (1971) 369-380.

tivo non deve concludere a cortocircuitare l'essenziale. Altrimenti l'uomo rifletterebbe solo sui suoi problemi senza fare esperienza del messaggio di salvezza, del messaggio di Dio che lo interpella personalmente ».[179]

L'affermazione che « l'esperienza, personale e storica, è contenuto, tema principale »[180] della pastorale, per essere criterio di azione pastorale, va fondata in una teologia. *Lumen Vitae* suggerisce due serie di riferimenti teologici: esperienza umana e rivelazione, esperienza umana e salvezza. Li richiamiamo brevemente.[181]

5.3.1. *Esperienza e rivelazione*

Dio parla attraverso un parlare realmente e specificatamente umano. Per rivelarsi all'umanità, Dio permette ad un uomo di fare esperienza della presenza di salvezza di cui egli lo ha colmato. L'uomo esprime questa esperienza attraverso il suo linguaggio abituale. « E' difficile concepire onestamente la parola di Dio se non sotto forma di una esperienza di Dio, vissuta e tradotta da un uomo. Ne consegue che la parola di Dio implica essenzialmente e necessariamente l'esperienza umana ».[182] Perciò ogni autentica esperienza umana, in quanto relativa a quelle esperienze umane normative, attraverso cui è giunta la rivelazione divina, è luogo d'incontro con Dio che ci parla. Interpretare l'esperienza significa rivelare questo radicale orientamento; svelare la significatività di cui essa è carica, per dono; cogliere dall'interno del proprio vissuto storico l'appello di Dio che si rivela.

L'evento in cui il rapporto tra esperienza umana e rivelazione trova la sua fondamentale e definitiva consistenza, è « Cristo, l'esistenza terrestre, la morte e la glorificazione di Gesù ».[183] In lui e in riferimento a lui, l'esperienza umana è luogo d'incontro con Dio che si rivela. In lui e per lui, la rivelazione di Dio è proposta di un progetto oggettivo sull'uomo e sulla storia, che appella alla risposta di fede.

5.3.2. *Esperienza e salvezza*

L'esperienza umana è anche lo spazio di responsabilità in cui il dono della salvezza si costruisce, nel tempo e nella storia. « Certo, la salvezza è un dono

[179] EXELER D., *La catéchèse, annonce d'un message et interprétation d'expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 402.

[180] SCHOONENBERG P., *Révélation et expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 384.

[181] Nel corso del nostro studio, riprenderemo in prospettiva teologica il tema del rapporto tra esperienza, rivelazione e salvezza, per fondare l'obiettivo del nostro progetto pastorale (l'integrazione tra fede e vita). Nella nostra ricerca utilizziamo ampiamente anche il materiale di riflessione elaborato da *Lumen Vitae.* Per questo motivo, nell'attuale contesto, ci accontentiamo di alcune indicazioni molto sintetiche.

[182] SCHOONENBERG P., *Scuola* 76 (nella traduzione pubblicata in *Note di pastorale giovanile,* si veda nota 126).

[183] *Ivi* 80.

di Dio, dono gratuito e sommamente efficace. E ciò nonostante, Dio non ci salverà senza di noi né malgrado noi. Sinergia misteriosa, cooperazione umana-divina ».[184] Qual è la condizione fondamentale di collaborazione, comune a tutti gli uomini? Ad ogni uomo si chiede, come condizione per ottenere la salvezza di Dio, « una buona disposizione d'animo attraverso cui si desidera conformarsi alla volontà di Dio ».[185] E cioè: rettitudine morale, onestà, impegno fondamentale serio; atteggiamenti tutti che descrivono l'autenticità quotidiana dell'esperienza umana.

Nell'autenticità umana, con cui ogni uomo vive la sua vita, « la salvezza si realizza già ora, in modo misterioso, nella comunità umana, sparsa sulla terra e in cammino verso il suo futuro. Il regno di Dio è già presente e all'opera tra noi ».[186] L'elemento fondamentale e prioritario, che dà consistenza a tutto ciò, è l'avvenimento di salvezza che si è realizzato in Gesù Cristo: « senza questo avvenimento irrepetibile, l'esperienza attuale di salvezza propria dei cristiani (e, in essi, di tutti gli uomini), non solo diventa priva di una capacità espressiva e comunicativa, ma del suo fondamento di realtà. In parole povere: non esisterebbe affatto ».[187]

5.3.3. *Esperienza e pastorale*

Una pastorale centrata sull'esperienza è preziosa, indispensabile. Ma non è l'ultima parola. « Questa esperienza è aperta ad un'attesa di più essere; ad un' "incontro" con un avvenimento preciso della storia della salvezza e della persona di Cristo ».[188] Abbiamo bisogno di Cristo, perché solo in lui la nostra esperienza è salvata: trova il suo significato più pieno e la sua consistenza più radicale. Interpretare l'esperienza diventerebbe un fatto riduttivo se non conducesse a proclamare la potenza di salvezza che è Gesù Cristo. Il « più essere » e l'« incontro con Dio » sono la verità dell'esperienza storica: quel livello « più avanti », di comprensione e di realtà, che ci è donato e che ci spinge verso il futuro di Dio.

In questo senso, dobbiamo ricordare che « l'esperienza umana è molto lontana dall'essere totalmente cristiana: ha bisogno di salvezza e di conversione. Essa può e deve rivestirsi di un carattere sempre più cristiano ».[189]

[184] THILS G., *Position axiales sur « évangelisation » et « salut »*, in *Lumen Vitae* 28 (1974) 513.
[185] *Ivi* 516 s.
[186] *Ivi* 508.
[187] SCHOONENBERG P., *Scuola* 80.
[188] *Ivi* 81.
[189] *Ivi* 82.

6. LA PASTORALE D'« INCARNAZIONE »

Una tappa molto importante della pastorale della comunità ecclesiale italiana è segnata da *Il rinnovamento della catechesi.* Questo documento, promulgato dai Vescovi italiani il 2 febbraio 1970 e uscito in prima edizione il 12 marzo seguente,[190] ha determinato un quadro di teologia pastorale e ha orientato con molta efficacia la prassi pastorale. Rivolgendosi ai partecipanti alla VI assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana, il Santo Padre disse queste parole: « E' un documento che segna un momento storico e decisivo per la fede cattolica del Popolo italiano. E' un documento, in cui si riflette l'attualità dell'insegnamento dottrinale, quale emerge dalla elaborazione dogmatica del recente Concilio. E' un documento ispirato alla carità del dialogo pedagogico, che dimostra cioè la premura e l'arte di parlare con discorso appropriato, autorevole e piano, alla mentalità dell'uomo moderno. Faremo bene a darvi grande importanza, e a farne la radice d'un grande, concorde, instancabile rinnovamento per la catechesi della presente generazione. Esso rivendica la funzionalità del magistero della Chiesa: gli dobbiamo onore e fiducia ».[191]

Nella sua finalità originaria, il documento è direttamente catechistico. Esso però contiene un orientamento teologico globale, suggerisce « un nuovo atteggiamento interiore dinanzi alla parola di Dio, un nuovo senso di responsabilità cristiana, un rinnovato impegno missionario »,[192] che gli ha permesso di diventare presto un vero progetto pastorale, a respiro generale, per la comunità ecclesiale italiana. In esso, infatti, è costante la preoccupazione di collocare la catechesi nell'ambito più generale della pastorale ecclesiale, con relativi e frequenti suggerimenti a questo proposito. Privilegia inoltre alcune opzioni globali, a carattere specificamente pastorale: « Il documento ha cercato di essere sempre attento ai "segni del tempo", cogliendo le più vive e autentiche aspirazioni pastorali del momento ».[193]

Ne fa fede la reazione della comunità ecclesiale italiana. Nelle sue espressioni più sensibili, ha dato ampia rilevanza pastorale al documento,[194] e ha riformulato il proprio progetto pastorale alla luce dei suggerimenti espressi in RdC, sia motivando e consolidando le direzioni già intuite, sia immettendo le nuove indicazioni. D'altra parte, alla elaborazione di RdC hanno collaborato esperti ed operatori molto informati e sensibili alle tendenze più vive della attuale

[190] CAPORELLO E., *Storia e fisionomia del Documento di base,* in MEDICA GM. (ed.), *Dal documento di base ai nuovi catechismi, alla catechesi viva. Storia, dimensioni, piste di riflessione e di ricerca* (Torino-Leumann 1974) 11-35.

[191] PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti alla VI Assemblea Generale della CEI,* 8 aprile 1970 (si veda RdC, pag. 5).

[192] RdC 200.

[193] COLOMBO C., *Presentazione,* in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970) 13.

[194] CAPORELLO E., *Storia* 30-34. REVIGLIO R., *La dimensione pastorale,* in MEDICA G.M. (ed.), *Dal documento* 275-292.

teologia pastorale. « Questo documento pastorale sul rinnovamento della catechesi in Italia, risultato di lunga e diligente riflessione, nulla ha risparmiato pur di far nascere ogni sua affermazione dallo spirito del Concilio e per inserirsi fedelmente nella nostra attualità religiosa. Per questo ha fatto ricorso a vasta collaborazione e ad una consultazione che ha interessato tutte le chiese locali. Si è andato così delineando un orientamento pastorale, cui l'Episcopato italiano — guida responsabile in ogni fase della comune riflessione — non ha esitato ad attribuire dignità di documento magisteriale; il suo valore sta nell'indicare autorevolmente la strada, senza tuttavia arrestare la ricerca ».[195]

Quale strada? Prima fra tutte, la scelta di « una pastorale di incarnazione », sia nella sua fondazione cristologica che nelle conseguenze antropologiche e metodologiche. « Nella storia, la Chiesa è l'universale sacramento della salvezza e della vita che viene da Dio. Dio stesso la raduna da tutti i popoli, rivelando il mistero della sua volontà, per ammettere tutti gli uomini alla comunione con Sé, nello Spirito Santo, per mezzo del Figlio suo. Di questo mistero, Cristo è il Mediatore e insieme la pienezza, il Sacerdote, il Profeta, l'Alfa e l'Omega. Soprattutto in Lui, Dio si intrattiene con gli uomini come amici, dopo aver loro parlato a più riprese e in più modi. Egli è il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato; nella sua incarnazione, nella sua vita, soprattutto nella sua passione, morte e risurrezione, l'umanità intera è chiamata alla pace, alla comunione intima con Dio, in un vincolo d'amore universale che coinvolge tutte le creature ».[196]

6.1. La scelta del principio dell'incarnazione

Il documento contiene molte opzioni teologiche e antropologiche, destinate ad orientare la prassi pastorale. La scelta del principio dell'incarnazione non ha significato esclusivo, ma caratterizzante. Da questa prima grande scelta sono state qualificate e armonizzate tutte le altre.

L'unificazione attorno ad un criterio prioritario corrisponde da tempo ad una esigenza molto sentita nella teologia pastorale: per salvaguardare la sua fondamentale unità è indispensabile decidere un principio ispiratore, attorno cui motivare e orientare le varie opzioni teoriche e pratiche. Generalmente, ogni corrente di teologia pastorale ha un suo principio ispiratore.[197] L'incarna-

[195] RdC 199.

[196] RdC 4 e 5.

[197] I modelli di pastorale che seguono esprimono già concretamente la scelta di un determinato principio ispiratore. A questi si possono aggiungere altri esempi, deducibili da tendenze di pastorale di cui non diamo conto, perché si riferiscono a contesti diversi dal nostro. Ne citiamo alcuni: F.X. ARNOLD ravvisa il tema centrale della teologia pastorale nel principio divino-umano, cioè nella distinzione tra processo di salvezza e mediazione di salvezza (si veda la nota seguente, in cui la formulazione è concentrata in quello che l'autore stesso chiama « il principio di incarnazione »); K. DELAHAYE nel principio di corrispondenza,

zione come principio per l'intero discorso pastorale era già stato il tema centrale della teologia pastorale di F.X. Arnold: una antologia dei suoi scritti, tradotta in italiano, ha creato sensibilità e consensi.[198] Recentemente il tema è stato ripreso anche da J. Goldbrunner, in una opera egualmente diffusa in italiano.[199] Ma solo con RdC il principio dell'incarnazione trova in Italia, quello sviluppo e quell'accoglienza ufficiale che gli permette di diventare una tendenza di riflessione e di prassi pastorale, consolidata e diffusa, anche se non priva di difficoltà e resistenze.[200] La traduzione del principio cristologico (Cristo, Uomo perfetto, Figlio incarnato di Dio, come nucleo centrale del messaggio cristiano) in orientamenti operativi, in un progetto pastorale, è legata direttamente a RdC che ne ha iniziato il cammino. « Scelto come nucleo centrale il mistero di Cristo, vero uomo e vero Dio, veniva incanalata in modo definitivo anche la scelta antropologica, che trovava il suo senso ed il suo equilibrio nella primaria dimensione cristologica del contenuto della catechesi ».[201]

Il principio dell'incarnazione offre alla teologia pastorale la piattaforma di riflessione teologica, capace di unificare le tensioni che attraversano facilmente ogni progetto pastorale che voglia conservare contemporanea fedeltà a Dio e all'uomo. « Fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo: non si tratta di due preoccupazioni diverse, bensì di un unico atteggiamento spirituale, che porta la Chiesa a scegliere le vie più adatte, per esercitare la sua mediazione tra Dio e gli uomini. E' l'atteggiamento della carità di Cristo, Verbo di Dio fatto carne ».[202]

La prima e più radicale tensione superata è stata la contrapposizione tra la scelta antropologica e quella teocentrica, che ha travagliato la riflessione degli

cioè nella chiamata di Dio e nella risposta dell'uomo; F. KLOSTERMANN nel principio apostolico, cioè nella continuazione della missione di Cristo; H. AUFDERBECK nell'economia della salvezza; cioè nella transfiguratio mundi; J.M. REUSS nel principio di incarnazione, cioè nell'evolversi dell'incarnazione di Dio (la citazione è ripresa da MIDALI M., *Attuali correnti e progetti di teologia pastorale,* in GROPPO G. (ed.), *Pastorale educativa. Saggio introduttivo* (Torino-Leumann [in preparazione]).

[198] ARNOLD F.X., *Pastorale et principe d'incarnation* (Bruxelles 1964); id., *Storia moderna della teologia pastorale. Il principio del divino-umano e il cammino storico della teologia pastorale* (Roma 1970).

Scrive di lui V. Schurr: « La sua pastorale è saldamente ancorata all'incarnazione: l'Uomo-Dio è la salvezza; egli funge da mediatore nell'attuazione di ogni forma di pastorale e ne è il modello ». SCHURR V., *Teologia pastorale,* in *Bilancio della Teologia del XX secolo,* vol. 3 (Roma 1972) 400.

[199] GOLDBRUNNER J., *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie,* in KLOSTERMANN F. - ZERFASS R., *Praktische Theologie heute* (München-Mainz 1974). L'opera di cui si parla, tradotta in italiano, è però GOLDBRUNNER J., *Cristo nostra realizzazione. Antropologia pastorale sulla linea dell'incarnazione* (Torino-Leumann 1971).

[200] In questa linea, per esempio, si colloca tutto il progetto pastorale (con specifica attenzione per la pastorale giovanile) espresso dalla rivista *Note di pastorale giovanile,* mensile del Centro salesiano pastorale giovanile (P.za Maria Ausiliatrice, 9 - Torino).

[201] DEL MONTE A., *La dimensione cristologico-trinitaria del DB,* in MEDICA G.M. (ed.), *Dal documento* 128-129.

[202] RdC 160.

stessi seminari di studio che hanno preparato il documento.[203] Nella scelta cristologica, RdC « ha assunto in modo esplicito anche la dimensione antropologica, ma si tratta di una assunzione subordinata alla precisa scelta dei contenuti e quindi derivata da essa e da essa dipendente ».[204]

Il principio dell'incarnazione rende possibile, in sede di teologia pastorale, il superamento del verticalismo e dell'orizzontalismo, salvando l'armonia tra « natura » e « soprannatura ».[205]

Permette anche di superare la distinzione rigida e contrapposta tra teoria e prassi, nella concretezza delle situazioni storico-temporali. Esso dà alla teologia pastorale la capacità motivata di diventare « riflessione sulla prassi », facendo scoprire, in chiave teologica, la carica rivelativa presente nella prassi storica.

Il principio dell'incarnazione rende inoltre possibile la conciliazione e l'unificazione tra vita intraecclesiale e impegno verso il mondo.

E tutto questo in base ad un principio specificamente cristiano e, nello stesso tempo, profondamente umano, rispondente cioè alle esigenze più autentiche dell'esistenza quotidiana. « La fede in Gesù Cristo, come Capo e Signore della nuova creazione, è la proposta essenziale soprattutto per l'uomo moderno. In Gesù Cristo, egli può sentirsi solidale con tutta la storia, con tutti gli uomini, con tutto il mondo. Nessuno dei suoi onesti impegni temporali è vano. Egli sa di partecipare, con semplicità e lealtà, al movimento che, in virtù di Cristo, redime tutta la creazione e tende a sollevarla sino alla pienezza di Dio. "Perché tutto è vostro, sia Paolo, sia Apollo, sia Cefa, sia il mondo, sia la vita, sia la morte, sia il presente, sia il futuro: tutto è vostro. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio" ».[206]

6.2. Il progetto pastorale di RdC

Vogliamo indicare alcuni degli elementi caratteristici del progetto pastorale che emerge da RdC. Non sono gli unici, anche perché il documento ha la giusta pretesa di essere « una sintesi ordinata di principi teologico-pastorali, ispirati al Vaticano II e al magistero della Chiesa, autorevolmente proposti dall'Episcopato italiano all'intera comunità, per guidare e stimolare l'armonico sviluppo della catechesi, per verificarne esigenze ed orientamenti nell'attuale momento pastorale, per offrire chiare direttive alla compilazione e all'accoglienza dei nuovi catechismi ».[207] La sottolineatura di questi elementi a scapito di altri corrisponde al nostro obiettivo di indicare soprattutto le dimensioni

[203] CAPORELLO E., *Storia e fisionomia del Documento di base,* in MEDICA G.M. (ed.), *Dal documento* 18-23.

[204] DEL MONTE A., *La dimensione* 128.

[205] Queste riflessioni e le seguenti sono largamente ispirate a GOLDBRUNNER J., *Inkarnation* 132-140.

[206] RdC 68.

[207] COLOMBO C., *Presentazione,* in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970) 12.

operative dei vari modelli. E, quindi, in questo caso, di tracciare le caratteristiche fondamentali di un progetto pastorale che si presenta come attualizzazione del principio teologico dell'incarnazione. Inoltre crediamo di poter giustificare la parzialità e la sinteticità delle affermazioni che seguono, dal fatto che tutto questo nostro studio sulla pastorale giovanile si articola come sviluppo e traduzione sul piano pastorale del documento stesso.

6.2.1. *Il Dio della rivelazione è il « Dio con noi »*

« Il Figlio di Dio, assumendo l'umana natura nell'unità della Persona divina, prende dimora tra noi, come Salvatore e Maestro ed entra, in forza del suo amore, nella esistenza di coloro ai quali si rivela, rivolgendo ad essi un urgente appello per un modo nuovo di essere e di vivere. "Parola fatta carne" è il suo nome. E la parola di Dio "è viva ed efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; poiché essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, e giudica i sentimenti e i pensieri del cuore". Cristo può essere accolto, se è presentato come evento salvifico presente nelle vicende quotidiane degli uomini. Per questo il catechista opera la verità nella sua stessa vita. La sua azione, del resto, è sempre un atto ecclesiale: è la testimonianza della perenne presenza di Cristo nella Chiesa e nella storia del mondo ».[208]

Questa importante affermazione, nel RdC, fa da ponte tra il capitolo che studia i fini dell'azione pastorale e quello che presenta la persona di Cristo, come centro vivo del messaggio della Chiesa. Essa riproduce il tema centrale del principio teologico dell'incarnazione: il mistero del Verbo fatto carne, presente nelle vicende quotidiane degli uomini. In Cristo, il Figlio incarnato di Dio, Dio è con noi, nella nostra vita, come nostro Salvatore. Dio è presente nella trama del quotidiano come la risposta divina alle situazioni impegnative e problematiche per l'uomo.[209]

Ma è presente come « evento salvifico »: per salvare la nostra vita, per farla passare da morte a vita: « Rivelando il mistero del Padre e del suo amore, Gesù Cristo spiega anche pienamente l'uomo all'uomo: gli fa noti gli elementi essenziali della sua vocazione, nonché le tappe del suo itinerario nella comunità di salvezza. Così, nel mistero di Cristo, trova vera luce il mistero dell'uomo. (...) Questa elevazione soprannaturale è l'aspetto essenziale e specifico che caratterizza l'antropologia cristiana nei confronti di ogni altra antropologia. L'uomo della storia della salvezza è situato nell'ordine soprannaturale ».[210]

Consideriamo il riflesso che questi temi hanno per la pastorale.

La riscoperta del nucleo fondamentale del messaggio cristiano. RdC ha il grande merito di ricondurre il contenuto della pastorale alla sua espressione

[208] RdC 55.
[209] RdC 52 60 61 192.
[210] RdC 91.

più originale, concentrata nell'annuncio di Gesù Cristo. Sono particolarmente significativi i primi tre articoli del cap. IV.

Il primo ricorda che « per raggiungere una matura mentalità di fede "è indispensabile rendere l'esperienza di fede" sicura, esplicita, fattiva ». Per questo bisogna ordinare il messaggio « attorno a un centro vivo, ben assimilato e operante ». Da questo fondamentale atto di fede potrà poi scaturire « ogni altro atto di fede ».[211]

Il secondo articolo proclama che il centro vivo e organico della fede è Gesù Cristo. « Cristiano è chi ha scelto Cristo e lo segue. In questa decisione fondamentale per Gesù Cristo, è contenuta e compiuta ogni altra esigenza di conoscenza e di azione della fede ».[212]

Il terzo articolo, infine, mette in risalto la portata pastorale di questa scelta: « scegliendo Gesù Cristo come centro vivo, la catechesi non intende proporre semplicemente un nucleo essenziale di verità da credere; ma intende soprattutto far accogliere la sua persona vivente, nella pienezza della sua umanità e divinità, come Salvatore e Capo della Chiesa e di tutto il creato ». Non un insieme di verità da conoscere, ma una persona vivente per cui impegnarsi. Giustamente sottolinea RdC: « Si tratta di un aspetto molto caratteristico della sensibilità moderna ».[213]

L'annuncio di Gesù Cristo: una sintesi di contenuti. « Evangelizzare Gesù significa anzitutto presentarlo nella sua esistenza concreta e nel suo messaggio, quale fu trasmesso dagli Apostoli e dalle prime comunità cristiane. Egli appare come "l'Uuomo perfetto", che "ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato come cuore d'uomo". "Nessun uomo ha mai parlato come parla costui", con autorità, con libertà e dolcezza, indicando le vie dell'amore, della giustizia, della sincerità. Nessuno ha parlato agli uomini del mistero di Dio, come Lui, rendendo ad essi possibile un'alta esperienza del Padre, che è nel segreto e vede nel segreto, che è pronto alla misericordia ».[214]

RdC 59-73 presenta una esplicitazione concreta del contenuto dell'annuncio di Cristo, nucleo fondamentale del messaggio cristiano.

La prima parte (59-68) segue questo schema: Gesù uomo, Gesù Dio, Gesù Signore del creato. Attorno a questi concetti vengono sintetizzati gli aspetti fondamentali della persona e dell'opera di Cristo, con una particolare attenzione all'attualità di questi temi per il mondo d'oggi.

La seconda parte (69-70) mette in evidenza l'efficacia unificatrice del mistero di Cristo: « il mistero di Cristo è mistero di comunione »; « di dialogo, di comunione, di pace, gli uomini del nostro tempo sentono profondamente

[211] RdC 56.
[212] RdC 57.
[213] RdC 58.
[214] RdC 59.

l'esigenza. Anche per questo, la catechesi deve avere il suo centro vivo nel mistero di Cristo ».[215]

La terza parte (71-73) ribadisce una dimensione essenziale dell'annuncio: quel Gesù che la Chiesa annuncia e testimonia non è un personaggio del passato, ma una Persona vivente nell'oggi di ogni uomo.

Le conseguenze: « *muovere dai problemi umani* ». « Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio. E' questa, del resto, esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio. Il Dio della Rivelazione, infatti, è il Dio con noi, il Dio che chiama, che salva e che dà senso alla nostra vita; e la sua parola è destinata a irrompere nella storia, per rivelare a ogni uomo la sua vera vocazione e dargli modo di realizzarla ».[216] Con questa affermazione, il principio teologico dell'incarnazione giunge alle conseguenze pastorali più concrete: la « scelta antropologica ».

Il tema percorre tutto il documento, nelle due movenze complementari: la necessità di coinvolgere, in ogni azione pastorale, l'esperienza umana dei destinari: « muovere dai problemi umani »;[217] e la motivazione teologica di questa opzione: la fedeltà al Figlio incarnato di Dio,[218] perché « non si tratta di una semplice preoccupazione didattica o pedagogica. Si tratta invece di una esigenza d'incarnazione, essenziale al cristianesimo ».[219]

I criteri per la presentazione integrale del messaggio di Cristo. La centralità alla persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, comporta come conseguenza l'assunzione dei problemi umani nella pastorale. Ma questo fatto apre a molti e concreti interrogativi.

Sul piano teologico, il richiamo al principio dell'incarnazione giustifica il fatto e colloca la pastorale nella sua giusta prospettiva: una pastorale attenta all'uomo, per fedeltà a Cristo, ha una motivazione radicale, sufficiente a prevenire il rischio di ridursi ad un semplice gesto socioculturale. L'attenzione ai problemi umani non è « semplice preoccupazione didattica o metodologica », ma « esigenza d'incarnazione essenziale al cristianesimo ».[220]

Sul piano metodologico, come garantire la completezza e l'integrità della proposta cristiana, nel giusto adattamento alle esigenze degli interlocutori? Come concepire i contenuti del messaggio in modo che non tradiscano la trascendenza della parola di Dio e dell'esperienza cristiana, sotto il pretesto di venire incontro alle situazioni umane? O come non svuotare e vanificare la fedeltà all'uomo, con la pretesa di una più ampia fedeltà a Dio?

RdC non dà un elenco di cose irrinunciabili e di altre trascurabili, ma delinea i criteri formali per la esplicitazione integrale del messaggio di Cristo. Essi

[215] RdC 70.
[216] RdC 77.
[217] RdC 43 51 52 55 58 61 75 77 92 96 97 128 129 141 149 160 198.
[218] RdC 55 58 61 65 77 96 160.
[219] RdC 96.
[220] RdC 96.

rispondono quindi al concreto problema metodologico che abbiamo posto. « L'adesione a Gesù Cristo deve ampliarsi e approfondirsi in uno sviluppo organico che soddisfi ai bisogni di fede di ciascuno, secondo la sua vocazione e situazione, rendendo conto, quanto più possibile, dell'oggettiva ricchezza della Rivelazione. Così la fede si trasforma gradualmente in una sapienza cristiana viva e coerente ».[221] Compito della pastorale è operare questa maturazione. Secondo quale concreta progressività? RdC propone esplicitamente alcuni criteri.

Il primo: il primato delle esigenze soggettive. « La misura e il modo di questa pienezza sono variabili e relativi alle attitudini e necessità di fede dei singoli cristiani e al contesto di cultura e di vita in cui si trovano ».[222] Questo principio consacra definitivamente il primato della persona, in ogni programmazione pastorale.

Il secondo: l'adattamento del linguaggio. La parola di Dio è parola « incarnata », viva e attuale. Per essere accettata, deve essere proclamata e compresa nella sua contemporaneità. Di qui la necessità dell'adattamento.[223]

Il terzo è il coinvolgimento continuo dei problemi umani. L'esigenza che abbiamo già espresso in altro contesto, ritorna qui tra i « criteri » per una piena predicazione del messaggio. Non si tratta di trovare un aggancio psicologico, ma di rispettare la portata antropologica dell'esperienza cristiana.[224]

Il quarto è il collegamento al mistero di Cristo. La pastorale dialoga con l'esperienza umana « alla luce della fede »: senza questo riferimento normativo essa tradisce la sua funzione. Per ciò, « in ogni caso, deve svolgersi ricollegando ogni volta i singoli temi al mistero centrale di Cristo. In altre parole: deve apparire uno sviluppo della fondamentale esperienza di fede del cristiano, che ha per oggetto Gesù Cristo ».[225] Da questa unificante interpretazione della vita, possono trasparire, nei vari temi della fede, le principali dimensioni del mistero cristiano: la dimensione comunitaria, storico-escatologica, sacramentale, spirituale.[226]

Il quinto criterio ricorda la dimensione trinitaria e spirituale del mistero cristiano e, perciò, dell'azione pastorale. « Gesù Cristo ci introduce nel mistero di Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo. Rivelandosi come il Messia e il Figlio di Dio, Egli ha rivelato, nello stesso tempo, il Padre e lo Spirito Santo. (...) Il sublime mistero della vita di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, deve essere proposto dalla catechesi nella maniera con cui è stato rivelato al mondo, e cioè, supremamente, attraverso la conoscenza e l'esperienza che ne ebbe Gesù Cristo e che egli ha annunciato e offerto agli uomini ».[227] La collocazione della

[221] RdC 74.
[222] RdC 75.
[223] RdC 76.
[224] RdC 77.
[225] RdC 80.
[226] RdC 78-79.
[227] RdC 82.

pastorale nel mistero trinitario ci permette di comprendere la continua azione dello Spirito Santo, che anima interiormente l'azione missionaria della Chiesa e, quindi, la sua attività pastorale: « La presenza operante dello Spirito Santo va riconosciuta in ogni momento del disegno divino. Egli è lo Spirito creatore, che edifica il Corpo di Cristo; è il dono messianico per eccellenza, che fa entrare l'uomo in un nuovo e definitivo rapporto con Dio e lo conforma a Cristo; conserva e alimenta la comunione di salvezza di tutti gli uomini. Dono ottenuto e inviato a noi da Gesù Cristo, ne continua e completa la missione, animando e guidando la Chiesa e il mondo nel cammino verso l'ultimo compimento. E' lui che spinge la Chiesa a svilupparsi, a rinnovarsi, ad aggiornarsi, a capire i tempi, ad evangelizzare il mondo; è lui che ne conserva la struttura organica e ne vivifica le istituzioni; è lui che viene comunicato nei sacramenti, per mezzo dei quali santifica il popolo di Dio. Egli è il principio di unità e di interiorità; distribuendo nella Chiesa ministeri e carismi, vi suscita vocazioni ed opere che l'autorità non estingue, ma discerne, giudica e coordina. Anche la catechesi si compie sotto l'azione dello Spirto Santo; per mezzo di Lui, la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e nel mondo ».[228]

6.2.2. *L'uomo della pastorale è l'uomo quotidiano, in situazione*

Molte volte abbiamo ricordato la centralità dei problemi umani, il rispetto all'uomo, nel progetto pastorale. Di quale uomo si tratta? Quale livello di esperienza umana dobbiamo considerare? « Molti operatori di pastorale consideravano l'uomo limitatamente alla sua realtà metastorica, astratta, essenziale, là dove l'uomo è indiscutibilmente convergente con molti dogmi cristiani, là dove valgono le definizioni classiche: "anima naturaliter christiana", "inquietum est cor nostrum donec requiescat in te". Questa antropologia dottrinale risultava sganciata dal piano delle esperienze reali dei soggetti per cui la rivendicata dimensione antropologia della dottrina rivelata non risultava essere quella concreta, fenomenica, da cui essenzialmente parte ogni procedimento educativo ».[229] RdC prende posizione precisa: l'uomo della pastorale è l'uomo concreto, storico: l'uomo quotidiano, segnato dalle situazioni di vita, di lavoro, di rapporti, di aspirazioni, in cui ogni uomo si determina nella concretezza della sua esperienza, del suo stato di coscienza psicologica, della sua immediata utilità di interessi, preoccupazioni, speranze e angosce;[230] l'uomo in situazione, l'uomo cioè segnato da quelle situazioni impegnative di vita, che RdC ricorda con diversi sinonimi: « vicende quotidiane »,[231] « momenti forti »,[232] « preoccu-

[228] RdC 79.

[229] NEGRI G.C., *La dimensione antropologica,* in MEDICA G.M. (ed.), *Dal documento* 221.

[230] RdC 128-133 140 s 198.

[231] RdC 55.

[232] RdC 53.

pazioni »,[233] « tensioni »,[234] « avvenimenti di attualità ».[235] L'accento sulla concretezza e situazionalità dell'esistere costringe a non dimenticare che « il libero aprirsi dell'uomo alla salvezza soprannaturale è radicalmente ostacolato dal peccato ».[236]

6.2.3. *La vita quotidiana, come fitta e misteriosa trama dell'incontro*

Alla luce di queste riflessioni, si comprende la stupenda conclusione di RdC. Essa, nella sua sinteticità, riassume e rilancia le opzioni caratterizzanti una teologia pastorale che si rifà al principio dell'incarnazione. « Per chi è figlio di Dio, non dovrebbe trascorrere giorno, senza che in qualche modo sia stato annunciato il suo amore per tutti gli uomini in Gesù Cristo. E' una trama che va tessuta quotidianamente. E' la fitta e misteriosa trama entro cui si incontrano Dio, che si rivela e l'uomo, che lo va cercando per varie strade ».[237]

Dio è alla ricerca dell'uomo. Egli non è solo il Dio nascosto e inaccessibile. Ma, nella sua trascendente alterità, è un Dio dal volto umano. La sua proposta è radicale risposta alle attese profonde dell'uomo: « Con la grazia dello Spirito Santo, cresce la virtù della fede se il messaggio cristiano è appresso e assimilato come buona novella nel significato salvifico che ha per la vita quotidiana dell'uomo ».[238]

Ogni discorso su Dio deve muovere dalla certezza teologale che « Dio, 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 ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio ».[239] « Il Dio della Rivelazione, infatti, è il Dio con noi ».[240] Quest'uomo che Dio va cercando, è già fondamentalmente in trepida attesa di Dio, anche se manifesta questa ricerca « per varie strade »,[241] apparentemente diverse da quelle su cui Dio chiama e salva.

La teologia dell'incarnazione ispira un'antropologia consequenziale, che rifiuta ogni concezione pessimistica sull'uomo e quella umana radicale insufficienza di dialogare con Dio, che affermava la teologia dialettica.[242] Ma rifiuta pure un'antropologia illuministica, perché riconosce il peso determinante del peccato e sottolinea la priorità del dono dello Spirito Santo, per operare la trasformazione dell'uomo. Nell'uomo si coglie soprattutto la sua « gravitazione

[233] RdC 139 166.
[234] RdC 2 31 53 139.
[235] RdC 149.
[236] RdC 93.
[237] RdC 198.
[238] RdC 52.
[239] RdC 122.
[240] RdC 77.
[241] RdC 198.
[242] Sulla teologia dialettica si veda la nota 10, del terzo capitolo.

ascendente »,[243] verso Dio, cioè una aspirazione al trascendente, che a poco a poco fa affiorare la coscienza della propria attesa di Dio, nelle pieghe profonde della quotidiana ricerca di significato per la vita.

Per cogliersi in attesa di Dio, l'uomo va rivelato a se stesso. Troppe alienazioni, personali e strutturali, non gli permettono di scoprire « la parola di Dio come una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori e insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni ».[244] L'uomo ha bisogno di essere salvato. Non si salva da solo. Supera le alienazioni, che lo chiudono al dono di salvezza, in Gesù Cristo e nella mediazione della comunità ecclesiale animata dallo Spirito Santo. Per incontrare Gesù Cristo, ci vuole qualcuno che sappia rivelare e un metodo adeguato per farlo. Ci vuole una metodologia pastorale e operatori capaci. Questo impegno compete ad ogni cristiano: « Chi è figlio di Dio »[245] ha il compito di costruire, ogni giorno, la trama dell'incontro tra Dio e l'uomo, testimoniando l'amore che Dio ci dona in Gesù Cristo.

Il terreno esistenziale dell'incontro (e quindi la piattaforma di azione della pastorale) è la vita quotidiana, sono le concrete situazioni storiche, « la fitta e misteriosa trama » che il tempo tesse quotidianamente. In esse, per divina condiscendenza, Dio assume volto umano, mentre l'uomo fa affiorare il suo profondo volto divino, la sua trepida attesa di senso alla vita, di salvezza, di Dio. Sul piano della vita concreta è possibile l'incontro, il dialogo, l'alleanza tra Dio e l'uomo: lì le strade, anche se diverse, tendono ad incrociarsi.

La comunità dei figli di Dio, la comunità ecclesiale, è il ministro di questo colloquio d'amore.[246]

[243] NEGRI G.C., *La dimensione* 231-232.

[244] RdC 52.

[245] RdC 198.

[246] Il tema della comunità ecclesiale come « ministro » dell'azione pastorale è tra i più frequenti in RdC. Si tratta di una indicazione di principio molto importante. Riportiamo solo alcune citazioni.

« Non è pensabile una buona catechesi senza la partecipazione dell'intera comunità » (RdC 200).

« La comunità dei cristiani è una comunità profetica. Ad essa, Cristo partecipa il suo profetico potere. Nella Chiesa ogni credente è, per la sua parte, responsabile della parola di Dio » (RdC 12).

« Ogni cristiano è responsabile della parola di Dio, secondo la sua vocazione e le sue situazioni di vita, nel clima fraterno della comunione ecclesiale » (RdC 183).

« Ciascun membro del popolo di Dio deve farsi attento ai suoi rapporti quotidiani con gli altri. Deve cioè superare la mentalità di chi, consciamente o meno, lascia l'esercizio dell'ufficio profetico ai sacerdoti, ai religiosi, ai catechisti, ai missionari che operano in forma istituzionalizzata » (RdC 23).

Questa comunità è una realtà ecclesiale, con ruoli ben precisi (RdC 87), che esigono preparazione e specializzazione (RdC 184).

La comunità è dono dello Spirito (RdC 12 44 48 63 83 87 112 114). E' una comunità aperta e missionaria (RdC 8 9), attraverso l'esercizio del suo ruolo pastorale: « La missione della Chiesa si fa testimonianza e servizio, con la varietà di uffici e la ricchezza di doni che Cristo le elargisce, per mezzo dello Spirito Santo, e che convergono nel triplice ministero: profetico, regale, sacerdotale » (RdC 9).

capitolo secondo

LA « NUOVA CULTURA » GIOVANILE E L'ESPERIENZA CRISTIANA

1. Emerge una nuova cultura

Noi viviamo in un'epoca in cui si sta preparando una nuova cultura.[1]

La *Gaudium et spes* ci ricorda: « Con il termine generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. (...) 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 ».[2]

[1] Il concetto di « cultura » non è certamente univoco. KLUCKHOHN C. - KROEBER A.L., *Il concetto di cultura* (Bologna 1972) recensiscono ben 164 definizioni di cultura. Essi concludono poi la ricerca offrendo una definizione-sintesi. « La cultura consiste in modelli, espliciti e impliciti, di e per il comportamento, acquisiti e trasmessi mediante simboli, costituenti il risultato distintivo di gruppi umani, comprendenti le loro incarnazioni nei manufatti; il nucleo essenziale della cultura consiste in idee tradizionali (cioè derivate e selezionate storicamente) e specialmente nei valori attribuiti; i sistemi culturali possono considerarsi da un lato prodotti dall'azione, e dall'altro elementi condizionanti l'azione futura » (367).

[2] GS 53 e 54. Anche la *Gaudium et spes* riconosce nello sviluppo dell'autonomia e della responsabilità uno dei tratti più caratteristici di questa « nuova cultura » (si veda GS 55). Autonomia e responsabilità significano soprattutto che « l'uomo diventa punto di riferimento della realtà. Non si comprende più come un membro — anche se di rilievo — all'interno di un mondo indipendente da lui e che lo abbraccia; il mondo piuttosto viene pensato e progettato a partire dall'uomo » (KASPER W., *Introduzione alla fede* [Brescia 1972] 18). Ben a ragione Kant ha definito l'illuminismo come « l'uscita degli uomini da una minorità a loro stessi dovuta. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. A loro stessi dovuta è questa minorità, se la causa di essa non è un difetto dell'intelletto, ma la mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza guida. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto: è il motto dell'illuminismo » (KANT I., *Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo,* in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* [Torino 1965] 141-149).

Si parla di una cultura a carattere universale, diversa, in moltri tratti, da quella fino ad oggi dominante. Una cultura sta finendo e si sta preparando una nuova epoca culturale. I giovani sono pronti e facili catalizzatori degli aspetti più nuovi di questa cultura.[3]

Non è facile dire in che cosa essa consista, perché è per molti versi ancora in stato di formazione. Ci sono però degli elementi che fanno percepire verso quale direzione essa si vada orientando.

Per creare una piattaforma di confronto, dobbiamo sottolineare gli elementi della nuova cultura che sembrano più rilevanti al nostro discorso, perché provocano oggettivamente la pastorale giovanile. Limitiamo l'analisi ai fenomeni tipici dell'attuale situazione italiana.

2. Significato e limite della rassegna

Il mondo giovanile italiano è certamente molto complesso. Riesce difficile schematizzare i suoi tratti più caratteristici, se si vuole condurre l'operazione in termini troppo analitici. Per il nostro obiettivo, è sufficiente una rilevazione entro limiti più precisi e ristretti. Vogliamo evidenziare quali elementi segnino, mediamente, l'attuale situazione giovanile, in modo da condizionare (positivamente o negativamente) la crescita di fede e di esperienza cristiana dei giovani. Non intendiamo fare una rassegna a carattere socio-descrittivo. Utilizziamo invece quelle correnti, per evidenziare gli elementi più importanti, in rapporto ai problemi tipicamente pastorali.[4]

[3] SCARPATI R. (ed.), *La condizione giovanile in Italia* (Milano 1973) 32-35. La percezione giovanile nei confronti della « nuova cultura » è vissuta oggi con tratti di particolare radicalismo. I valori sono percepiti come assoluti, difficilmente compossibili. Da questa percezione nasce la tendenza a rifiutare valori oggettivamente complementari, quasi fossero invece opposti. Il radicalismo è frutto dell'alto grado di smarrimento e di anomia, che caratterizza il pluralismo attuale. Condividiamo, infatti, la diagnosi che segue: « A questa obiettiva mancanza di sicurezza e di certezze, psicologicamente insostituibile per l'adolescente, egli reagisce per lo più mediante una sorta di enfasi emotiva, velleitariamente idealistica, ma incapace di mediarsi obiettivamente in giudizio storico, e quindi anche di darsi obiettivi praticabili. A questa inflazione emotiva corrispondono conseguentemente scelte volontaristiche, la cui radicalità corrisponde all'esclusione di ogni confronto ragionevole (obiettivabile) con le istanze alternative. I sistemi di valori e di atteggiamenti culturali che caratterizzano molti dei gruppi giovanili sono in tale senso sistemi chiusi, di fronte ai quali il giovane singolo è posto nella necessità di scelte totali: prendere o lasciare » (ANGELINI G., *Aspetti contraddittori della « cultura giovanile »*, in *Presenza pastorale* 46 [1976] 580). Un'analisi sulla stessa prospettiva, condotta con profondità e acutezza assai stimolante, è presentata da MOLTMANN J., *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente* (Brescia 1973) 47-81.

[4] Citiamo le principali ricerche sulla condizione giovanile italiana in rapporto al fenomeno religioso, a cui ci siamo ispirati per la stesura di queste pagine: LIPSET S.M., *Studenti e politica* (Bari 1968); RUSCONI G.E., *Giovani e secolarizzazione* (Firenze 1969); TESTA C., *Giovani '70* (Roma 1969); *La politica dei gruppi* (Milano 1970); *Gioventù '70 nel Friuli-Venezia Giulia* (Udine 1971); RUSCONI G.E. - SARACENO C., *Ideologia religiosa e conflitto*

Per questo motivo, invece di elencare fatti e dati, preferiamo indicare tendenze e giudizi di valore. In questa operazione interpretativa ci muoviamo dalla prospettiva della fede: essa è la precomprensione che orienta la lettura critica dei dati socioculturali. Crediamo alla necessità di utilizzare strumenti tecnici per leggere la realtà. La teologia non offre contributi adeguati; anzi li assume dalle scienze competenti.[5] In questo senso è indispensabile e doveroso il ricorso alle ricerche socioculturali. Ma l'interpretazione dei dati e delle conclusioni è orientata dalla preoccupazione di far emergere soprattutto gli elementi che interessano la pastorale giovanile, che riguardano cioè globalmente i processi e i problemi della educazione alla fede. Questo è un limite; ma previsto e ricercato come funzionale. L'insieme dei vari contributi non ci dà una descrizione della cultura giovanile nella sua globalità; ma sottolinea solo gli aspetti relativi all'esperienza cristiana.

Abbiamo raccolto il tutto attorno a tre centri di convergenza che ci sono sembrati, nella letteratura esaminata, quelli più caratterizzanti. Essi sono: il fatto della secolarizzazione, la polemica antiistituzionale, le nuove gerarchie di valori.

Infine, in funzione dell'obiettivo scelto, abbiamo utilizzato un impianto descrittivo unificato. Abbiamo, cioè, preferito descrivere le varie tendenze, unendo le dimensioni strutturali con quelle culturali,[6] per ricordare come i vari

sociale (Bari 1972); BIANCHI G. - ELLENA A. (ed.), *Giovani tra classe e generazione* (Milano 1973); BURGALASSI S., *Religiosità e comunità ecclesiastica in Italia,* in *Comunità ed ecumenismo* (Roma 1973); GARELLI F., *Ricerca sociologica sull'immagine che i giovani di Torino hanno della Chiesa. Documenti e dati allegati* [tesi di laurea] (Torino 1973, presso l'Istituto di sociologia dell'Università di Torino); SCARPATI R. (ed.), *La condizione giovanile in Italia* (Milano 1973); GRASSO P.G., *Gioventù e innovazione* (Roma 1974); TULLIO-ALTAN C., *I valori difficili* (Milano 1974); BUSSETTI G. - CORBETTA P. - RICARDI F., *Religione alla periferia* (Bologna 1974); BENEDETTI P. (ed.), *I giovani e la politica* (Milano 1974); GRASSO P.G. - SECCHIAROLI G.F., *Personalità e innovazione* (Roma 1974); TULLIO-ALTAN C. - MARRADI A., *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni settanta* (Milano 1976); GRUMELLI A. - CIPRIANI R. - SARTI S., *Giovani e futuro della fede* (Roma 1977).

[5] KAUFMANN F.X., *Sociologia e Teologia. Rapporti e conflitti* (Brescia 1974). Ricorda a questo proposito la GS.: « Certo l'odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione, di cui fanno uso queste scienze, viene innalzato a torto a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi, vi è il pericolo che l'uomo, troppo fidandosi delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e più non cerchi cose più alte. Questi fatti deplorevoli però non scaturiscono necessariamente dalla odierna cultura, nè debbono indurci nella tentazione di non riconoscere i suoi valori positivi » (58). Lo stesso tema, con insistenze notevoli sull'autonomia che compete alle realtà profane, è ripreso in AA 7.

[6] Ci si potrebbe chiedere quali fenomeni « nuovi » di portata strutturale siano alla radice dei cambi culturali. Rispondiamo con questa lunga citazione di DE RITA G., *Tensioni e speranze della società italiana di oggi.* Relazione al Convegno ecclesiale « Evangelizzazione e promozione umana ». Roma, 30 ottobre - 4 novembre 1976 (ciclostilato ufficiale, 10-11). « Nell'ultimo trentennio abbiamo avuto:

1. Una crescente interrelazione con la realtà internazionale (dalla liberalizzazione degli

problemi si presentino in forma globale, anche se le relative soluzioni richiedono una distinzione di analisi causale e di interventi. Abbiamo pure preferito unificare i problemi tipici dell'istituzione ecclesiale e dell'esperienza religiosa, con quelli che invece sono di portata più vasta, perché toccano la cultura attuale nel suo insieme. Abbiamo fatto questo per tradurre operativamente una costatazione ormai pacifica; i fatti che si riferiscono all'esperienza ecclesiale e religiosa hanno manifestazioni che dipendono dai dati socioculturali generali, ed altre che invece le sono tipiche: per questo l'intervento pastorale richiede sempre una correlazione con il sistema sociologico reale, anche se è relativo ad aspetti specificamente ecclesiali.[7]

3. Il fatto della secolarizzazione

« Quando si parla di secolarizzazione e delle ripercussioni che ha sulla situazione della fede cristiana, bisogna anzitutto rendersi conto che si tratta del più grande fenomeno culturale dell'epoca moderna. Nella cultura occidentale, dopo

scambi dell'immediato dopoguerra alla entrata nella comunità economica europea, all'espansione dei mercati esteri, alla dipendenza crescente verso i paesi produttori di materie prime, al coinvolgimento costante del meccanismo della speculazione e degli obblighi monetari internazionali).

2. Una trasformazione intensa della struttura economica (con una diminuzione netta del peso dell'agricoltura, un aumento esplosivo dell'industria negli anni fra il '55 ed il '64, poi una progressiva crescita del settore terziario e dei servizi, specialmente pubblici).

3. Un radicale cambiamento della nostra struttura sociale (con i processi di mobilità orizzontale e verticale, la intensissima emigrazione, la articolazione delle figure professionali, i tentativi di omogeneizzazione ed egalitarismo, le giungle e le rincorse di ogni tipo ed i relativi effetti sociali, la trasformazione del potere relativo dei singoli gruppi).

4. Una travolgente alterazione dell'insediamento e della convivenza collettiva (lo svuotamento delle campagne, l'esodo Nord-Sud, l'incancrenimento delle zone interne, l'espansione disordinata delle città e delle periferie urbane, la valorizzazione turistica di intere zone prima isolate, il raccordo tra città ed ambienti di seconda casa).

5. Una profonda modifica dei comportamenti individuali e collettivi (l'aumento del livello di vita, l'articolazione della partecipazione al lavoro, la crescita di istanze e di comportamenti solidaristici, l'aumento e l'articolazione qualitativa dei consumi, l'aumento della scolarità e la diffusione della cultura di massa, la crescita di valore dei diritti individuali, la complessa evoluzione della famiglia e dei comportamenti in essa esplicantisi).

6. Una sostanziale e molto significativa trasformazione del contenuto e del modo di esercitare il potere (la crescita del pluralismo, i processi di rincorsa e di conflitto tra vecchie e nuove categorie e gruppi sociali, il crescente peso del potere pubblico nell'economia e nell'intervento sociale, la nascita dell'ordinamento regionale e la spinta ad un ulteriore decentramento subregionale, la verticalizzazione del potere economico nelle sedi di decisione finanziaria e monetaria, la crescita delle esperienze di partecipazione, le tensioni dei movimenti e la calma capacità di assorbimento delle istituzioni, gli intrecci tra politica ed economia, le acredini generazionali, ecc.) ».

[7] Si veda EN 63 dove si afferma: « L'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale ».

secoli di preparazione, si è verificata una profonda trasformazione che è caratterizzata dalla presa di coscienza dell'autonomia umana nella costruzione del *saeculum,* basata su leggi scientifiche e tecniche convalidate e indipendenti da ogni indebita tutela religiosa ed ecclesiale ».[8]

Sottolineiamo alcuni degli aspetti caratteristici del processo di secolarizzazione, in rapporto alla pastorale giovanile attuale, senza addentrarci in un argomento che ha ormai una bibliografia amplissima.[9]

3.1. *L'autonomia del profano*

L'autonomia è il concetto chiave per comprendere la secolarizzazione.

La riflessione umana ha scoperto, con una chiarezza sempre più evidente, che il « profano » è un valore in sé. Il profano non è solo un mezzo, in vista del raggiungimento di altri fini, soprattutto di tipo religioso. Esso ha invece un fine proprio, che deve essere rispettato e realizzato autonomamente. Il mondo ha bisogno di un'autentica mondanizzazione, per poter raggiungere i fini intrinseci della sua natura.[10] A livello giovanile, la scoperta del profano e l'affermazione della sua autonomia emerge con una serie di manifestazioni interessanti, anche se non sempre immediatamente articolate e coerenti. In questa direzione, possono essere considerati i seguenti fatti: le nuove scale di valori, in cui i valori umanistici e sociali tendono a diventare centrali a scapito di quelli religiosi;[11] il rifiuto di affermare una funzione normativa ai valori religiosi e alla istituzione ecclesiale;[12] l'emergere di una « fede naturale », segnata soprattutto da una concezione storico-politica della salvezza, da un riferimento a Cristo, uomo riuscito e coerente, impegnato in un progetto di liberazione, da una serie di attese sull'istituzione ecclesiale in cui è messa tra parentesi la sua costituzione divina e i compiti relativi;[13] il ruolo totalizzante affidato alla politica.[14]

All'interno di questa visione, si danno oggi posizioni diverse.

Una posizione più radicale assolutizza il profano fino a considerarlo l'unica realtà. « Per molti nostri contemporanei non esiste che il profano. Anzi, poiché questa formula suppone ancora un riferimento religioso, dobbiamo dire che parlare di profano non ha alcun senso. C'è un'unica realtà costatabile, visibile,

[8] GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 8.

[9] Citiamo uno studio sulla secolarizzazione, già orientato alle problematiche relative alla pastorale giovanile (contiene bibliografia): *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato* (Torino-Leumann 1970).

[10] METZ J.B., *Sulla teologia del mondo* (Brescia 1969) 11-47.

[11] MILANESI G.C., *I giovani di oggi di fronte al sacro; un tentativo di tipologia religiosa,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 19-20.

[12] GEVAERT J., *Fede e religione in un contesto di secolarizzazione,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 6-14.

[13] GARELLI F., *Giovani e fenomeno religioso: radiografia della situazione media,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 5, 76-80.

[14] RUSCONI G.E. - SARACENO C., *Ideologia religiosa e conflitto sociale* (Bari 1972).

calcolabile, trasformabile: tutto ciò che è visto, constatato, analizzato, costruito. Parlare di profano significa dare ancora consistenza ad un "religioso" possibile. Invece non sorge più spontanea la domanda se vi sia un'altra faccia della scena, se esista un altro modo di vedere che possa conferire un nuovo significato indipendentemente dalla realtà secolare ».[15]

Una posizione più equilibrata colloca invece il profano in una autonomia relativa. Riconoscendo che il profano non è una realtà autonoma in assoluto, ma è relativa all'uomo, si fa spazio anche ai valori religiosi e trascendenti, se essi sono costitutivi della storicità esistenziale dell'uomo. Ed è aperta la possibilità di un giudizio normativo sul profano stesso a partire da questi dati. In questa visione, autonomia non vuol dire indipendenza. Le cose profane hanno fini propri. Ma non per questo diventano superiori all'uomo e assoggettano l'uomo a sè. Sono dipendenti dall'uomo e ordinate alla sua realizzazione globale.

L'autonomia del profano, riscoperta sotto la pressione della secolarizzazione, comporta l'affermazione della consistenza oggettiva dei valori umani e la sottolineatura della loro relatività, perché permangono sempre e radicalmente al servizio dell'uomo. La pastorale giovanile ha, da sempre, fruito di strutture profane, nei processi di educazione alla fede: scuola, istituzioni sportive e culturali. Oggi essa privilegia altri elementi: gli interessi giovanili, il gruppo, l'impegno politico... Sono tutte realtà profane, da rispettare nella loro autonomia relativa. La sensibilità giovanile, al riguardo, è particolarmente vivace.

3.2. *Progettualità e creatività*

Lo sviluppo delle scienze antropologiche, elaborato secondo categorie di autonoma competenza, propone una nuova visione dell'uomo, più unitaria e dinamica di quella classica.

Tradizionalmente l'uomo era definito in termini statici: un essere vivente dotato di ragione. Oggi l'accento è sulla progettualità dinamica, che spiega il suo senso esistenziale. La prima formula, anche se oggettivamente non falsa, si rivela inadeguata e insufficiente. Le antropologie di ispirazione esistenziale e soprattutto quelle personalistiche cercano di caratterizzare diversamente l'essere dell'uomo, ricorrendo ad una formula più completa e sostanzialmente aperta al mistero religioso. Si vede l'uomo come un ego che esiste insieme con altri nel mondo per realizzarsi.[16]

L'uomo è il suo progetto: « Essendo privilegio regale dell'uomo diventare ciò che è — la capacità di realizzarsi liberamente nella linea del suo essere — dobbiamo affermare che sua caratteristica essenziale è la possibilità di proiet-

[15] MATAGRIN G., *Gli uomini di oggi di fronte al loro destino,* in *Gesù Cristo salvatore, speranza degli uomini oggi* (Torino-Leumann 1976) 39.

[16] GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Torino-Leumann 1973) 21.

tarsi incessantemente in avanti, di costruire se stesso per mezzo della coscienza e della volontà. L'atteggiamento da noi adottato di fronte all'avvenire è rivelatore del concetto che ci formiamo della nostra esistenza, del suo significato, dell'orientamento che vogliamo darle e del senso che le riconosciamo ».[17]

La progettualità dell'uomo è segnata dalla conquista e dall'esercizio della libertà e dalla capacità di creatività. La libertà non è prima di tutto « libero arbitrio », capacità astratta di autodeterminazione. Essa, nella sua radicalità, è coscienza riflessa dei limiti, personali e strutturali e « liberazione », lotta quotidiana contro i condizionamenti che ne incrinano l'esercizio autentico. « Il fulcro degli interrogativi antropologici è meno la contemplazione dell'uomo e dell'universo. E' invece l'esperienza che bisogna vivere e che qualcosa è da fare, senza che peraltro sia chiaro che cosa bisogna fare. L'uomo si vede lontano dalla meta, alienato, non ancora pienamente uomo, in cammino verso la realizzazione della sua esistenza. Nel centro si trova quindi l'esperienza di una libertà che deve diventare pienamente libera e per questo ha bisogno di vederci chiaro, di comprendere se stessa, il suo essere e il suo destino ».[18]

Nella elaborazione del progetto di sé, è dominante la categoria della creatività. Essa connota l'assunzione di responsabilità nel contesto sociale in cui si vive, la tensione al futuro piuttosto della ripetizione passiva di schemi già elaborati, la consapevolezza di poter dominare il proprio domani, l'autonomia da categorie predefinite e cogenti. Se la libertà è soprattutto liberazione, la creatività è il primo frutto dell'impegno di liberazione personale e sociale. La storia è lo spazio umano entro cui l'uomo elabora il suo progetto e in cui lo realizza. Libertà e creatività significano l'impegno di realizzare il personale progetto esistenziale, contro condizionamenti, alienazioni, manipolazioni.[19]

3.3. *La partecipazione*

Il binomio libertà-creatività segna il progetto di maturazione dell'uomo come persona. In armonia con questo processo e come conseguenza operativa della scoperta che anche i dinamismi strettamente personali sono vissuti in un riferimento collettivo, nasce l'istanza della partecipazione.[20] La partecipazione

[17] MATAGRIN G., *Gli uomini* 21.

[18] GEVAERT J., *Il problema* 12.

[19] GIRARDI G., *Educare: per quale società?* (Assisi 1975) 144-160.

[20] SCARPATI R. (ed.), *La condizione giovanile in Italia* (Milano 1973) 243-254; GRASSO P.G., *Gioventù e innovazione* (Roma 1974) 263-270. « L'essenza antropologica e sociologica della partecipazione non è (...) l'appartenenza più o meno integrata e quindi alienata e anomica nel sistema e neppure il prendere parte attivistica a questo o a quel processo di decisione una tantum, a questo o a quel livello; ma consiste in una situazione in cui le possibilità oggettive e le credibilità della partecipazione riflettono ed esprimono un continuo sviluppo di risorse umane e sociali ad aver parte ai beni e ai servizi della società organica e ai fini e ai valori della società civile » (BARBANO F., *Società, tecnostruttura e potere,* in *Società e tecnologia* [Roma 1969] 99). Come si nota, il concetto di partecipa-

non consiste soltanto nella sua forma passiva di « prendere parte », ma soprattutto essa è un fatto attivo: programmare assieme, avere responsabilità vera, totale. La partecipazione è il movimento interiore che segna e dà consistenza alla tendenza diffusa di « condividere con altri », di socializzare.

3.4. *La scoperta della politica*

La consapevolezza, sempre più riflessa, delle alienazioni ricorrenti, che non permettono la realizzazione delle istanze di progettualità, creatività, partecipazione, conduce alla scoperta della politica, intesa come « impegno storico di liberazione ». L'uomo si sente il protagonista, il creatore, il responsabile della propria storia e del proprio futuro. Affronta il presente e vi scopre un cumulo di alienazioni che gli impediscono di realizzare il suo progetto di persona nella comunità. Nell'impegno si cercano gli elementi attraverso cui liberare l'uomo da questi condizionamenti alienanti, verso un futuro più a sua misura. Il tema dell'impegno politico segna, oggi, una delle percezioni più diffuse nella sensibilità giovanile attuale.[21] E', per questo, un punto nodale della pastorale giovanile. Preferiamo perciò allargare la nostra riflessione, per evidenziare i termini descrittivi più rilevanti.

In sintesi possiamo dire che il concetto di politica elaborato dai vari gruppi e movimenti giovanili « sottolinea la necessità di una partecipazione diretta e capillare alla gestione del potere a livello di società prima ancora che di Stato, riferisce alle masse il diritto-dovere di controllare gli apparati organizzativi, postula un'ampia base culturale comune come fondamento del consenso politico, si richiama con realismo alle concrete situazioni della società capitalistica industriale e post-industriale ».[22] A questa visione si è giunti attraverso un insieme di percezioni. Esse indicano le categorie interpretative con cui cogliere il reale e con cui impegnarsi a modificarlo.

Molti educatori sono ancora collocati in visioni culturali, diverse e lontane da quella sensibilità. Il termine è quindi oggetto di interpretazioni equivoche. Elenchiamo le percezioni con cui i giovani oggi definiscono l'impegno politico, anche per ricordare che queste percezioni, nella loro articolazione, segnano la descrizione operativa che assumiamo e in cui ci riconosciamo:[23]

zione su cui ci soffermiamo, comporta una crescita di contenuti: dalla partecipazione quantitativa (utili) alla partecipazione qualitativa (decisioni); dalla partecipazione economica a quella sociale, politica, culturale, umana; dalla partecipazione chiusa sulle rivendicazioni economiche e settoriali, a quella aperta sulla vasta gamma dei diritti della persona.

[21] *Gioventù '70 nel Friuli-Venezia Giulia* (Udine 1971) 343-410; BENEDETTI P. (ed.), *I giovani e la politica* (Milano 1974) 68-84; GRASSO P.G., *Gioventù* 253-263.

[22] MILANESI G.C. - MONAMÌ POMPILI L., *Il ruolo politico dei giovani in alcuni contesti societari dell'occidente capitalista,* in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 865-903, in particolare 892, nota 53.

[23] Siamo giunti a formulare questi indicatori attraverso un'opera attenta di revisione critica condotta su vari gruppi e movimenti giovanili. Si veda, per esempio, GARELLI F. - TONELLI R., *Storie di gruppi* (Torino-Leumann 1974).

— Scoperta della globalità di ogni problema: impegno cioè a superare il settorialismo e la polverizzazione delle analisi e degli interventi. Nessuna situazione è comprensibile e risolvibile se non è condotta a situazioni più vaste.

— Rifiuto del « volontarismo moralistico », di quella concezione che riconduce ogni fatto e ogni cambio a dimensioni puramenti individuali, a risonanze puramente interiori.

— Superamento del mito dei soli rapporti primari, per raggiungere una coesione reale sulla partecipazione agli stessi progetti, anche se condivisa da persone che non si gratificano reciprocamente, in una amicizia intimistica o in concezioni alienanti di « pace e comunione ».

— Condivisione reale del potere: la coscienza e l'impianto strutturale che permetta una assunzione di responsabilità individuali e collettive, verso una gestione partecipata del potere: diffusione delle informazioni, controllo dei meccanismi di consenso-dissenso, senso dello stato, fini di progressiva umanizzazione.

— La qualificazione professionale, perché non c'è più posto per l'improvvisazione e la buona volontà generica. L'impegno politico diventa scelta professionale, competenza, preparazione tecnica.

— L'ideale della liberazione dell'uomo in una società liberata: la coscienza della storia come divenire continuo a misura d'uomo, e la contemporanea percezione che la liberazione comporta condizioni oggettive, la messa in opera cioè di progetti strutturali alternativi, che ne permettano un esercizio non retorico.

— Priorità e realismo della prassi, assumendo i contenuti, le responsabilità e i rischi di un'azione liberatrice.

— Scelta di campo in una società di fatto conflittuale, sia come stimolo per una presa di responsabilità personale sia come assunzione da parte dell'educatore e dell'istituzione educativa di una sua collocazione storica.

3.5. *La riscoperta della religiosità*

Attorno al tema della secolarizzazione abbiamo raccolto alcune note della nuova cultura giovanile. Queste dimensioni hanno come denominatore comune, e spesso come radice, la scoperta dell'autonoma significatività e consistenza dei valori profani e quindi la riduzione degli atteggiamenti sacrali.

Molti giovani hanno accreditato con entusiasmo i temi della secolarizzazione, passando dalla sua giustificazione teoretica alla condivisione pratica e globale, come fatto di vita. Ma questo entusiasmo si è scontrato presto con la costatazione dell'unilateralità del processo, con le frustrazioni esistenziali che ne scaturivano, con lo sfaldamento del mito del progresso e della tecnica. In molti la secolarizzazione si è fatto costume pratico di vita, capace ormai di resistere anche agli approcci contrari. In alcuni giovani la crisi è invece sfociata nella radicalizzazione quasi agnostica e politicamente anarchica. In altri, la coscienza delle troppe cose non funzionanti ha aperto alla ricerca di esperienze umane nuove, più autentiche e spontanee, misurabili con criteri diversi dall'efficienza e dalla fredda funzionalità. E' riemerso così, in movimenti e

singoli, l'atteggiamento sacrale che la secolarizzazione aveva messo in letargo, anche se le direzioni non sono sempre quelle ufficiali e tradizionali.[24] Accanto alle forme più esasperate (pensiamo al « Jesus Movement », alla proliferazione di sette religiose, ai vari movimenti pentecostali...), non mancano giovani, inseriti nella comunità ecclesiale, che cercano una autentica esperienza religiosa, nella preghiera, nella meditazione, nell'ampia appartenenza comunitaria, nella frequentazione di luoghi a forte carica religiosa.

4. La polemica antiistituzionale

La sensibilità politica, diffusa largamente tra i giovani di oggi, ha innescato un'altra tendenza di cui è segnata la « nuova cultura »: la polemica contro le istituzioni. Preferiamo parlare di « polemica », invece che di « rifiuto », perché ci sembrano rientrati alcuni toni accesi, di carattere spontaneistico, con cui si caratterizzava la prima protesta giovanile. Questa sensibilità nei confronti delle istituzioni non è solo il risultato del normale conflitto di generazioni, che porta ad una reazione psicologica contro le istituzioni deputate ai processi di socializzazione. All'interno di questo conflitto, sono oggi presenti due fatti nuovi, che lo acutizzano e lo spingono verso soluzioni diverse da quelle tradizionali: la relativizzazione di tanti valori prima considerati come normativi e delle istituzioni che di questi valori erano depositarie; la lettura strutturale della realtà che sa cogliere le disfunzioni sociali anche (e soprattutto) sul livello istituzionale.

Da queste tendenze emergono molti fatti. Consideriamo soprattutto quelli che hanno particolare riferimento alla pastorale giovanile.

4.1. *Crisi delle istituzioni deputate alla socializzazione*

Le istituzioni che hanno maggiormente risentito della polemica sono quelle tradizionalmente deputate alla educazione.[25] Esse si sono trovate nel fuoco del ciclone e hanno resistito meno alla forza d'urto della contestazione. Di fatto sono le più deboli e vulnerabili, perché più povere di risorse strutturali. Le istituzioni economiche e politiche hanno saputo ammortizzare egregiamente i colpi loro inferti. La famiglia, la scuola, la chiesa hanno invece perso notevolmente quota, presso le generazioni dei giovani. La crisi dell'istituzione è

[24] BAUM G., *La sopravvivenza del sacro,* in *Concilium* 9 (1973) n. 1, 21-34; ACQUAVIVA S.S. - GUIZZARDI G., *La secolarizzazione* (Bologna 1973); POTESTÀ L., *I giovani, la fede e la politica: alcune proposte a confronto,* in *Testimonianze* 19 (1976) 318-334; CASTELLI F., *Il « fenomeno-Gesù ». « Movimenti di Gesù »: descrizione e osservazioni critiche,* in IL GRUPPO DI « CATECHESI », *Annunciare Cristo, oggi. Problemi, istanze, proposte teologiche e pastorali* (Torino-Leumann 1976) 57-66 (contiene bibliografia).

[25] GARELLI F., *Giovani* 74-75.

diventata crisi dei valori di cui queste istituzioni erano mediatrici, innescando una spirale che si conclude ora nella soggettivazione dei valori e nel rifiuto di ogni dipendenza normativa.

4.2. *Costituzione di nuove istituzioni alternative*

La polemica antiistituzionale si scontra con la funzione oggettiva delle istituzioni sociali: esse hanno il compito insostituibile di gratificare il bisogno di sicurezza, codificando e strutturando i rapporti personali e collettivi. Alle istituzioni ufficiali in crisi vanno sostituite nuove istituzioni, capaci di assolvere a questi bisogni fondamentali.[26] Per questo motivo, stiamo assistendo ad una fioritura di istituzioni, spontanee e meno normative, che si pongono come alternative a quelle dominanti. Ad esse viene demandata la funzione di sostenere i rapporti interpersonali, di creare un clima di omogeneità culturale, di rappresentare una proposta contestativa concreta, di fare spazio a realizzazioni più su misura d'uomo. In questi obiettivi si intersecano dimensioni psicologiche e politiche, con una gerarchia non sempre molto chiara. Un aspetto comune è dato dal carattere totalizzante che queste istituzioni assumono: esse offrono proposte che coinvolgono tutta la vita, fino a diventare lo spazio globale di umanizzazione (e di educazione alla fede) di coloro che ne fanno parte, fino a chiedere quasi un tempo pieno, perché al loro interno si elaborano in modo alternativo tutte le attività.

In questa prospettiva, esse superano la semplice presenza e partecipazione giovanile, per diventare proposta che apre a tutte le componenti reali della famiglia umana. In questa linea possono essere recensite alcune « comunità » ecclesiali, non pochi gruppi giovanili, sia di impegno politico che di esperienza culturale e sociale.[27]

4.3. *Crisi di significatività dell'istituzione ecclesiale*

La crisi generale che ha investito ogni istituzione pubblica e l'emergere di istituzioni alternative totalizzanti, conduce ad una diffusa crisi dell'istituzione ecclesiale, nelle sue forme ufficiali.[28] Crisi che è acuita dalla marginalità strutturale a cui è condannata, nel nostro contesto culturale. Il pluralismo (anche se apparente) è oggi regola diffusa e normativa; costringe quindi alla

[26] POLLO M., *Giovani e istituzioni: evasione, eversione o integrazione?,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 2, 123-141; MASLOW A.H., *Motivazione e personalità* (Roma 1973) 83-117.

[27] ACQUAVIVA S.S. - GUIZZARDI G. - MILANESI G.C., *Nouvelles formes de religiosité et développement socio-économique en Italie,* in CISR, *Religion and social change. Acts of 13th conference* (Lloret de mar 1975) 159-179; *Comunità di base e gruppi ecclesiali (quaderno di aggiornamento bibliografico),* in *Orientamenti pastorali* 23 (1975) n. 2-3, 93-123.

[28] GARELLI F., *Questa è l'immagine che i giovani hanno della Chiesa,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 1, 61-100; n. 6, 68-93.

marginalità ogni istituzione che si affermi depositaria di valori totalizzanti. A questo si aggiunga il conflitto oggettivo di valori, tra il permessivismo dominante e la radicalità delle proposte cristiane. La crisi di significatività dell'istituzione ecclesiale non conduce solo al rifiuto scoperto delle sue proposte. Pone grossi problemi di appartenenza anche a coloro che vogliono continuare a valutarla come importante. Ne elenchiamo alcuni, particolarmente significativi a livello di pastorale giovanile:

— L'integrismo di appartenenza, di proposta, di giudizio, di normatività, che tenta di recuperare i consensi, radicalizzando le posizioni.

— L'emergere di larghe fasce di dissenso, fondate sulla dialettica tra criticità (strutturale e culturale: respirata nel clima sociale e amplificata dal rifiuto di alcuni valori e dall'emergere di altri) e desiderio di consolidare l'appartenenza.

— Crisi della pratica religiosa tradizionale, per il rifiuto di far coincidere l'accettazione dei valori con la loro espressione culturale tradizionale. Quando le istituzioni e i valori erano pacificamente considerati normativi, non esistevano problemi: le pratiche religiose ufficiali erano trasferite nel quadro dei comportamenti personali e collettivi. La crisi istituzionale ha come primo sbocco il rifiuto di questi comportamenti: un rifiuto che, soggettivamente, non mette in questione né la fede né l'appartenenza ecclesiale.[29]

— Crisi d'identità e tentativo di rifondazione dell'identità del cristiano, attraverso il ricorso ai vari elementi culturali che definiscono il suo « specifico ».

— Analisi degli aspetti tipici dell'istituzione ecclesiale attraverso categorie profano-politiche. Si parla così della « compromissione economica » dell'istituzione, dei ruoli di « potere » al suo interno, del rapporto tra fede e « ideologia », della funzione di « integrazione sociale » affidata alla dottrina e alla celebrazione liturgica, di « forza liberatrice ed eversiva » di cui la Parola di Dio è carica.[30]

4.4. *La funzione di aggregazione sociale*

Molte istituzioni tradizionali erano normalmente deputate ad assolvere alla funzione di aggregazione sociale. Una parte notevole era occupata dalla chiesa. Sul taglio della appartenenza ad essa, si creavano i gruppi d'impegno, di riflessione, di gestione del tempo libero... Questa socializzazione omogenea favoriva notevolmente la diffusione della cultura ufficiale e controllava il rischio del confronto e del dissenso.[31]

Oggi l'aggregazione sociale non passa più attraverso la « confessionalità ». Le ultime sacche di resistenza scatenano polemiche, spesso più emotive che

[29] GRASSO P.G., *Gioventù* 293-321.

[30] Basta una scorsa veloce ai moltissimi ciclostilati e stampati di informazione e di collegamento tra i gruppi del dissenso cattolico e le cd. « comunità di base ».

[31] MILANESI G.C., *Sociologia della religione* (Torino-Leumann 1973) 48-59.

motivate. I gruppi sono costituiti su altri parametri: il quartiere, la condivisione di progetti politici e la collocazione di classe, il divertimento e gli interessi, sono i nuovi criteri di aggregazione.[32] Il fenomeno pare ben consolidato: alcuni recenti tentativi di aggregazione anche a matrice confessionale (le comunità di base, alcuni movimenti) non passano mediamente attraverso l'istituzione ufficiale, ma tentano una aggregazione più spontanea, fondata sulla condivisione di valori comuni, religiosi, politici, culturali.

5. Le nuove gerarchie di valori

Nell'omogeneità culturale, ancora largamente diffusa fino a pochi decenni fa, i valori caratteristici della cultura cristiana erano egemonici e spesso normativi anche dei comportamenti sociali. Oggi è crollata l'omogeneità culturale, trascinando con sè l'accettazione della funzione normativa dei valori cristiani. Stanno invece emergendo nuovi valori: qualche volta si tratta di una reinvenzione attualizzante e purificatrice di valori prettamente evangelici, altre volte invece questa cultura è segnata da tratti « paganeggianti » che fanno parlare di scristianizzazione incombente. Un segno abbastanza comune di questa nuova cultura è determinato dal suo riferimento, non sempre cosciente e maturo, al marxismo.[33]

5.1. *Pluralismo ideologico*

Un primo elemento capace di polarizzare il groviglio di percezioni che segna questa nuova cultura è il pluralismo ideologico. Esiste, come dato di fatto, una larga dissonanza di valori tra le varie agenzie tradizionalmente deputate all'educazione giovanile. Anzi, spesso la dissonanza è tra le diverse persone che compongono una stessa istituzione educativa. Molte volte questo fatto è razionalizzato, fino a suggerire l'esigenza del pluralismo come prassi educativa. Nessun valore, si dice, ha il diritto di presentarsi come normativo. Ogni proposta ha possibilità di cittadinanza se accetta di essere una delle tante interpretazioni del reale, se accetta di dialogare con quelle opposte, senza pretendere posizioni di privilegio. Di fatto, il giovane d'oggi è sommerso da mille proposte, diverse e contraddittorie, che si affermano come contemporaneamente compossibili. Una lettura più approfondita della situazione porta al sospetto che molte volte il pluralismo sia solo apparente: esso contiene un progetto d'uomo, funzionale alla cultura dominante e pronto all'integrazione sociale, fatto circolare, all'insegna del pluralismo, nel sottobosco della cultura dominante.

[32] GARELLI F., *Giovani* 70 s.
[33] GOFFI T., *Etica cristiana in acculturazione marxista* (Assisi 1975).

5.2. *Tendenze di deresponsabilizzazione*

Viviamo in una cultura che tende a deresponsabilizzare le persone, rilanciando su altri (cose, condizionamenti, strutture) le colpe dei mali che ci affliggono e le responsabilità sulle scelte sbagliate che perseguiamo. Oggi è presente la coscienza del « male » molto più di un tempo. Ciascuno è in grado di fare, con notevole precisione, il lungo elenco delle cose che non vanno, dentro e fuori di sé. C'è anzi una percezione molto raffinata al riguardo. Però, spesso, la colpa è « fuori »: nei condizionamenti psicologici, nelle strutture alienanti, nelle cose di cui siamo deprivati, negli altri.[34]

Le ascendenze ideologiche di questa confusa mentalità sono molte e diverse. Certamente alla radice sta l'ideologia borghese, che domina il nostro mondo. Le cose sono il nostro « salvatore »: quindi le cose, sono, per converso, la radice dei nostri mali. Non esiste un problema etico sulle cose: sono materiale da consumare e basta. Anche i fatti più importanti del proprio quotidiano esistere vengono cosificati e quindi rimossi da ogni preoccupazione di bene e di male. Molti giovani sono poi entrati in contatto anche con il marxismo, secondo fattispecie più emotive che autentiche, reinterpretate spesso a partire dalle categorie borghesi dominanti. Da questo clima marxista assumono il bisogno di scaricare la colpa soprattutto sulle strutture: noi « buoni », vittime del sistema ingiusto, di classi sociali oppressive. Anche la psicanalisi (recepita secondo quadri spesso epidermici e distorti) sfuoca la responsabilità personale, alla luce della scoperta dei molti condizionamenti psicologici, più o meno inconsci, che rendono difficile in concreto l'esercizio della personale libertà.

La deresponsabilizzazione affiora da molti fattori, spesso anche conflittuali. Non è facile fare misurazioni oggettive, né tanto meno attribuire i collegamenti culturali. Resta però il fatto di questa « ideologia » spicciola che si sedimenta in molti giovani oggi, sul filo delle battute, dei modelli di comportamenti, dei valori che circolano con maggior insistenza negli slogans, nelle analisi sociali, nei rapporti interpersonali e strutturali.

5.3. *Umanesimo profano*

In questo nostro tempo, assistiamo al sorgere di molti progetti positivi orientati verso la liberazione dell'uomo. Essi hanno un denominatore comune: un giudizio normalmente critico e negativo, sostenuto e guidato da un orizzonte di senso. « In ogni progetto positivo umano vediamo l'uomo alla ricerca dell'humanum minacciato. Cosa sia positivamente questo humanum, è espresso soltanto in progetti positivi umani pluralistici, frammentari e contraddittori; in ogni caso, però, l'impegno in favore dell'humanum minacciato può essere

[34] ROSANNA E., *Secolarizzazione della colpa. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea,* in *Rivista di scienze dell'educazione* 12 (1974) 364-394; in particolare 380-383.

ritrovato in tutte queste forme pluralistiche: esso è la precomprensione universale di tutte queste antropologie ».[35] « L'umano oggi trasuda da tutti i pori della società, ed è questo rifiorire del fondamentale a rendere la nostra epoca così appassionante ».[36]

Questa sensibilità all'umano, questi positivi progetti di umanizzazione, in molti casi, sorgono e si consolidano ignorando, o accendendo una esplicita polemica, nei confronti della visione cristiana dell'uomo e dei valori tradizionalmente deputati a questi medesimi obiettivi. I collegamenti oggettivi tra i valori cristiani e i valori di questo nuovo e pluriforme umanesimo, sono molti e facili, anche se non crediamo possibile concludere frettolosamente con un riconoscimento di coincidenza. In casi non infrequenti, ci si riferisce implicitamente ad essi, vengono reinterpretati in forma vivace e genuina, anche se talvolta parziale. Ma se consideriamo che lo specifico dei valori cristiani è il loro riferimento trascendente, le diversità sono radicali. Comunque, il collegamento non appare mai formalmente, anzi spesso è ignorato o rifiutato.

Emergono così due filoni: un umanesimo ateo ed uno profano. Nel primo caso è esplicitamente rifiutata e combattuta ogni dipendenza da un progetto cristiano. Anzi si afferma che l'umanizzazione e la liberazione dell'uomo è possibile solo nella negazione di Dio: l'ateismo è condizione pregiudiziale. « Ogni riconoscimento di una condizione creaturale sembra alienante. L'uomo può veramente costruire se stesso solo se Dio non esiste. Se è un progetto di Dio, l'uomo non è libero. E' stato fatto un passo decisivo. Non solo Dio è inutile come spiegazione e inefficace come ricorso: è l'ostacolo che impedisce all'uomo di essere se stesso. L'affermazione dell'uomo esige la negazione di Dio. In questo senso l'umanesimo postula l'ateismo ».[37] Oggi questo filone polemico sta perdendo colpi, anche in forza della testimonianza di cristiani in prima linea nel processo di liberazione dell'uomo. Emerge invece il secondo tipo di umanesimo, che abbiamo definito profano. In esso si opera una sostituzione delle tradizionali motivazioni cristiane che sostenevano e orientavano l'amore all'uomo, con una serie di valori profani, affermati e largamente accettati nella loro profanità (solidarietà, servizio, fratellanza, promozione, disponibilità, « pagare di persona »...).[38] Si tenta anche una lettura « profana » del vangelo, proprio a partire da questi valori tipicamente umani.[39]

Un aspetto interessante di questo umanesimo è determinato dai criteri di valutazione etica: essi sono orientati da una prevalenza di dimensioni soggettive su quelle oggettive, di dimensioni sociali su quelle individualistiche.[40]

[35] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 101. Si veda anche KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) 178-181.

[36] DOMENACH J.M., *Le retour au tragique* (Paris 1967) 288.

[37] MATAGRIN G., *Gli uomini* 36.

[38] SCARPATI R. (ed.), *La condizione* 267-277. GRASSO P.G., *Gioventù* 105-176.

[39] BELO F., *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc. Récit-Pratique-Idéologie* (Paris 1974).

[40] GRASSO P.G., *Gioventù* 105-176.

Diverso è l'impatto di questo umanesimo nei processi di integrazione giovanile. Alcuni giovani cristiani subiscono un contraccolpo notevole. Essi vivono gomito a gomito con giovani impegnati per l'uomo, capaci di grossi sacrifici per una coerenza interiore; avvertono che le motivazioni di sostegno sono tutte di carattere profano. Nello stesso tempo, costatano come coloro che sono motivati religiosamente siano talvolta incapaci di reale impegno e come i valori religiosi vengano utilizzati spesso come sistema di legittimazione del disimpegno politico, del conservatorismo sociale, del disinteresse e della fuga dalle responsabilità storiche. Affiora un conflitto interiore ed una crisi di identità cristiana, non di tipo intellettuale (originata, per esempio, dai temi filosofici relativi alla esistenza di Dio), ma di tipo pratico-pragmatico.[41] Per altri giovani, questo umanesimo è la premessa per una riscoperta approfondita della fede e della esperienza cristiana.[42]

5.4. *Valori orientati verso la funzionalità e l'utilitarismo*

« La cultura secolarizzata suggerisce vigorosamente che soltanto l'aspetto tecnologico e demiurgico è importante per la realizzazione dell'uomo. Ciò che vale è conoscere il mondo in forma scientifica, per essere in grado di dominarlo e manipolarlo ».[43] Da questo aspetto della cultura attuale emerge come criterio nell'orientamento sui valori, la funzionalità e l'utilitarismo. Le conseguenze sono problematiche, soprattutto per l'educazione alla fede.

Viene rifiutata ogni dimensione di gratuità: da questa prospettiva ci si interroga sul senso e sulla tensione della fede, misurata con categorie di efficienza immediata. Entra in crisi la simbologia religiosa e il linguaggio relativo, come conseguenza del rifiuto di quanto non è immediatamente misurabile e oggettivabile.

Come reazione emerge una religiosità radicalmente opposta, che privilegia le dimensioni mistiche e esoteriche su quelle storiche e operative. « Si desidera accedere alla dimensione religiosa non già attraverso l'ascolto della Parola, ma mediante un'esperienza diretta e immediata della fraternità, in un clima affettivo e non razionale, stare insieme nella gioia, accettare indistintamente tutti, vivere spontaneamente, volersi bene, conversione del cuore, ritorno a

[41] ROQUEPLO PH., *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* (Torino-Leumann 1972) 42-43, riporta una citazione che dà da pensare. Essa traduce, sul vivo di una esperienza concreta, la citazione di Congar con cui l'autore apre il suo libro: « Il più grande ostacolo che gli uomini di oggi incontrano sul cammino della fede è la mancanza di nesso che credono di constatare tra la fede in Dio, ossia la prospettiva del suo regno, da una parte e l'uomo e l'opera terrena, dall'altra. E' urgente vedere e mostrare il rapporto intimo che esiste tra queste realtà. In questo può consistere la risposta positiva più efficace ai motivi dell'incredulità moderna ».

[42] GALILEA S., *Spiritualità della liberazione* (Brescia 1975); id., *Verso una spiritualità per i giovani impegnati nella storia,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 5, 22-27.

[43] GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 20.

gesti e riti simbolici, imparare ad ascoltare e a vedere il mistero delle cose... ».[44] Il carattere di irrazionalità di cui queste esperienze sono segnate diventa una reazione, egualmente pericolosa, del freddo razionalismo dominante.

Un aspetto globale, da cui rileggere questi stimoli parziali, sembra l'accentuazione della dimensione soggettiva contro la coscienza oggettiva e collettiva, con riflussi alla quotidianità della vita e la ricerca di spazi di autorealizzazione di tipo privatistico-intimistico.[45]

5.5. *Il tema della conflittualità*

Soprattutto a livello dei giovani più sensibili,[46] si fa sempre più chiara la percezione che un cambio significativo nel quadro dei valori e nelle istituzioni che li sostengono, è possibile solo attraverso un processo conflittuale. Essi avvertono che la conflittualità prima di essere un metodo politico, è uno stato di fatto: è nelle cose, nella stratificazione sociale, nella divisione del lavoro, nel carattere selettivo e alienante di molte istituzioni... Su questa base, non è possibile far emergere nuovi valori, se non modificando radicalmente l'ordine vigente. Da qui la carica contestativa propria del linguaggio politico, l'invito a scelte di collocazione decisa in uno dei poli della conflittualità. L'azione politica, in cui i giovani incarnano i temi della conflittualità, è marcata da due caratteri, interessanti nel contesto su cui stiamo riflettendo. Si tratta di un'azione a carattere « culturale ». « La contestazione anche quando ha perseguito rivendicazioni settoriali concrete e ha sollecitato cambi istituzionali nella scuola, nella fabbrica, nello Stato, ha sempre cercato di sottolineare le istanze di valore globale e di elaborare un quadro di modelli di comportamento ideali ».[47]

In secondo luogo, la proposta culturale è orientata da un prevalente carattere utopico. « Utopia non è sinonimo di regressione retorica o di fabulazione nevrotica, ma è piuttosto l'equivalente di un progetto (forse massimalista, ma certo anche fondato su un'analisi attenta del reale) che esprime un'istanza umana radicale, da affermarsi contro ogni speranza, anche al di là delle evidenze contrarie espresse dai condizionamenti attuali ».[48]

Anche l'istituzione ecclesiale, l'espressività dei contenuti della fede, l'approccio alla parola di Dio e le celebrazioni liturgiche, sono segnati da questi tratti. Letti in chiave di conflittualità, non solo sono evidenziati gli aspetti valutati negativi e alienanti, con una freddezza critica che qualcuno interpreta disamore alla chiesa; ma sono elaborati progetti alternativi, in cui i caratteri della globalità e dell'utopia sono, evidentemente, presenti.

[44] *Ivi* 28.

[45] Condividiamo largamente la costatazione di De Rita (De Rita G., *Tensioni* 21-22), quando afferma che in Italia si è prodotta « una situazione di fatto per cui oggi si può dire che questo è un sistema ad alta soggettività ».

[46] Milanesi G.C. - Monamì Pompili L., *Il ruolo* 886-890.

[47] *Ivi* 891.

[48] *Ivi* 892.

Una visione troppo realistica e burocratica può concludere con un giudizio negativo, tacciando di massimalismo, di retoricità, di incompetenza, di incapacità di gestire la prospettiva dei tempi lunghi. Crediamo invece, in campo ecclesiale come in quello sociale, che « l'utopia giovanile può svolgere una funzione insostituibile all'interno dei processi di cambio, nella misura in cui è recepita da quanti, già impegnati nella lotta per l'innovazione culturale, sono minacciati dal pericolo dell'involuzione burocratica ».[49]

Un esempio tipico del rapporto tra cambio e conflittualità è determinato dalla carica provocatoria e rivendicativa (con toni talvolta utopici) che rivestono le istanze di promozione della donna, non solo nei movimenti femministi più esagitati.[50]

[49] *Ivi.*

[50] *Essere donna, oggi,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 12, 1-96 (contiene bibliografia).

capitolo terzo

MODELLI DI PASTORALE GIOVANILE

1. CRITERI PER LA RECENSIONE DEI MODELLI

1.1. La prassi pastorale oggi

Basta uno sguardo anche sommario sulla prassi pastorale italiana, per costatare una larga pluralità di modelli operativi di pastorale giovanile.[1] Riesce persino disagevole tentarne una rassegna sufficientemente armonica, perché

[1] Sia nella descrizione degli influssi che derivano alla pastorale giovanile dalle correnti di teologia pastorale recensite, sia nella definizione di alcune tendenze oggi ricorrenti in campo di educazione dei giovani alla fede, utilizziamo il concetto sociologico di « modello ». Quando molte persone all'interno di una struttura sociale esercitano una stessa funzione, in ordine ad un determinato obiettivo, in uno stesso modo, per un lungo periodo di tempo, si sviluppa una abitudine sociale, che a sua volta influenza i comportamenti di altri.

Questa abitudine sociale o schema culturale è il « modello », cioè « qualsiasi cosa formata in modo da servire come guida nel formare qualche altra cosa » (FICHTER J., *Sociologia fondamentale* [Pompei 1963] 143-180; in particolare 143).

Gli elementi determinanti sono quindi i seguenti:

— la ripetizione frequente di comportamenti omogenei,

— la molteplicità di persone che si adeguano a questo schema culturale,

— il suo significato sociale, il fatto cioè che agisca come norma per le persone di un determinato insieme sociale (il significato sociale è misurato sul grado di conformità e sul grado di importanza attribuita a questo determinato comportamento, con relative sanzioni sociali per i devianti) (145, 159).

A partire da questi dati, orientiamo e organizziamo la nostra ricerca sulle tendenze più significative in campo di pastorale giovanile. Chiamiamo « modelli » gli schemi di riferimento culturale più rilevanti. Li definiamo « operativi » (in opposizione a « concettuali ») perché sono originati e finalizzati alla prassi pastorale e non alla sola descrizione formale-concettuale.

Proprio la loro dimensione operativa (e non concettuale) rende difficile documentare in termini riflessi il grado di ripetizione-significato sociale di cui questi modelli sono segnati, e quindi la loro oggettiva consistenza in quanto modelli. Le affermazioni che seguono si fondano prevalentemente sulla esperienza (personale e confrontata con operatori diretti), utilizzata come precomprensione nei confronti della letteratura citata nel corso della ricerca.

mancano precise categorie che possano essere utilizzate come criteri di valutazione e quindi di classificazione.

I motivi sono molti, di peso diverso. Ne elenchiamo alcuni.

In primo luogo, manca una presenza riflessa di scelte qualificanti. I modelli di pastorale giovanile sono spesso di tipo pratico operativo. Sono orientati direttamente alla prassi più spicciola, senza preoccupazioni teoriche di sostegno. D'accordo: ogni modello ha necessariamente alle spalle una visione teoretica che traduce in scelte concrete. Per troppi operatori pastorali questa visione a monte è confusa ed eclettica. Riprende istanze teologiche, antropologiche e metodologiche dai riferimenti i più disparati. Il pluralismo ideologico, di questo nostro tempo di transizione culturale, pesa gravemente sulla prassi pastorale: quando essa non si pone in termini riflessi l'esigenza di verifica e di fondazione, diventa spontaneo raccogliere le proposte che si presentano con i tratti di un fascino immediato, senza interrogarsi su problemi di coerenza interna. Modelli di pastorale giovanile così disarmonici hanno ben pochi elementi in comune. Per tentare un processo di classificazione, è necessario un lavoro previo di decantazione: bisogna, cioè, far emergere e condensare le scelte più impegnative, presenti nel sottobosco di tanti piccoli orientamenti operativi.

Un secondo motivo rende difficile la ricerca di criteri di valutazione, anche per quei modelli di pastorale giovanile che cercano e curano un entroterra teoretico serio e fondato. Fino a poco tempo fa, uno spartiacque abbastanza preciso era determinato dalla assunzione (o dal rifiuto) dei dati antropologici nella pastorale. Si poteva parlare di modello kerigmatico e di modello antropologico, sulla base del « punto di partenza » (metodologico) per la proposta cristiana e dell'itinerario che concretamente si previlegiava.[2] Il modello kerigmatico partiva dall'annuncio di fede, per mettere in risalto il suo significato per la vita. Quello antropologico preferiva invece muovere dalla vita del giovane concreto, con l'intento di « far vedere », per mezzo dell'annuncio di fede, la salvezza di Dio presente e operante in ciascuno.[3] Abbiamo l'impressione che, dopo le prime resistenze e i primi entusiasmi, le distinzioni in questa linea si vadano riducendo. Sul piano pratico ci si è accorti presto della impossibilità di assumere in modo riduttivo e esclusivo un metodo o l'altro. L'annuncio allo stato puro si svuota, perde di senso e quindi di incidenza, per una fetta sempre più larga di giovani. Senza un diretto coinvolgimento della vita

[2] RdC pone il problema in questi termini: « I punti di partenza e i procedimenti della catechesi possono essere diversi, secondo le esigenze e le possibilità dei fedeli. Così, si può partire dalla parola di Dio o dalla esperienza quotidiana; si può procedere secondo i criteri strettamente dottrinali, o seguendo interessi di attualità; si può accentuare il bisogno di allargare le conoscenze o di scoprire la realtà ecclesiale, o di approfondire il rapporto tra fede e vita » (RdC 162).

Per i testi di religione si distingue tra metodo kerigmatico e antropologico: GIANETTO U., *La catechesi ai preadolescenti con la nuova edizione del testo « La scoperta del Regno di Dio » in attesa del catechismo nazionale,* in *Catechesi* 41 (1972) n. 4, 113, 2-6.

[3] NEGRI G.C., *Predisporre la pasta perché riceva il lievito,* in *Catechesi* 40 (1971) n. 4, 67, 2-14.

reale nella sua quotidianità, la significatività esistenziale della proposta di fede è assai ridotta. Nello stesso tempo, si è spenta, tristemente tra le mani, la speranza quasi messianica che l'approccio antropologico fosse risolutore di tutte le difficoltà pastorali. I rischi di un antropologismo chiuso e riduttivo sono diventati constatazione in prima persona, anche da parte degli operatori più risoluti.[4] E così neppure la distinzione tra metodo antropologico e metodo kerigmatico permette una adeguata classificazione dei vari modelli di pastorale giovanile.

D'altra parte, la sensibilità ermeneutica oggi acquisita ci aiuta a scoprire la parzialità anche teorica di questa distinzione. Di fatto ogni modello pastorale, per diventare storico, deve assumere una « cultura », e quindi un'antropologia. Ogni annuncio di fede utilizza un « linguaggio »: esperienze umane, categorie espressive, modelli culturali, in cui si incarna per diventare parola (di Dio) all'uomo. Il problema è un altro: la sintonia o la dissonanza tra il linguaggio antropologico in cui prende corpo l'annuncio e l'esperienza di fede, e il linguaggio reale dei destinatari concreti di tale annuncio. Troppe volte si tratta di due mondi molto lontani. Le stesse parole hanno una risonanza opposta.[5] Possono variare i punti di partenza privilegiati (dall'esperienza umana o dall'annuncio di fede), resta la verifica se la materia antropologica che dà corpo alla fede, corrisponde o meno a quella storica, del qui-ora concreto delle situazioni giovanili con cui si dialoga, a quella « nuova cultura » giovanile che abbiamo appena descritto.[6]

Non tutto, in campo di attuale pastorale giovanile, è così problematico. Nell'area pastorale italiana operano anche modelli organici e coerenti. In molti casi essi hanno a monte scelte teologiche e metodologiche, precise e meditate. Si rifanno, con legami di dipendenza variabili, ai vari « movimenti » ecclesiali, con funzione educativo-pastorale.[7] Molti di essi hanno iniziato una riflessione corale, aggiornata alle problematiche più vivaci dell'ora presente, per elaborare un quadro di riferimento. Il loro peso, nell'area pastorale italiana, permette

[4] EN 63. ALBERICH E., *Orientamenti attuali della catechesi* (Torino-Leumann 1971); UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Nota sull'insegnamento della Religione nelle scuole secondarie superiori* (Roma 1971).

[5] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 39-41.

[6] A nostro avviso, è proprio qui il punto cruciale, che distingue un modello di pastorale giovanile da un altro: la fedeltà al giovane, non in astratto, metafisicamente definito secondo i tratti essenziali, ma in concreto, un giovane cioè connotato secondo i tratti esistenziali, del qui-ora storico.

[7] Sui movimenti giovanili (educativo-pastorali) più consistenti in Italia e sulle tendenze più rilevanti, ACQUAVIVA S.S. - GUIZZARDI G. - MILANESI G.C., *Nouvelles formes de Religiosité et développement socio-économique en Italie,* in CISR, *Religion and social change. Acts of 13th conference* (Lloret de mar 1975) 159-179. PARISI A., *La matrice socio-religiosa del dissenso cattolico in Italia* (Bologna 1971) 637-657. TONELLI R., *Gruppi ecclesiali e impegno politico: verso una classificazione delle esperienze,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 1, 49-71; BURGALASSI S., *Religiosità e comunità ecclesiastica in Italia,* in *Comunità locale ed ecumenismo* (Roma 1973) 75-125.

un riflusso anche agli operatori delle istituzioni pastorali più tradizionali.[8] Accanto ai problemi che rendono difficile la catalogazione dei vari modelli di pastorale giovanile, ci sono perciò « documenti », scritti o vissuti, che orientano in direzioni abbastanza precise. Questi dati ci facilitano il compito descrittivo. Non intendiamo privilegiare questi movimenti, perché ci interessa la prassi pastorale più diffusa e tradizionale. Nella descrizione dei modelli siamo però attenti ad essi, soprattutto in vista dell'influsso che determinano.

1.2. Riflessione sulla prassi

Su questo materiale, ricco e problematico ad un tempo, conduciamo la nostra rassegna. La difficoltà, denunciata sopra, di reperire dati catalogabili in modo critico, ci costringe a scegliere la strada dell'interpretazione anche nel momento descrittivo. La nostra rassegna è già « riflessione sulla prassi ».

Non intendiamo descrivere una realtà, nella sua consistenza spicciola. Ma riflettere sui dati che emergono nella realtà attuale di pastorale giovanile. Riflettere significa prima di tutto tentare alcuni collegamenti e favorire il coagulo delle tendenze in atto, attorno ad orientamenti che ci pare dover valutare come portanti. Riflettere significa, in secondo luogo, raccogliere dalla prassi valutazioni e indicazioni. Per questo motivo, la nostra riflessione corre spesso sul filo della intenzionalità, passa cioè dai fatti ai loro significati, presenti o sotterranei. Si preoccupa di far emergere quanto è solo sotteso, di rivelare i collegamenti culturali e strutturali che le singole scelte richiamano, di evidenziare i pericoli e le tendenze racchiuse in una determinata prassi.

Come si vede, da una parte è vivo l'impegno di catalogare elementi di origine diversa, in un ampio rispetto all'oggettività; dall'altra la nostra riflessione è già in qualche modo orientata. Siamo convinti che l'attuale pluralismo di stili di pastorale giovanile abbia al suo interno grossi stimoli positivi che possono offrire contributi preziosi, per un progetto nuovo, più armonico e unificato, di pastorale giovanile. La nostra riflessione è orientata da questa precomprensione. Il dosaggio degli elementi descritti, le sottolineature e le articolazioni conducono il lettore verso questo obiettivo globale.

Analizziamo solo modelli di pastorale giovanile: modelli, cioè il cui obiettivo sia l'educazione alla fede. Nella rassegna partiamo però da un'ottica che

[8] Sui modelli operativi di pastorale giovanile, la bibliografia è pressochè inesistente, soprattutto se la si cerca di prima mano. Esiste invece del materiale, per la verità ancora molto scarso, di riflessione su questa prassi concreta. Ed è quello che citiamo nel corso di questa rassegna. L'esperienza ci conferma però che molti operatori si riferiscono spesso, anche se in termini eclettici, al materiale di studio e di sussidi elaborato dai movimenti ecclesiali che hanno più peso e consistenza. Per questo, nella nostra rassegna, moltiplichiamo i rimandi a questi movimenti e alla bibiografia relativa. Anche se non interessano direttamente la nostra ricerca, da questo materiale emergono le tendenze più significative per delineare i modelli attuali di pastorale giovanile.

ci pare ormai scontata nella sensibilità ecclesiale italiana, almeno a livello di interventi ufficiali: l'interesse e la rilevanza della maturazione personale nell'esperienza di fede, e viceversa;[9] anche se i rapporti tra « fede » e « realizzazione di sé » sono diversi.

In questo ambito, abbiamo l'impressione che oggi stiano consolidandosi tre modelli di pastorale giovanile, paradigmatici anche della prassi spicciola.

Un modello, che chiamiamo « storico-oggettivo », mette l'accento sul confronto tra la norma rivelata e la realizzazione personale. Come si noterà, è una reinterpretazione, aggiornata teologicamente e metodologicamente, della linea tradizionale di pastorale giovanile.

Un modello, che chiamiamo « esistenziale », privilegia invece l'autorealizzazione, come luogo dell'esperienza di fede. Esso risponde alla sensibilità sociale e partecipativa emersa dopo la ventata della contestazione, e si rifà soprattutto alla teologia della liberazione.

Un modello, che chiamiamo « esperienziale-comunitario », ascrive al gruppo-comunità il compito di gestire la realizzazione di sé e l'esperienza di fede. Si tratta di tendenze abbastanza recenti, che riprendono i temi del dopo-secolarizzazione, in una luce soprattutto ecclesiologica.

Certamente non è cosa facile determinare le dipendenze di questi modelli dalle correnti di teologia pastorale che abbiamo descritto nel primo capitolo. L'influsso è innegabile, sia in termini sincronici che diacronici. Il passaggio da una pastorale giovanile oggettivistica e normativa ad una pastorale centrata sulla realizzazione personale, la forte accentuazione comunitaria e la preoccupazione per un maturo senso di appartenenza ecclesiale, la crescente importanza che si dà al fatto politico, la ricerca di un rapporto, aperto e rispettoso, con le scienze antropologiche, sono tracce molto consistenti di queste tendenze di teologia pastorale. Appare ben ritagliato il collegamento che esiste tra il secondo modello di pastorale giovanile e le correnti che si rifanno alla pastorale come « interpretazione dell'esperienza » e alla « pastorale liberatrice ». Il primo modello riprende i temi cari alla pastorale tradizionale, categorizzata molto bene dagli studi di G. Ceriani. Più eclettico nelle origini (e per questo, forse, più meditato e autonomo) è il terzo modello, anche se, in alcune sottolineature, non mancano le dipendenze da annotazioni teologiche vicine alla « teologia dialettica ».[10]

[9] RdC 52.

[10] Le dimensioni essenziali del sistema teologico di Barth, che interessano da vicino la nostra ricerca pastorale, sono le seguenti:

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",

1.3. **Una chiave di lettura**

Come abbiamo detto, la descrizione dei tre modelli di pastorale giovanile in cui ci pare di poter riassumere le tendenze in atto, non è una semplice raccolta di fatti e di dati. Lo dimostra anche la « chiave di lettura » utilizzata per definire i vari modelli e per riflettere su essi. Descriviamo prima la chiave di lettura che utilizziamo, spendendo una parola di approfondimento per ciascuno dei vari elementi che la compongono. Ci soffermeremo poi a giustificare questa nostra scelta.

1.3.1. *Gli indicatori*

Obiettivo. Ogni modello di pastorale giovanile che si pone il problema del rapporto tra « fede » e « realizzazione personale », progetta una sua sintesi capace di assicurarne la reciproca integrazione. Per classificare il modello non

una "regione polare", una "zona desertica"» (ZAHRNT H., *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* [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* [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 riveazione di Dio nella creazione, deve contemporanamente 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 » (ZAHRNT 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'annunzio 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).

basta perciò ricorrere agli obiettivi generali: tutti gli operatori pastorali vogliono educare alla fede, comunicare il dono della salvezza. Il discorso diventa concreto solo individuando il tipo di « integrazione » che si vuole raggiungere e il processo educativo con cui si intende perseguire l'obiettivo.

Giudizio sull'oggi. La definizione dell'obiettivo e la decisione di privilegiare un itinerario metodologico avviene sempre all'interno di un determinato giudizio sulla concreta situazione storica. Ogni progetto di pastorale giovanile pronuncia una sua valutazione sulla « cultura » del tempo in cui viviamo, sui valori-disvalori di cui essa è carica. E' un giudizio molte volte solo indiretto e non riflesso, che però gioca un ruolo determinante sulle singole scelte metodologiche. Per aiutare a cogliere questo rapporto, evidenzieremo le tendenze più generali che conseguono sul piano metodologico dalla valutazione dell'oggi storico.

Orientamento metodologico e prassi educativa. La tensione verso l'obiettivo da raggiungere, condizionata dal giudizio sulla situazione culturale dominante, determina una serie di scelte educative concrete. Anche quando apparentemente sono slegate e possono apparire dettate dalle situazioni spicciole, esse sono riconducibili ad alcune opzioni più generali che le giustificano e le orientano. Per valutarle, è necessario superare la frammentarietà e giungere agli orientamenti metodologici globali.

Rapporto Chiesa-mondo. Educare alla fede significa, necessariamente, collocare in un certo modo nel « mondo ». Perciò ogni progetto di pastorale giovanile vive, in una particolare modalità, il rapporto Chiesa-mondo (l'idea di salvezza, l'impegno storico, la specificità dell'essere cristiano e il significato dei momenti tipici dell'esperienza cristiana nel confronto del quotidiano...).

Quale Chiesa. Da tutti questi dati è possibile risalire all'immagine di Chiesa che percorre il modello. Un contributo particolare alla definizione di Chiesa viene offerto dai « destinatari » del servizio pastorale. Per valutare, cioè, « quale Chiesa » interessa un determinato modello, basta considerare i destinatari: se ci si rivolge a giovani dell'élite, particolarmente impegnati, si progetta una Chiesa élitaria; se si dialoga con « tutti » i giovani, si cerca una Chiesa di massa.

Associazionismo. L'esperienza di gruppo è una costante nella sensibilità giovanile attuale. Per tradizione o per scelta specifica, essa fa anche parte della prassi educativa e pastorale. Ci sono però diversi modi di vivere l'esperienza di gruppo. Il ruolo che il gruppo assume nell'insieme della pastorale giovanile, le sue caratteristiche interne coltivate, il necessario collegamento con l'esterno... sono altri elementi preziosi per descrivere l'antropologia e la teologia in cui ogni modello intende collocarsi.

1.3.2. *Giustificazione*

Abbiamo privilegiato alcuni aspetti. Perché? Come si giustifica questa scelta? La domanda investe sia i singoli temi attorno ai quali abbiamo concentrato la descrizione del modello, sia la loro concatenazione logica.

La nostra scelta, in coerenza con l'impostazione generale dello studio, è motivata dalla riflessione sulla prassi. La prassi corrente di pastorale giovanile indica che esistono alcuni punti centrali sui quali ogni operatore si pronuncia. Questi elementi sono soprattutto i seguenti: un obiettivo educativo globale, che comporti un certo collegamento tra la fede e le cose che fanno il quotidiano di una persona, la sua realizzazione umana; una scelta di prassi educativa e pastorale (un uso, per esempio, dei « mezzi » della salvezza) su cui articolare i vari interventi; un'immagine di chiesa e un modo di essere presenti da cristiani nel mondo. Alcune di queste percezioni fanno parte della tradizionale azione pastorale. Altre, invece, sono presa di coscienza e decisione su stimoli che il contesto culturale lancia alla pastorale giovanile. In questa direzione, per esempio, ogni modello prende posizione sulla esperienza di gruppo. Valutata importante oggi nella sensibilità giovanile, essa viene ripensata in chiave di educazione alla fede.

Elaboriamo la chiave di lettura dei vari modelli, a partire da questa prassi. Non possiamo però trasferire di peso questi dati, anche perché si tratta spesso di elementi disarticolati. Se vogliamo giungere a categorie universali, dobbiamo riflettere su questi dati e tentarne una interpretazione ampia e omogenea.

La nostra riflessione percorre due direzioni. Prima di tutto ci pare importante raccogliere e completare i vari contributi, per tentare una rassegna esaustiva, anche se generale. La chiave di lettura offre un quadro di riferimento che ha la pretesa di evidenziare gli elementi normativi per ogni progetto di pastorale giovanile, quegli aspetti cioè su cui è necessario articolare il progetto, per renderlo operativo, coerente, funzionale. Un modello che non dica « qualcosa » su ciascuno di questi punti, soffre di pericolose lacune e corre il rischio di assumere dati in modo disarticolato.

Ogni rassegna è necessariamente una proposta: l'ordine con cui i vari elementi sono concatenati nell'insieme, esprime già un processo logico in cui ci si riconosce. Nella chiave di lettura elaborata esiste un movimento di tipo prevalentemente induttivo: si parte dai fatti (obiettivo pratico e giudizio sull'oggi) per giungere alle visioni culturali (sia antropologiche che teologiche: il progetto d'uomo che si persegue e la relativa pedagogia, il rapporto chiesa-mondo e la relativa immagine cristologica e soteriologica che è sottesa).

Il quadro poteva anche essere capovolto: partire dalle visioni culturali per valutare le prassi operative. Abbiamo preferito il primo, perché corrisponde alla sensibilità pastorale più diffusa. O per scelta metodologica riflessa o per una inconsapevole opzione di tipo pragmatico, i procedimenti sono normalmente ascendenti: si può giungere alle motivazioni solo a partire da una lettura critica dei gesti e degli interventi.

Questi i motivi della nostra scelta.

2. MODELLO STORICO-OGGETTIVO

2.1. Obiettivo

Il modello di pastorale giovane che definiamo « storico-oggettivo » mette fortemente l'accento sulla iniziativa di Dio: sul progetto di salvezza e sulla sua importanza per la realizzazione personale di ogni uomo. Nel dono di salvezza presentato agli uomini dal Padre, in Cristo, attraverso la mediazione storica della Chiesa, sta la realizzazione personale e sociale. La singola persona, l'insieme degli uomini, la società stessa raggiungono il loro pieno significato solo accettando il dono di Dio. Il rapporto tra « fede » e « realizzazione personale » è risolto lanciandolo sul piano oggettivo. Le difficoltà e i problemi personali nascono dalla mancata traduzione nella propria vita di questi valori. Alla pastorale giovanile compete, quindi, il compito di educare e abilitare il giovane ad accogliere e far proprio vitalmente il progetto di Dio sull'uomo e sul mondo. Egli sarà realizzato solo in questo accoglimento.[11]

In termini operativi, l'obiettivo viene vissuto secondo questa coscienza globale. La fede trasforma la vita se è accettata e conosciuta. Perciò è importante moltiplicare i contatti tra il dono della fede e la vita del giovane. Da qui la centralità del momento catechistico, vissuto come « annuncio » del progetto di Dio, perché i contenuti della fede sono la risposta definitiva e rivelata alle domande che la vita quotidiana pone. Di qui, ancora, l'insistenza sulla pratica sacramentale; perché i sacramenti sono i « mezzi » della salvezza e quindi della realizzazione personale. La coerenza nella vita manifesta, con i fatti, che si è accettata la fede. La persona è realizzata quando vive una vita coerente con il piano di Dio. Da qui l'insistenza verso i comportamenti oggettivamente corretti e il largo uso di « norme » etiche, capaci di orientare verso questi comportamenti.

2.2. Giudizio sull'oggi

Si parte dalla costatazione che la nostra cultura è globalmente non cristiana, per la presenza di alcune tendenze, come il pluralismo culturale, la secolarizzazione, il rifiuto delle istituzioni, il permessivismo, gli accenti insistenti sull'autorealizzazione... Il giudizio su questi fatti è largamente negativo: sono valutati come tendenze pericolose, da superare o da controllare.

Non è sempre possibile intervenire a livello strutturale, modificando la crisi alla radice. Superare queste tendenze significa soprattutto realizzare uno

[11] Materiale interessante, a conferma di questa affermazione, emerge dai « testi » utilizzati nell'insegnamento religioso. Eccetto i più recenti, tutti contengono un procedimento di tipo deduttivistico.

spazio umano alternativo, dove circolino valori opposti, dove si respiri un clima maggiormente cristiano. Ne consegue o il potenziamento delle strutture pastorali tradizionali (parrocchia, oratorio, scuola cattolica...), in una forte dose di contrapposizione con l'esterno, oppure il tentativo di costruire strutture diverse, alternative a quelle dominanti come fatto totale (il gruppo, la comunità, l'organismo « cattolico »...).

Certo non è sufficiente « inventare » nuove strutture. Come renderle efficaci e normative? Il giovane cristiano va aiutato a superare le difficoltà presenti, attraverso la costituzione di una mentalità capace di accogliere la proposta cristiana e di « resistere » a quelle contrarie.

Sono perciò favoriti i seguenti atteggiamenti:[12] rifiuto di ogni atteggiamento remissivo o troppo problematico, per raggiungere una precisa e coraggiosa identificazione del cristiano; sicurezza e certezza nei contenuti della fede; riconoscimento dell'autorità, sia nelle persone, sia nel significato normativo e sostentativo delle istituzioni e delle pratiche: la tendenza a conservare usi, tradizioni, comportamenti deriva dalla necessità di non lasciare campo a pericolosi soggettivismi.

2.3. **Orientamento metodologico e prassi educativa**

In questo modello prevale nettamente un orientamento metodologico di tipo « discendente ». L'accento è sulla iniziativa di Dio. Ciascuno è invitato ad inserirsi nel suo piano.

Le tappe possono essere descritte secondo tre « momenti ».

Primo momento storico-dottrinale: la prevalenza è data ad una rivelazione oggettiva, in cui si sintetizzano gli aspetti storici, liturgici ed ecclesiali, in un sistema organico.

Secondo momento sacramentale: la Chiesa attualizza nell'oggi la storia della salvezza; la vita liturgico-sacramentale è la proposta attuale di Dio all'uomo.

Terzo momento vitale-personale: l'uomo risponde alla iniziativa di Dio con la sua vita: la vita « morale » è la personale collaborazione alla realizzazione della salvezza.

Un itinerario così oggettivo-deduttivo incontra resistenze oggi, perché la cultura dominante spinge verso processi più personalizzanti. Per superare queste resistenze, per creare attenzione e disponibilità verso quei valori oggettivi che nel modello hanno la preminenza, diventa necessario il ricorso ad alcune costanti educative.

Per motivare gli orientamenti e per dimostrare la oggettività storica del

[12] Colombo P., *Educazione dei giovani alla vita di fede e catechesi*, in *Pastorale Giovanile e vita di fede. Atti del Convegno Nazionale Assistenti Diocesani del settore giovani dell'ACI*, in *Quaderni di pastorale giovanile* 3 (1970) 64-65.

piano della salvezza, si insiste molto sulla razionalità: l'educazione alla fede è fatta soprattutto di fondazioni su prove e dimostrazioni simili a quelle che si possono ottenere con gli esperimenti scientifici. I segni della rivelazione sono trattati come argomenti rigorosi, di fronte ai quali chiunque dovrebbe arrendersi, come ci si arrende di fronte all'evidenza.[13]

Predomina una accentuata fiducia nell'efficacia intrinseca degli strumenti pastorali e dei « mezzi » di salvezza. Si valuta più la capacità « ex opere operato » dei sacramenti e della preghiera che la dimensione umano-educativa, che esige una previa disponibilità del soggetto. Non manca la pressione educativa per una ampia pratica sacramentale, motivata dal « bene oggettivo » dei giovani.

Per favorire questa accettazione dei valori oggettivi un ruolo impegnativo è affidato alle istituzioni educative. Esse hanno il compito di « sostenere » la vita cristiana, eliminando i rischi che il contesto culturale invece diffonde a larghe mani. Queste istituzioni tendono a coprire quasi tutto il tempo reale del giovane, per offrire una protezione ampia e sicura. Sono preziosi, in questa prospettiva, tutti gli strumenti che possono « attirare » e consolidare l'appartenenza.

E' infine frequente il riferimento a modelli oggettivi, intesi come « normativi » per i comportamenti quotidiani, attraverso un procedimento che amplifica la funzione esemplare: si tratta di « imitare » il modello, riducendo al minimo la fatica di una reinterpretazione personale.[14]

Da tutto, si nota come la prassi educativa sia di tipo protezionistico.[15] La presenza dell'educatore e degli interventi educativi è largamente finalizzata ad eliminare i rischi e i condizionamenti negativi, a creare sostegno e identificazione, per facilitare l'impegno personale e la coerenza morale. Anche i sacramenti e la vita liturgica assumono una funzione prevalentemente terapeutica: superare il male, migliorare i comportamenti, meritare il Paradiso...

Il progetto deucativo, nella sua globalità, si rifà largamente alla « pedagogia del consenso », con tendenza a sostenere il consenso attraverso la razionalità delle motivazioni.

2.4. Rapporto Chiesa-mondo

Questo modello si ispira ad un rapporto Chiesa-mondo di tipo funzionalista: le attività profane sono promosse per fini religiosi (si pensi ad una concezione di « scuola cattolica » e, in altro settore, all'uso dello sport nella

[13] Ardusso F., *Che cosa è fede,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 48-49.

[14] E' in questa prospettiva limitante che qualche volta viene utilizzata anche la cosiddetta « pedagogia del modello vivente » o la testimonianza di adulti nella comunità cristiana o nel gruppo giovanile.

[15] Liégé A., *Per un rinnovamento della pastorale* (Roma 1965) 151.

pastorale...). Oppure di tipo dualista: mondo e chiesa sono visti come entità contrapposte, tra le quali si instaurano rapporti o di opposizione e diffidenza, oppure di dialogo e collaborazione, ma sempre tra due realtà autosufficienti e adeguatamente distinte.[16]

Tipico è il rimbalzo di questa visione sulla definizione di impegno « sociale ». Si tende ad esprimere un giudizio normalmente negativo sulla storia, ma a partire da analisi di tipo religioso, con prevalenza sui fattori moralistici. I fenomeni sociali sono ascritti più alla buona-cattiva coscienza degli uomini che a cause di ordine strutturale e collettivo. La salvezza cristiana è quella « escatologica », con scarsa incidenza nella storia quotidiana. La vita vissuta con impegno religioso « merita » la salvezza e, per riflesso, modifica e risolve le disfunzioni sociali.

L'impegno sociale ha uno spazio molto ridotto. L'impegno religioso lo assorbe quasi totalmente, sia nella direzione di una coerenza individualistica capace di creare situazioni sociali più giuste, sia per un riferimento di tipo sacrale (liturgia e preghiera come « mezzi » di cambio sociale o terapie per una coerenza personale...). L'impegno tecnico-politico è lasciato alla sfera umana, autonomamente competente. Esso, come il resto delle attività profane, è visto come banco di prova per la coerenza morale e come occasione di testimonianza di vita cristiana. I modelli che sono raccomandati, mettono in risalto soprattutto questi aspetti, slegati da una valutazione intrinseca sull'etica professionale.

2.5. **Quale Chiesa**

Destinatari di questo modello di pastorale giovanile sono tutti i giovani. Si evita decisamente ogni éliterismo. Generalmente, però, l'immagine di giovani cui ci si riferisce è definita in termini più metafisici che storici. Si sottolineano caratteristiche dell'essere-giovane in assoluto, dimenticando il condizionamento del qui-ora. Fa quindi da fondale l'immagine più comune di Chiesa. Una Chiesa di massa, indulgente verso la mediocrità e aperta a tutti, presente nel mondo attraverso le sue istituzioni visibili e forte delle sue tradizioni.[17]

Non esiste praticamente il problema dello « specifico del cristiano ». L'insieme delle scelte che caratterizza questo modello spinge a definire il cristiano in termini precisi. La sua identità è netta e consolidata, come è forte l'identificazione oggettiva nell'appartenenza alla Chiesa e la contrapposizione recisa nei confronti di chi è « lontano »: si parla frequentemente di « noi » e « loro ». E' una identità, però, più legata alla pressione educativa che a scelte personali. Nei momenti di conflitto risulta fortemente in crisi: aperta a brusche inversioni di tendenza e al rifiuto, o alla marginalità, se cade la pressione educativa o emerge con maggior virulenza la spinta contraria dell'ambiente esterno.

[16] ALBERICH E., *Cristiani al servizio di una scuola umanizzante,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 2, 8-9.

[17] MOINGT J., *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes* (Paris 1973) 139-148.

2.6. **Associazionismo**

Nel suo movimento, il modello privilegia un rapporto educativo e pastorale di tipo individualistico. Anche i momenti in cui l'attenzione è posta sulle strutture e istituzioni, sono in questa logica. La maturazione dell'individuo è raggiunta e ricercata in sè: lo spazio umano in cui l'individuo vive e agisce ha solo funzione di condizionamento, positivo da favorire o negativo da controbilanciare. Da questa visione consegue la scarsa considerazione di cui è circondato il gruppo. Esso è normalmente relegato tra le « attività facoltative », di peso educativo poco rilevante, utili per occupare i « tempi marginali », in modo non ozioso.

E' invece ampio l'interesse per l'associazionismo (inteso come struttura-collegamento tra gruppi): esso è avvertito come preziosa agenzia di trasmissione di valori e come luogo di impegni e di esperienze apostoliche.

Il motivo dell'interesse determina anche le tendenze di utilizzazione.[18]

Assodato che educano « buoni contenuti » fatti circolare, è importante soprattutto trovarne i canali adeguati. Il gruppo di base non è fonte di clima educativo ma « occasione » per mettere i singoli giovani a contatto con i valori educativi proposti.

Gli « specialisti » sono incaricati di elaborare e proporre i contenuti, attingendo in forma prioritaria all'oggettivo della tradizione e dell'esperienza; la « base » ha il compito non di creare ma di recepire. La struttura organizzativa è funzionale alla trasmissione discendente di valori, favorisce l'ampia partecipazione e permette il superamento di alternative che distraggono dal gruppo.

Un buon clima di gruppo facilita l'accettazione dei valori proposti: le molte attività non sono prima di tutto orientate a « fare gruppo » (nel senso con cui se ne parla oggi) ma a rendere « interessante » il gruppo per assicurare l'identificazione dei suoi membri con i « valori » educativi proposti.

3. **MODELLO ESISTENZIALE**

3.1. **Obiettivo**

Questo modello di pastorale giovanile, che accetta la lezione della secolarizzazione, prende le mosse dalla costatazione diffusa che per molti giovani la fede dice soggettivamente poco: è un fatto marginale. I giovani d'oggi sono molto sensibili alla personale realizzazione. I modi possono variare, ma alla radice emerge sempre un tentativo di risposta ai problemi di fondo sul senso della vita. In questa ricerca di senso, spesso la fede viene recepita come insignificante e inutile. O perché ci si trova con le mani piene di risposte, tutte

[18] *Verso un movimento tra gruppi giovanili ecclesiali: problemi e prospettive*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 12, 80-81.

chiuse nella spirale dell'immanenza: per la fede non c'è più spazio. O perché la proposta di fede non viene vissuta ed esperimentata come una risposta a questi problemi esistenziali: essa parla di altre cose, lontane e distaccate dalla vita di tutti i giorni. Prima di essere un discorso vero-falso, la fede è avvertita come proposta « priva di senso », dunque inutile, da emarginare.[19]

Il modello « esistenziale » di pastorale giovanile vuole offrire una proposta capace di reinserire l'esperienza di fede nel suo originale significato per la vita umana, raggiungendo così una matura integrazione tra fede e realizzazione personale.[20]

Il modello si muove all'interno di alcune tendenze che ricordiamo.

Il centro di attenzione educativa e il luogo privilegiato dell'azione pastorale è la vita concreta e quotidiana dei giovani. La vita interpella ciascuno a definire il senso della personale realizzazione. A progettarsi. L'intervento educativo ha la funzione di stimolare a definire la propria realizzazione come « riconoscimento » dell'altro e impegno a « promuoverlo ».[21]

In questo progetto di autorealizzazione la fede è oggettivamente in causa: impegna, sostiene, orienta e autentifica il personale progetto. L'intervento educativo vuole stimolare una presa di coscienza soggettiva di questo dato oggettivo: cogliere l'urgenza di un serio progetto di realizzazione personale, capace di coinvolgere la significatività della fede.[22]

Per molti giovani, la manipolazione culturale e strutturale di cui soffriamo, ha già raggiunto anche il livello della progettazione di sè. Essi vivono catturati dal fascino di risposte monche, chiuse o alienanti. L'intervento educativo stimola una continua problematizzazione della propria esperienza, per aprirla ad interrogativi più seri, in vista di risposte più ampie.

La realizzazione di sè non è mai un fatto strettamente personale: investe dimensioni sociali e collettive. Le tendenze educative e pastorali ricordate sono perciò vissute sempre in questo respiro sociale e politico.

[19] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 119-124.

CUMINETTI M., *L'identità cristiana nella scelta per il socialismo,* in *Testimonianze* 18 (1975) 314-325; FRANCHINI E., *Un nuovo cristianesimo sociale. Le scelte di* 80 *gruppi cristiani dal* 1968 *ad oggi,* in *Il regno/attualità* 21 (1976) n. 2, 31-41.

[20] LIÉGÉ A., *Per un rinnovamento* 154. Si veda anche, come esempio concreto, *Insieme per vivere e sperare. Proposta dello scoutismo ai giovani di* 17-20 *anni* (Bologna 1975); AZIONE CATTOLICA ITALIANA (SETTORE GIOVANI), *L'educatore giovanissimi. Un compito cristiano nella storia* (Roma 1975) [litografato]; *Promozione umana e evangelizzazione nella scuola cattolica,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 9-10, 73-83.

[21] GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Torino-Leumann 1973) 43-44.

[22] « *Comunione e Liberazione* »: *radiografia di un movimento,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 6, 38-39; *La GiOC: una proposta per l'evangelizzazione dei giovani operai,* in GARELLI F. - TONELLI R., *Storie di gruppi* (Torino-Leumann 1974) 96-99. Questi sono solo due esempi, tra i tanti che si potrebbero citare. Il discorso emerge in chiave negativa: la crisi di fede in assenza di questa reinvenzione della fede stessa e del progetto di sé. Si veda RUSCONI GE. - SARACENO C., *Ideologia religiosa e conflitto sociale* (Bari 1970).

3.2. **Giudizio sull'oggi**

Il modello assume ed accetta i fenomeni che caratterizzano l'attuale cultura: la secolarizzazione, l'istanza partecipativa, la centralità della persona, la dimensione sociale... Per questi fatti, si ricorre a motivazioni teologiche, come fondazione di valore e giustificazione. Del resto la preoccupazione di elaborare un progetto pastorale « in situazione », spinge ad accogliere la cultura presente, almeno come dato di fatto. Questo realismo non sempre critico, la ricerca delle intuizioni teologiche più avanzate per motivare le scelte, spingono spesso verso un ottimismo, più emotivo che verificato. La cultura dominante, nonostante gli aspetti positivi di cui è carica, e il progetto nelle sue scelte qualificanti possono ridurre lentamente la fede alla marginalità. Si cerca di ovviare a questo grosso rischio, assumendo alcune attenzioni pastorali.

I contenuti della fede sono visti non come un modello di autorealizzazione finito e già elaborato, da assumere nella personale esperienza. La fede ha piuttosto la funzione di « critica permanente » dei vari progetti di autorealizzazione che la cultura fornisce. Si accentua la distinzione tra esperienza storica, da condividere largamente con tutti (e quindi orientata a pluralismo di scelte, senza patricolari etichette « cristiane ») e l'esperienza ecclesiale, come luogo in cui si realizza la « difficile comunione » in Cristo e nella Sua Parola.[23]

Le tradizionali strutture educative e pastorali sono di conseguenza orientate verso il riferimento, smontando lentamente tutti gli elementi che possono invece favorire l'appartenenza o la funzione di « supplenza ».

3.3. **Orientamento metodologico e prassi educativa**

Prevale nettamente un orientamento a carattere induttivo-ascendente. L'accento è sulla esperienza storica, sulla sua problematizzazione, in vista di collocare la proposta di fede in questa attesa di significati.[24] Abbiamo definito questo modello come « esistenziale » perché sposta l'accento dalla norma alla persona, dai valori in assoluto alle valorizzazioni soggettive, dal dato di principio alla situazione concreta, dai progetti astratti alle situazioni di esperienza. Esso corrisponde largamente alla sensibilità giovanile più vivace e, nel suo movimento più profondo, alla logica « evangelica ».[25]

Non mancano tendenze che possono apparire problematiche, soprattutto quando l'educatore non ne ha una consapevolezza riflessa.

[23] Documento pastorale dell'episcopato francese *Politica, chiesa e fede* (Torino-Leumann 1972).

A livello di esperienza, citiamo un solo caso tipico, tra tanti: *La storia di un gruppo che è diventato di riferimento...* (comunità giovanile di S. Martino - Novara), in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 1, 32-53.

[24] RdC 52.

[25] RdC 55.

Nel processo di autorealizzazione costante è la preoccupazione di rispettare la « misura » storica del singolo giovane, fino a slittare nella soggettività. Ritornano con insistenza temi educativi come « gradualità » « interiorizzazione », « criticità », « responsabilità personale ».

La razionalità è più sul negativo che per motivare le scelte positive. Di fronte al dato di fatto, la razionalità diventa visione critica. Di fronte alle proposte si preferisce parlare di creatività e di ricerca. E' chiara, però, almeno a livello verbale, la distinzione tra valori in assoluto e modalità quotidiane con cui sono vissuti: la ricerca è in questa seconda direzione e non, evidentemente, nella prima.

Prevale il momento della prassi. L'approfondimento è spesso « riflessione sulla prassi ». Anche i momenti religiosi (liturgici e sacramentali) sono largamente riferiti alla prassi, fino a diventare « celebrazione della prassi ».

La scelta del pluralismo di impegni storici e della partecipazione ai movimenti non su una base confessionale, rende scarsa l'appartenenza ecclesiale e conflittuale l'identità cristiana.

3.4. **Rapporto Chiesa-mondo**

Ci si richiama ad un rapporto Chiesa-mondo molto vicino a quello della *Gaudium et spes*: la Chiesa è parte del mondo, per testimoniarvi il progetto di salvezza rivelatoci in Cristo. Chiesa nel mondo e per il mondo, in un movimento di invio e di servizio per cui essa « cammina con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena ed è come fermento e quasi-anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio ».[26]

Si tende a dare un giudizio prevalentemente negativo e critico nei confronti della storia, utilizzando corrette analisi storico-politiche, fino a cogliere responsabilità anche di ordine strutturale. In questo giudizio la fede è vissuta come « riserva critica », che sa riconoscere l'importanza delle scienze umane e le rispetta nella loro autonomia.[27] L'impegno religioso è molto legato a quello socio-politico: si richiamano a vicenda, per evitare una concezione alienante dell'uno o dell'altro. I momenti tipicamente religiosi sono vissuti come celebrazione dell'impegno storico, suo significato definitivo: come recupero di speranza, contro lo scoraggiamento a cui sono soggetti coloro che vogliono impegnarsi nella storia e contro le facili assolutizzazioni verso i « nuovi idoli ».

Non sempre, nei singoli interventi, emerge una visione così corretta. Le difficoltà, di mentalità e di prassi, e le resistenze, rendono talvolta problematico il rapporto fede-storia, chiesa-mondo: o per lo svuotamento della specificità

[26] GS 40.

[27] PELLEGRINO M., *Senza perdere la nostra identità. Intervento dell'arcivescovo all'ottavo convegno di S. Ignazio*, in *Rivista diocesana torinese* 57 (1975) 362.

della fede, sotto l'incalzare delle ideologie, anche perché sono ridotti al minimo i « contenuti » specifici della fede; o per la privatizzazione delle istanze di autorealizzazione: le difficoltà a realizzarsi secondo modalità soggettive in un contesto molto rigido e poco aperto ai valori della persona, costringono a progettare la realizzazione personale nel chiuso della propria autonomia personale (o di piccolo gruppo).

3.5. **Quale Chiesa**

Destinatari di questo modello di pastorale giovanile sono tutti i giovani, senza privilegiare particolari élites. La concretezza del modello aiuta a definire i giovani nel loro quotidiano contesto culturale, a coglierli come sono di fatto, « misurati » dalle reali situazioni storiche. Fa quindi da fondale un'immagine di Chiesa capace di accettare la lezione della secolarizzazione e che si pone al servizio del mondo, in termini di presenza e di promozione. Una Chiesa povera di strutture. Ma coinvolta in autentici impegni di liberazione, per essere annuncio credibile della salvezza in Cristo.[28]

Accettare una presenza nel mondo in termini di secolarizzazione e di pluralismo comporta di conseguenza la conflittualità dell'identità cristiana. Per i giovani, educati alla fede secondo gli orientamenti metodologici di questo modello, il senso di appartenenza ecclesiale è labile e la definizione sullo specifico del cristiano molto problematica.[29] Spesso i modelli di comportamento religioso sono facilmente sostituiti da motivazioni profane, anche perché ci si accorge che per molte persone la sostituzione è un dato pacifico, che nulla ha diminuito della abituale coerenza e impegno di vita.[30]

[28] SORGE B., *Gli interrogativi dell'associazionismo cattolico*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 1, 66-70.

[29] Una citazione, emblematica perché tratta da una bozza di lavoro per « riflessione tra gruppi ecclesiali » (si veda l'artiolo di GUERZONI L., *Ricerca di una nuova identità cristiana e schiavitù « religiosa »*, in *Testimonianze* 16 [1973] 20-27): « Noi tutti risentiamo oggi di una profonda crisi di identità;

— abbiamo rotto con un modello ormai plurisecolare in base al quale l'essere cristiano era qualcosa di ben definito a tutti i livelli, in tutti gli ambiti, in tutte le circostanze, per l'intero arco dell'esistenza personale e collettiva;

— siamo al punto di non sapere più bene cosa voglia dire essere cristiani, per noi, oggi-qui; ci sentiamo in una spiacevole e scomoda situazione di insicurezza su tutti i fronti;

— siamo, più o meno consapevolmente, alla ricerca spesso affannosa tavolta disperata, di una nuova identità cristiana, cioè di nuovi modelli ».

Si veda anche CUMINETTI M., *L'identità cristiana nella scelta per il socialismo*, in *Testimonianze* 18 (1975) 314-325.

[30] GARELLI F., *I giovani italiani di fronte al fenomeno religioso*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 3, 71-80.

3.6. **Associazionismo**

L'esperienza di gruppo è uno dei perni del modello. Il gruppo è importante: come spazio concreto in cui vivere un impegno di autorealizzazione, superando le dissociazioni e i conflitti presenti nel quotidiano; come spazio dove gestire in prima persona una istanza partecipativa e di respiro collettivo; come spazio deve esperimentare e vivere il senso della appartenenza alla Chiesa.

Questo gruppo è di fatto il gruppo « di base »: quello locale. Non sono avvertiti importanti altri contatti. Per cui è spontanea la resistenza e il rifiuto a collegamenti, a forme associazionistiche, a movimenti. Appare chiara la funzione formativa che il gruppo assume in sé, nelle modalità con cui viene gestita la sua vita interna. Per evitare processi di manipolazione, è ampio il ricorso allo studio della dinamica di gruppo.[31]

Il gruppo tende a diventare sempre più di riferimento, per i suoi membri: passa cioè da luogo dove si agitano impegni e attività, a spazio umano dove coloro che hanno vissuto impegni storici, nelle strutture profane tipiche, si ritrovano per celebrare la fede e la speranza.

4. MODELLO ESPERIENZIALE-COMUNITARIO

4.1. **Obiettivo**

Questo modello concentra tutto l'intervento educativo nella creazione di una forte esperienza comunitaria. Il movente è semplice, di quotidiana costatazione: quando un giovane riesce a vivere intensi rapporti di identificazione con una comunità cristiana impegnata, è sostenuto nella sua crescita ed è capace di interiorizzare i contenuti della fede e della proposta. Il rapporto tra fede e realizzazione di sé è risolto non attraverso una verifica sui contenuti dei due momenti (fede e vita), come, al limite, fanno i due modelli precedenti, ma favorendo l'esperienza e il contatto con un « fatto » vissuto: una comunità in sé proposta affascinante di vita cristiana.

Le motivazioni formali riprendono temi caratteristici, nella tradizione ecclesiale.

La scoperta della fede non è un fatto culturale, né tanto meno di ordine razionale. L'annuncio è prima di tutto invito a condividere un'esperienza:

[31] In questo prospettiva sono molte le esperienze presentate su *Note di pastorale giovanile,* che riferiscono di gruppi impegnati, che sentono il bisogno di qualificazione teologica e antropologica (sulla linea della dinamica di gruppo). Si veda, per esempio, *Qualificarsi per servire: il difficile mestiere dell'animatore,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 10, 50-76; *Abbiamo scelto i poveri e quindi lavoriamo con i ragazzi del nostro oratorio, ivi* 7 (1973) n. 11, 27-45; *La storia di un gruppo che è diventato di riferimento..., ivi* 10 (1976) n. 1, 32-53.

« Vieni e vedrai! ». Per credere alla fede, bisogna far parte di una comunità che viva di fede. Per i giovani d'oggi, figli di una cultura antirazionale, la credibilità è un dato esperienziale, una connaturalità ottenuta attraverso la frequentazione perseverante ed appassionata di un certo mondo di persone. L'amore è l'aspetto più sensibile della novità di vita di cui la fede è carica. Toccare con mano una esperienza intensa di amore, significa scoprire il fascino della proposta: « Vedi come si amano... ». La dimensione costitutiva di una comunità che vuole farsi annuncio di fede è perciò nell'amore che in essa si respira e nel continuo riferimento a Cristo, segno dell'amore che il Padre ci porta.[32] Chi ha la fortuna di vivere questa esperienza forte, in un mondo come il nostro segnato da rapporti di egoismo e di anonimato, sente di aver incontrato qualcosa di nuovo, di sconvolgente. L'esperienza comunitaria dà un nuovo senso alla vita e costringe a diventare testimoni dell'amore del Padre, verso gli altri. La comunità è annuncio e missione, proprio perché è comunità di amore.[33]

Purtroppo ben poche strutture ecclesiali tradizionali permettono una simile esperienza. Perciò è fondamentale costruire « nuove comunità », capaci di realizzare l'obiettivo: strutture alternative in cui sia possibile offrire proposte credibili dell'amore. Per cui sia possibile nuovamente correre il rischio di invitare: « Vieni e vedrai! ».

Gli altri problemi pastorali, come l'approfondimento dei contenuti della fede, la vita liturgica e sacramentale, la pratica cristiana, sono « conseguenza », in costante riferimento e all'interno della comunità.[34]

4.2. Giudizio sull'oggi

Sono normalmente rifiutate le tendenze che caratterizzano la cultura dominante e spesso, almeno implicitamente, le motivazioni teologiche che le giu-

[32] Citiamo in questa direzione soprattutto i movimenti dei « Focolarini », di « Comunione e Liberazione » e le « comunità catecumenali ». Per i primi si veda: *Movimento dei Focolari* (Roma 1965); *I gruppi cristiani e il loro stile di vita,* in *Concilium* 4 (1968) n. 9, 157-175; *Il movimento dei Focolarini e l'esperienza di Loppiano,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 5, 433-460.

Per i secondi si veda: Ronza R., *La comunione come proposta politica* (Varese 1971); *Cos'è Comunione e Liberazione* (Milano 1973); Soldi P., *« Comunione e Liberazione »: una presenza cristiana nella scuola,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 6-7, 91-100; in forma critica, invece, *Comunione e Liberazione, una nuova politica cattolica* (Roma 1975); Ronza R. (ed.), *Comunione e Liberazione. Interviste a Luigi Giussani* (Milano 1976).

Per i terzi si veda: Castiglione M., *Il neo-pentecostalismo cattolico,* in *Idoc* 1973, n. 4, 16, 34-41.

[33] *Il movimento dei Focolarini e l'esperienza di Loppiano,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 5, 65-66. *« Comunione e Liberazione »: radiografia di un movimento,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 6, 42.

[34] *« Comunione e Liberazione »: radiografia di un movimento,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 6, 40-41; Garelli F. - Tonelli R., *Storie di gruppi* (Torino-Leumann 1974) 29 53 79 82 88 123; Moroni G. - De Beauregard M. C., *Catechesi o dinamica di gruppo?* (Bologna 1975).

stificano. La fede totalizza l'esperienza umana, l'afferra nella sua globalità e chiede di essere vissuta in un movimento pieno. Riconoscere il ruolo della secolarizzazione e l'autonomia del profano, soprattutto nel tempo impegnativo della prassi (politica!), ha come sbocco la privatizzazione della fede e la riduzione del momento ecclesiale a spazio non totale dell'esistere cristiano. Questo rischio è insito nella nostra cultura: lo dimostra, a posteriori, la storia di molti gruppi. Da qui il giudizio negativo sull'oggi.

Come innescare una inversione di tendenze? La risposta è quella generale: creando comunità al cui interno circolino contenuti diversi.

In questa posizione c'è un dato che la distingue dal primo modello presentato. Si rifiutano i contenuti della cultura attuale come nel modello precedente, ma viene assunta la sua « logica », come metodo d'intervento. Oggi i contenuti sono comunicati e assimilati prima di tutto sulla forza di identificazione, sulla circolazione di modelli ed esperienze carichi di questi valori. La razionalità fredda non è « metodo » sufficiente di comunicazione. Se si desiderano contenuti alternativi, non basta fondarli e sostenerli sulla forza di motivazioni. Per i giovani d'oggi diventa urgente costruire comunità alternative: luoghi capaci di forte presa emotiva, di identificazione, al cui interno circolino modelli e valori alternativi.

4.3. **Orientamenti metodologici e prassi educativa**

Come si diceva, l'orientamento metodologico ha come perno la costituzione di una larga esperienza comunitaria. Sono perciò privilegiati tutti gli interventi educativi in qualche modo finalizzabili alla formazione di gruppi primari:[35] intensificazione di rapporti « a faccia a faccia »; creazione di un'ampia omogeneità interna al gruppo, sia attraverso il controllo sul dissenso interno, che mediante l'accesa contrapposizione verso l'esterno; circolazione di modelli di comportamento e di informazioni omogeneizzanti e carichi di fascino; accentuazione degli aspetti comunitari dell'esperienza cristiana. Prevale il modello kerigmatico, perché meno pluralista e più carico di valori « suggestivi ». La lettura della bibbia in direzione mistagogica,[36] la riscoperta della preghiera di gruppo, il revival mistico ne sono aspetti importanti. C'è infine una tendenza a creare un linguaggio di gruppo, con ampio uso di simboli e di ritualizzazioni.[37]

Questi e simili interventi creano facilmente una intensa esperienza di gruppo, che favorisce la maturazione (almeno apparente) dei membri ed un alto livello di conformismo, sugli atteggiamenti e i comportamenti che il modello considera normativi. Le conseguenze pratiche sono molto appariscenti.

[35] TONELLI R., *La vita dei gruppi ecclesiali* (Torino-Leumann 1974) 61-75.

[36] BISSOLI C., *La bibbia nella comunità giovanile,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 14-18.

[37] Un esempio tipico è dato dal linguaggio usato da « Comunione e Liberazione ». Si vedano i fascicoli di « Scuola di comunità » e i « Quaderni CL ».

In breve tempo avvengono cambi notevoli nei giovani che accettano di vivere totalmente l'esperienza. E' ampio il valore di attrazione della proposta: sia come proselitismo presso nuovi giovani, sia per consolidare l'appartenenza dei membri. Un aspetto problematico è invece determinato dalla tendenza a paragonare in forma assolutizzata la propria esperienza con il resto delle esperienze ecclesiali. Da una parte si mira a definire l'appartenenza a questa comunità coincidente con la appartenenza alla Chiesa, senza bisogno di altre mediazioni: « la Chiesa siamo noi ». Dall'altra si rifiuta il pluralismo dei modelli e la necessaria parzialità delle normali realizzazioni ecclesiali: « solo noi siamo la Chiesa ».

Il progetto educativo si rifà globalmente ad una « pedagogia del consenso », mascherata sulla forza di conformità di cui il gruppo è carico. Il gruppo dà al singolo l'apparente consapevolezza di gestire decisioni personali, mentre il consenso è diretto dalla sottile manipolazione del gruppo stesso.[38]

4.4. Rapporto Chiesa-mondo

Il rapporto Chiesa-mondo è orientato dalla scelta che abbiamo ricordato poco sopra: un giudizio negativo sulla storia e l'assunzione di responsabilità precise in vista del cambio sociale. Per gestire il cambio, si cercano però spazi di intervento efficaci e capaci di salvare l'elemento specifico del cristiano: l'amore. Il cambio sociale è possibile solo « testimoniando » un modo alternativo di vivere i rapporti interpersonali.[39] Se si pretende di intervenire a livello strutturale, i risultati sono assai deludenti, con relative frustrazioni, integrazioni o estremismi politici. Il cambio sociale è invece raggiungibile creando strutture alternative: piccole « isole » al cui interno ricostruire un clima di rapporti interpersonali, di rispetto della persona, di esperienza di fede. Dal cambio culturale nascono nuove strutture. La comunità cristiana è il luogo dove le cose sono diverse, dimostrano di poter essere diverse: luogo quindi di efficacia politica, anche se l'impegno non è direttamente a livello strutturale. Essa è il germe di un modo nuovo di essere nel mondo e di fare la storia.

In questa presenza, la fede ha qualcosa di specifico da dire: si gioca nel profano, investendolo con la totalità della sua proposta. Operativamente pos-

[38] TONELLI R., *La vita* 43-57.

[39] RONZA R., *La comunione come proposta politica* (Varese 1971). In posizioni abbastanza simili (anche se a partire da analisi sociali e religiose ben diverse) sono alcuni movimenti terzomondisti, che hanno una presa larga nella pastorale giovanile italiana. Così « Mani tese » (cfr. MATTIEL G., *Mille mani tese per il Terzo Mondo,* in *Dimensioni oggi* 1971, n. 5, 12-21; id., *La marcia di Mani tese: 25 km di speranza,* in *Dimensioni oggi* 1971, n. 6, 48-51) e l'OMG (cfr. DE CENSI U., *L'operazione Mato Grosso,* in *Animazione sociale* 1 [1972] 112-116). Per tutto questo discorso si veda BARTOLINI B. - TONELLI R., *Abbiamo deciso di lavorare per la « liberazione ». Che facciamo?,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 3, 40-57.

sono realizzarsi due modalità in cui vivere questo rapporto. Si tende a far coincidere il momento religioso con quello profano, fino a dare alla comunità una funzione totalizzatrice e a derivare dalla fede la prassi, educativa e politica. Ne consegue l'esigenza di « unificare », attraverso la comunità, anche le scelte pratiche dei membri.[40] Oppure, sulla sponda opposta, si dà come assoluta l'armonia e l'omogeneità interna della comunità e i rapporti primari tra i membri diventano criterio normativo. Questo rifugio dell'intimismo costringe ad emarginare ogni impegno storico e ogni conflitto, che potrebbe diventare motivo di rottura dentro il gruppo.

Alla radice di questo modello sta una scelta tipicamente educativa, intesa a favorire la consistenza dell'esperienza di fede dei giovani in un contesto fortemente scristianizzato e la qualificazione del loro servizio in quanto cristiani. Non sono assenti tentazioni di integrismo.

4.5. **Quale Chiesa**

Destinatari della proposta sono coloro che la sentono come congeniale. Un modello del genere per il carattere impegnativo e discriminante che ha in sè, può diventare difficilmente proposta aperta di fatto a tutti i giovani, nel qui-ora storico in cui viviamo. La secolarizzazione è per molti struttura mentale ormai congenita: essa spinge a rifiutare ogni attentato alla autonomia del profano e ogni deduttivismo religioso. Al carattere selettivo della proposta fa quindi da fondale una immagine di Chiesa a stile élitario: una piccola chiesa di perfetti, forte della convinzione ed esemplarità dei suoi membri, anche se povera di istituzioni. L'accento posto sulla dimensione comunitario-misterica fa passare in secondo piano gli aspetti istituzionali-societari. Libera da questi condizionamenti, questa Chiesa può diventare il pugno di lievito gettato nella pasta del vasto mondo.

Per i giovani che accettano la proposta, l'identità cristiana è forte e sicura, tendente alla totalizzazione. Sono eliminati i conflitti di appartenenza, nell'identificazione all'unica comunità. La forza di coesione di gruppo sostiene la assimilazione dei contenuti che definiscono l'annuncio della fede.

4.6. **Associazionismo**

L'appartenenza ad un gruppo-comunità è la struttura portante globale. L'accento sulla dimensione « misterica » dell'esperienza ecclesiale conduce ad atteggiamenti di sfiducia nelle analisi tecniche, con relativo rifiuto della dina-

[40] Della Pergola G., *I gruppi di « Comunione e Liberazione »* in *Testimonianze* 14 (1971) 523-534; *Comunione e Liberazione, una nuova politica cattolica* (Roma 1975); *Movimento di massa e integrismo risorgente,* in *Testimonianze* 17 (1974) 794-813.

mica di gruppo, incapace di cogliere « il dono di fare comunione ». Sono accettati e consolidati i rapporti con gruppi che vivono valori simili ai propri: nascono veri « movimenti », con una circolazione di esperienze e di contenuti. La forte carica emotiva e la coesione intensa favorisce l'emergere, dentro il movimento, di « vertici » culturali (e qualche volta anche strutturali), destinati a controllare l'ortodossia dei singoli gruppi, a diffondere le informazioni con un sistema di andata-ritorno tutt'altro che neutrale.

A causa del valore normativo con cui si definisce la propria esperienza, il contatto e il rapporto con gli altri gruppi e movimenti è spesso conflittuale.

capitolo quarto

PER UNA RIFLESSIONE SULLA PRASSI: ORIENTAMENTI E CRITERI VALUTATIVI

0. Prospettive di valutazione

Abbiamo evidenziato tre modelli operativi di pastorale giovanile. Ci sembrano, pur con qualche semplificazione, le tendenze emergenti, nel groviglio della pratica quotidiana e delle intuizioni più stimolanti di singoli operatori e movimenti.

La nostra ricerca è finalizzata alla definizione di opzioni teologiche e metodologiche per un progetto di pastorale giovanile. Per raggiungere l'obiettivo, dobbiamo quindi valutare l'interessante materiale catalogato, decifrare le costanti e i problemi aperti; interpretare le scelte operative alla luce degli universi teologici e antropologici ad esse sottostanti; elaborare alcuni criteri normativo-orientativi, per misurare fin dove il pluralismo corrisponde ad un modo corretto di dialogare con l'attuale pluralità di situazioni.[1] Facciamo però un discorso a respiro globale. Non vogliamo fermarci alle singole scelte. Non ci pare né possibile né utile. I tre modelli che abbiamo descritto non rappresentano delle prassi concrete né delle elaborazioni teoriche definite. Sono una nostra interpretazione, unificante interventi, opzioni, intuizioni, di radice spesso disomogenea.

La nostra valutazione si muove secondo due direzioni complementari che giustifichiamo brevemente.

[1] Non pensiamo certamente che basti una analisi critica sulla prassi spicciola per definire un modello corretto di pastorale giovanile. La costante presenza dello Spirito di Cristo che anima la sua Chiesa, fa della vita della comunità cristiana un luogo teologico privilegiato per cogliere il progetto pastorale. Ma si richiede una prassi autentica e una « coscienza credente » di questa prassi: una lettura che faccia riferimento alle fonti della Rivelazione.

In questa prospettiva, stiamo conducendo la nostra riflessione. D'altra parte, ogni analisi critica della prassi non è mai un fatto « neutrale ». Essa viene necessariamente mediata da una precomprensione: la « collocazione » previa di colui che fa la valutazione (singolo o comunità) determina in misura rilevante la comprensione della prassi (cfr. SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* [Roma 1975] 58-59).

0.1. *I tre modelli come prassi alternative*

Prima di tutto consideriamo i tre modelli come alternativi: realizzazioni di pastorale giovanile così precise e articolate in se stesse, che si escludono a vicenda. In questa prospettiva la nostra valutazione tende a far emergere gli elementi nodali della diversificazione. Ci interessa, cioè, evidenziare le scelte a monte più impegnative, per cui un modello differisce e si distingue decisamente dall'altro.

Per fare questa valutazione utilizziamo i due indicatori più generali e più evidenti in ogni progetto pastorale:[2] la teologia e l'antropologia sottese al modello.

Intendiamo per teologia « l'interpretazione critica della esperienza di fede della comunità ecclesiale ».[3]

Intendiamo per antropologia la riflessione sull'uomo dal punto di vista dell'uomo, per enunciare cioè in che cosa consista il mistero dell'essere uomo.[4] In questo contesto, l'ambito della antropologia è allargato fino ad includere anche le « scienze dell'uomo », e, in particolare, la mediazione pedagogica, attraverso cui si passa dalla costatazione dell'essere-qui-ora (scienze descrittive) al suo dover-essere (antropologia in senso stretto).

0.2. *I tre modelli come unico progetto complementare*

In secondo luogo, consideriamo i tre modelli come elementi capaci di autointegrazione per un unico progetto ottimale di pastorale giovanile. In questa prospettiva la nostra valutazione tende a far emergere soprattutto le costanti: quegli aspetti, in parte comuni e in parte integrativi, che possono fornire gli orientamenti generali per chiunque voglia elaborare un suo particolare modello di pastorale giovanile.

Nella rassegna che abbiamo tracciato, è facile notare l'esistenza di dati ricorrenti (o in positivo o in negativo). I singoli modelli offrono montaggi diversi di questi dati, compaginano le opzioni secondo direzioni differenziate. Ma, da tutti, quasi in filigrana emergono determinate costanti. Su questa ipotesi, il nostro processo valutativo è più teso a sottolineare gli aspetti comuni di quelli diversificati, più preoccupato di far emergere il necessario per una

[2] E' pacifico il fatto che ogni progetto di pastorale deve comprendere un riferimento alla teologia e alla antropologia. Lo confermano gli studi relativi alla cd. « svolta antropologica » nella teologia, di cui riferiamo più avanti. Quello che invece non è pacifico è il rapporto tra teologia e antropologia, nello statuto della pastorale. Non basta cioè affermare la necessità di un approccio multidisciplinare per cogliere con strumenti adeguati la singolare complessità personale e situazionale. E' necessario trovare una « disciplina » unificante, e quindi normativa. A questo problema daremo una nostra risposta in seguito. Si veda il cap. *Pastorale giovanile e scienze umane.*

[3] GROPPO G., *Teologia politica? Considerazioni metodologiche,* in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 1055-1066.

[4] GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Torino-Leumann 1973) 14-17.

corretta educazione dei giovani alla fede, che di mostrare come questo necessario possa essere concretizzato secondo modalità pluralistiche. In questa ricerca sono preziosi i suggerimenti contenuti nelle correnti di teologia pastorale, recensite nel capitolo precedente; sia per interpretare nella loro matrice teologica molti dati che potrebbero a prima vista apparire come semplici scelte contingenti, sia per assumere suggestioni valutative.

Le conclusioni di questa fatica interpretativa è la elaborazione di alcuni « criteri » che sia possibile ritenere normativo-orientativi per la pastorale giovanile.

In un ideale circolo ermeneutico, questa lettura globale, derivata dal particolare, può essere rilanciata nuovamente ai singoli modelli di pastorale giovanile e alle varie prassi concrete, per valutare se gli uni e le altre siano sufficientemente articolati (contengano cioè tutti gli elementi di una educazione alla fede, fedele al progetto di Dio) e coerenti (contengano questi elementi in una visione unitaria, teologica e antropologica).

1. TENDENZE E PROBLEMI APERTI

I singoli modelli di pastorale giovanile che abbiamo descritto contengono alcune scelte tipiche. Le evidenziamo per cogliere gli elementi di reciproca diversificazione e per sottolineare come ciò che è tipico, quando viene assolutizzato, può diventare tendenzialmente rischioso, perché deprivato del contrappeso di globalità.

1.1. Problemi aperti a livello teologico

Molte scelte concrete apparentemente hanno una fondazione solo empirica, sembrano cioè influenzate da fattori di tipo molto pratico e contingente. Esse, però, alla radice coinvolgono sempre visioni metafisiche e/o teologiche. Qualche volta l'assenza di collegamento è solo nella prassi spicciola dell'operatore; di fatto quello strumento o quel metodo educativo-pastorale è comprensibile solo all'interno di una determinata visione teologica. Altre volte, invece, il rifiuto di riferimenti ideologici è quasi razionalizzato: ma anche questa scelta comporta già una metafisica, proprio nel momento in cui tende ad escluderla.[5]

Mentre scorreva la descrizione dei vari modelli, ci siamo preoccupati di

[5] « La riflessione e l'azione pedagogica si orientano in sensi radicalmente diversi secondo che il problema verrà posto o meno in rapporto con il sistema sociale. (...) La pedagogia non è dunque mai neutrale. Essa è sempre segnata da una presa di partito, da un certo progetto d'uomo e di società. Lo è più che mai quando si dichiara apolitica. Gli educatori che non fanno politica, fanno in realtà la politica della sottomissione al più forte » (GIRARDI G., *Educare: per quale società?* [Assisi 1975] 11-12). Si veda anche TONELLI R. (ed.), *La liberazione, un dono che impegna* (Torino-Leumann 1973) 126.

far emergere gli aspetti teologici che erano chiamati in causa, come fondazione o come conseguenza di determinate scelte concrete. L'articolazione più armonica di quelle varie battute ci permette ora di iniziare una valutazione globale. La raccogliamo attorno a due indicatori: la specificità della fede, come fondazione dell'esistere del cristiano; il suo collegamento soteriologico, nel rapporto tra fede, salvezza ed esperienza umana storica.

1.1.1. *La specificità della fede*

I modelli di pastorale giovanile che abbiamo descritto dicono poco, a prima vista, sulla dimensione costitutiva originale della fede, come fondazione dell'esistere del cristiano. Poco, in termini diretti. Ma moltissimo, secondo noi, in termini indiretti. Per decidere l'itinerario metodologico da privilegiare in vista di una matura esperienza cristiana, è indispensabile pronunciarsi sulla sua specificità: le scelte pastorali hanno ragione di esistere solo come funzione di questo apriori teologico. Solo dopo aver definito che cosa costituisce l'originale esperienza cristiana, è possibile descrivere un processo pastorale che ne permetta il consolidamento a livello personale-esistenziale.

Il primo modello (che abbiamo descritto come « storico-oggettivo ») mette l'accento sulla « rivelazione » in senso storico-oggettivo, privilegiando l'iniziativa di autocomunicazione da parte di Dio. La fede è accettazione di questa comunicazione, decisione personale di risposta al dono di Dio. Dio si comunica all'uomo attraverso « segni ». Credere significa cogliere il contenuto rivelante di questi segni, ascoltare il messaggio che essi trasmettono, accettare, con disponibilità e fiducia, coloro che da Dio hanno ricevuto il mandato di interpretare e attualizzare questi segni. Cristo è il « segno » centrale della comunicazione di Dio all'uomo. Il modello assume una teologia della rivelazione di tipo discendente,[6] che accentua l'oggettività del rapporto comunicativo Dio-uomo. La vita umana si fa risposta all'iniziativa di Dio solo quando sa collocarsi in questo dinamismo predefinito. La responsabilità personale è prima di tutto « obbedienza alla fede »: ascolto della Parola di Dio, comprensione intelligente dei segni della rivelazione (anche nella loro razionalità storica) e collaborazione piena al dono dello Spirito che chiama alla novità di vita.

Il secondo modello (che abbiamo definito « esistenziale ») si raccorda con un tipo di teologia, nuovo rispetto al tema tradizionale della autorivelazione di Dio.[7] L'accento è sulla prassi storica, come luogo concreto in cui l'uomo

[6] Gli operatori di pastorale giovanile che sono stati formati teologicamente in un passato non recente, sono normalmente inculturati in questa visione. Per molti è l'unica interpretazione dell'autocomunicazione di Dio all'uomo. Questo fatto ha segnato, evidentemente, la prassi pastorale e quindi l'assunzione di un modello pratico di pastorale giovanile determinato da questa mentalità.

[7] In questa direzione si muove la rifondazione catechetica tracciata da RdC.

Un influsso determinante, sia a livello di riflessione teologico-pastorale che nella prassi degli operatori, proviene dalla « teologia della liberazione » e dalla pastorale come « interpretazione dell'esperienza ».

realizza se stesso, mentre costruisce un mondo più giusto. Dio è presente e attivo in questo dinamismo di autorealizzazione personale e sociale. Esso corrisponde al progetto di Dio nella creazione, rende attuale nell'oggi la forza pasquale della redenzione, anticipa e prefigura « i cieli nuovi e le nuove terre » degli ultimi tempi. L'impegno di costruire un mondo più umano è la situazione privilegiata in cui è possibile « riconoscere » Dio. Egli è il significato ultimo e normativo dell'esperienza umana. La situazione esistenziale, interpretata seriamente, nelle sue dimensioni più riuscite come negli scacchi quotidiani, chiama in causa Dio. La fede è l'interpretazione definitiva della esperienza umana. « Azione e riflessione sono uniti in modo indissolubile. Dio è attivamente presente nell'azione con cui l'uomo cerca di realizzare i valori intramondani. Dio parla nel movimento e nell'espressività del pensiero umano. Perché egli rende l'uomo capace di interpretare la sua vita, a partire dal suo dinamismo interiore; egli aiuta l'uomo a scoprire le diverse possibili interpretazioni; lo aiuta a scegliere in termini validi, a creare nuovi progetti, per cui impegnarsi verso un futuro migliore. Dio ci dona la convinzione interiore che quando sappiamo creare cose buone per gli uomini, noi viviamo in accordo con la volontà divina e in un atteggiamento di riconoscimento per i doni che Dio ci offre, nell'esercizio dei talenti di cui ci ha fatto ricchi ».[8] La stessa lettura della Bibbia richiede una precomprensione esistenziale: solo con un bagaglio di esperienze umane, mature e impegnate, è possibile cogliere il significato pieno di quanto Dio ci comunica, di sé e di noi stessi, parlandoci nelle esperienze privilegiate del popolo ebraico, di Gesù di Nazareth e della prima comunità cristiana.[9] Cristo assume uno spazio centrale in questo processo. Egli è l'uomo perfetto: nella sua umanità il Padre ci parla in pienezza. Da questo approccio, nasce il riferimento alla sua divinità.

Il terzo modello (che abbiamo definito « esperienziale-comunitario ») mette l'accento sulla centralità dell'amore che il Padre ci dona nel Cristo. L'autocomunicazione di Dio non ha come oggetto delle « informazioni » su Dio ma il suo stesso amore. L'iniziativa di Dio costituisce la nostra risposta coerente: l'amore di Dio crea la capacità di intessere relazioni interpersonali (tra Dio e l'uomo, tra uomo e uomo), improntate al dono scambievole. Credere è accettare di entrare personalmente in questo scambio reciproco, segnato dall'amore. Cristo è il segno concreto, esperienziale, del dono d'amore che il Padre ci fa. Credere all'amore significa credere in Gesù Cristo e vivere nel suo Spirito. La realizzazione personale e l'impegno sociale sono la conseguenza, per sovrabbondanza, di questa esperienza di nuova esistenza. Come Cristo e con Cristo,

[8] Van Caster M., *Consentement et créativité dans la foi,* in *Lumen Vitae* 29 (1974) 60-61. Un contributo stimolante per la valutazione dei modelli di pastorale giovanile ci proviene da una serie di articoli di Van Caster. Oltre al già citato, ricordiamo Van Caster M., *Notre foi en Jésus Christi,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 89-102; id., *L'Eucharistie dans la transformation des mentalités,* in *Lumen Vitae* 26 (1971) 469-496; id., *Aimer Dieu en aimant les hommes,* in *Lumen Vitae* 28 (1973) 292-316.

[9] Bissoli C., *La bibbia nella catechesi* (Torino-Leumann 1973).

l'uomo si sente chiamato radicalmente a creare un mondo più giusto, dove i rapporti tra gli uomini siano segnati dall'amore e dove l'esperienza dell'amore sappia riferirsi alla sua origine definitiva.

I tre modelli hanno messo in risalto tre aspetti interessanti. La ricchezza del dono con cui Dio si comunica all'uomo non può essere catturata in esclusiva da nessuno dei tre modelli. Ciascuno evidenzia un aspetto, corretto se è vissuto come complementare agli altri, rischioso quando invece tende a diventare l'unico. Già nella descrizione dei modelli abbiamo sottolineato alcuni di questi rischi. Facilmente possono essere sintetizzati.

Nel primo modello, per affermare la radicale alterità del mistero di Dio e la priorità della sua iniziativa, si può trascurare troppo la responsabilità umano-storica, sia come risposta al dono di Dio, sia come prassi quotidiana, ridotta invece al rango di semplice « verifica ».

Nel secondo modello è incombente il rischio di identificare la volontà di Dio con il semplice sviluppo storico, personale e sociale, dell'uomo, riducendo così la portata della comunicazione di Dio e dell'appello alla comunione personale con lui. E quindi, in ultima analisi, di porre Dio « in funzione » dell'uomo. La conseguenza è quella frequente nella prassi: l'uomo, che si fa « adulto », ricusa un servizio per la sua autorealizzazione che ormai sa recuperare all'interno della sua esperienza e della storia. Dalla funzionalità all'insignificanza il passo è molto breve. L'uomo rimane nella sua solitudine esistenziale, privato della comunione con Dio.

Il terzo modello è tentato di esagerare la funzione della comunità, come luogo concreto dove esperimentare l'amore donato e ricevuto: crea le premesse per una involuzione della fede ai soli livelli emotivo-fideistici, o svuota l'autonoma consistenza del profano nei vari impegni storici.

1.1.2. *Fede e esperienze storiche*

Dalla definizione di ciò che specifica l'originalità del cristiano, nasce un modo di progettare il rapporto tra salvezza ed esperienze storiche. Ogni proposta di educazione alla fede si scontra, necessariamente, con questo nodo: la salvezza cristiana investe comunque il quotidiano storico, perché dialoga con un uomo che è continuamente confrontato con il suo esistere umano. A livello giovanile, poi, lo scontro è senza possibilità di appello, per la particolare sensibilità che caratterizza i giovani d'oggi, a questo riguardo. Dall'immagine di salvezza che si assume, prende consistenza anche il rapporto fede e impegno storico. La vita dell'uomo è sempre segnata da una presa di posizione (un giudizio ed una prassi) di respiro sociale. La fede si scontra con questo dato che le è prioritario: l'uomo, oggi soprattutto (e il giovane in modo tutto particolare), prima è e agisce da uomo, compie gesti che hanno rilevanza umana, e poi (anche se non necessariamente in un « poi » cronologico) si interroga sul significato della fede in questo suo esistere ed agire.

Ogni modello, interpellato dal confronto tra fede e salvezza da una parte, e esperienza e prassi dall'altra, offre un suo progetto di reciproca integrazione.

Il primo modello coinvolge l'esperienza umana come termine conclusivo di un processo deduttivo-discendente. Coerentemente con la sua fondazione teologica, fa della prassi il luogo di verifica della personale accettazione della fede. Se consideriamo l'attuale sensibilità giovanile, restia a processi che sembrano intaccare l'autonomia della personale esperienza o impregnata di affermazioni che esagerano la consistenza del profano, si coglie come sia facile il rischio della disintegrazione e del dualismo.[10]

Il secondo modello offre buone premesse per integrare fede e vita, almeno a livello teorico. Purtroppo la prassi di comunità giovanili che hanno assunto questo modello come espressione della loro maturazione di fede, invita ad un realismo più critico. Lo sbocco pericoloso, a cui queste scelte spesso conducono, è dato dal riduzionismo: la consistenza e l'autonomia del profano lentamente prendono il sopravvento sulle motivazioni di fede, fino a ridurre questa ad una pesante insignificanza. La scoperta del significato normativo e definitivo che la fede dona, non affiora mai. Anzi questo significato viene spesso offuscato da motivazioni profane che si affermano come totalizzanti ed esclusive. Qualche volta questo svuotamento trova una sua motivazione, nella riduzione della salvezza cristiana alla sola salvezza politica o nel cd. « primato del temporale ».[11]

[10] « La fede deve essere integrata nella vita, come si ama dire per indicare che la coscienza del cristiano non conosce fratture, ma è profondamente unitaria. La dissociazione tra fede e vita è gravemente rischiosa per il cristiano, soprattutto in certi momenti dell'età evolutiva, o di fronte a certi impegni concreti » (RdC 53). Una analisi interessante dei motivi che portano a questa dissociazione è contenuta in GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 16-22.

[11] Il rapporto tra fede e realizzazione di sé, sia a livello personale che nel necessario riferimento sociale, chiama immediatamente in causa il più ampio rapporto tra temporale e spirituale. Per definire entro quali termini concreti e specifici la fede è coinvolta nella personale realizzazione, ci si interroga oggi su questo problema: il primato va allo spirituale o al temporale? Si tratta di un serio e grave interrogativo, la cui risposta condiziona alla radice il modello (e la consistenza stessa) di una pastorale giovanile.

Si parla di primato del temporale, trascinando alle esigenze ultime la secolarizzazione: « esse non implicano soltanto la secolarità del mondo, ma anche quella del cristianesimo e, più in generale, della religione; non implicano soltanto l'autonomia del profano, ma anche l'eteronomia del religioso » (136). « Il primato del temporale è un principio epistemologico: esso esige che le realtà religiose (Chiesa, teologia, Bibbia, esperienza religiosa, pratica sacramentale, ecc.) vengano studiate in primo luogo con un approccio profano, scientifico e filosofico, e che l'approcio teologico ne assuma le conclusioni » (137). Sul piano dei valori, dei progetti e delle finalità « il religioso non può essere che secondo rispetto alla maturazione personale e collettiva, la quale non è solo, beninteso, la ricerca del benessere e del piacere, ma include essenzialmente la dimensione etico-politica » (137). Le conseguenze pratiche di questa scelta sono, a nostro giudizio, molto problematiche.

Da queste premesse nasce sicuramente un progetto educativo capace di integrare fede e realizzazione di sé, in modo globale e unificante. A nostro avviso, però, in una prospettiva troppo riduttiva della specificità della fede, svuotando così la consistenza stessa di una « educazione alla fede ». Le citazioni sono ricavate da GIRARDI G., *Educare: per quale società?* (Assisi 1975).

Perché questo? A prescindere da fondazioni teologiche poco approfondite o poco corrette,[12] crediamo che il modello non prenda in sufficiente considerazione un dato importante: per molti giovani l'esperienza umana è vissuta in dimensioni così chiuse e immanenti (sia sulla sponda del disimpegno che in quella dell'impegno ideologico) da non permettere l'innesto con il significato della fede. Il rapporto fede e esperienza che qui è ipotizzato pecca di ottimismo: non considera l'esperienza concreta, ma la sua « ipotesi » illuministica. Ne consegue una fiducia acritica sulla capacità di automaturazione e quindi il rimandare a tempi troppo lunghi quanto concerne l'evangelizzazione esplicita.

Accanto a questo rischio e collegato ad esso, ne vediamo un secondo: l'adattamento a giovani, ancora in fase di crescita educativa e in un contesto fortemente pluralista e scristianizzato, di schemi pastorali progettati per l'adulto nella fede. La sfiducia nelle istituzioni educative « confessionali », la tendenza a trasformare il gruppo e la comunità ecclesiale in luogo di solo riferimento, l'insistenza per l'impegno politico-partico (nei movimenti storici), l'apertura al pluralismo operativo, la partecipazione ai movimenti non sulla scorta della loro confessionalità... sono fatti coerenti con la visione ecclesiale suggerita dalla riflessione teologica del Concilio e dopo-Concilio.[13] Sono gestibili a pieno titolo da un adulto, maturo di vita e di fede. Nel giovane possono segnare la prima battuta di una perdita di appartenenza ecclesiale e di significatività di fede. Il modello riproduce scelte corrette, sul rapporto Chiesa-mondo, ma non sufficientemente cariche di dimensioni educative.

Il terzo modello, concentrando sulla comunità la funzione di integrare fede e vita, risolve in parte questi rischi. Apre però a sbocchi di tipo integristico, perché può ridurre la consistenza autonoma dell'esperienza umana, totalizzata invece nella comunità di fede; o deduce dalla fede la normativa storica e la prassi politica. Qualche volta, nonostante le apparenze, non manca un riduttivismo di tipo immanentistico: si annulla la trascendenza dell'esperienza di fede, perché la si riveste di troppi dati intimistico-emotivi o la si fa slittare in un soggettivismo fideistico.

1.2. **Problemi aperti a livello antropologico**

Abbiamo già ricordato che utilizziamo, in questo contesto, il termine « antropologia » nelle due accezioni complementari di riflessione sul mistero dell'uomo e di mediazione pedagogica per passare dallo stato di fatto al suo « dover essere ». I modelli di pastorale giovanile su cui ci siamo soffermati, contengono molti concreti riferimenti antropologici. Del resto, non sarebbe

[12] Gozzellino G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 185-215.

[13] Midali M., *L'impegno cristiano per la giustizia secondo i documenti ecclesiastici recenti,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 70-79.

possibile elaborare un progetto pastorale senza una relativa precomprensione antropologica.

Facciamo emergere i vari elementi, soprattutto nelle rispettive diversificazioni. Per giudicarli non ci riferiamo alla loro consistenza tecnica, che non compete alla nostra collocazione pastorale, ma operiamo in uno sguardo di fede, preoccupati di misurare se « questo » uomo è in sintonia con le dimensioni di umanità che fanno di Cristo l'uomo nuovo, l'uomo riuscito, progetto normativo di ogni umanizzazione.[14]

1.2.1. *Quale uomo*

I modelli, anche a causa della loro schematizzazione, contengono progetti antropologici abbastanza identificabili.

Il primo modello definisce l'uomo a partire da una visione oggettivistica e statica: l'uomo fa parte di una serie di dati oggettivi, che deve rispettare e in cui deve inserirsi. La sua maturazione e la sua umanizzazione sta proprio nella collocazione in questo oggettivo che trascende la costituzione personale. La liberta è capacità di accettare e interiorizzare questi dati.

Il secondo modello mette invece l'accento sulla progettualità come definizione dell'uomo. L'uomo vive in forza di un dinamismo di trasformazione: esso è la sua forza interiore. Il mondo è lo spazio ove l'uomo opera le sue trasformazioni, in un riferimento che è essenzialmente a respiro sociale. La maturazione, l'esercizio della libertà, è prima di tutto creatività: scelta dei valori che si vogliono realizzare, scelta di una definizione di sè, autonoma e responsabilizzante, su cui spendere tutte le personali energie.

Il terzo modello mette l'accento sulla dimensione interpersonale, come definizione costitutiva dell'essere uomo. L'uomo diventa se stesso, quando sa accogliere l'appello dell'altro e risponde in direzione di amore. « Nel rispondere all'amore e agli appelli che l'essere bisognoso rivolge agli altri, l'uomo sviluppa veramente se stesso e giunge alla maturità della sua esistenza umana. Ascoltando ed accogliendo l'appello dell'altro, l'uomo libera se stesso, svincola le forze creatrici che porta in sè e le mette al servizio del riconoscimento degli altri. L'esperienza dimostra che precisamente nell'assumere la responsabilità di fronte alla persona amata, si matura in umanità ».[15]

L'immagine di uomo che emerge dal primo modello è abbastanza definita nei suoi contorni esistenziali e si pone come alternativa alle altre immagini; quelle che emergono dal secondo e dal terzo modello hanno notevoli affinità e possono quindi essere reciprocamente integrate. Nella valutazione abbiamo sottolineato gli elementi che, a nostro avviso, sono specifici, anche se non esclusivi.

[14] BRIEN A., *De l'antropologie en catéchèse,* in *Verité et vie* 25 (1972-1973) 684.
[15] GEVAERT J., *Il problema* 41 s.

1.2.2. *Quale educazione*

L'immagine di uomo in cui il modello si riconosce, influenza e definisce il tipo di educazione che viene privilegiato. L'obiettivo il (« dover essere », il progetto d'uomo ideale) determina l'orientamento pedagogico. E questo, sia nei momenti tipicamente educativi che ogni modello di pastorale giovanile assume, sia nella dimensione educativa con cui si elabora lo stesso impianto pastorale.

Si tende a costruire l'uomo dell'« oggettività », « colui che concepisce il suo sviluppo come adesione ad una norma esterna, a un sistema preesistente di valori, ad un ordine morale e politico, ad una legge che concretamente coincide con il sistema di valori dominanti nella società, di cui fa parte e che egli considera come una emanazione della natura delle cose o della volontà di Dio »?[16] La metodologia adeguata è offerta dalla « pedagogia del consenso », che privilegia un'etica chiaramente eteronoma e riduce il rapporto educativo a semplice conformismo.[17]

Si vuole invece costruire un uomo « libero », autonomo artefice della propria soggettività? « Mentre l'uomo d'ordine vede il proprio sviluppo nell'interiorizzazione di un sistema di valori esistente, l'uomo libero vuole fare della propria vita la realizzazione di un progetto inedito. Mentre per l'uomo d'ordine la libertà è subordinata a una legge esterna, per l'uomo libero la libertà non ha altra norma che la libertà: una libertà beninteso costituita dal suo rapporto essenziale con la libertà degli altri e con la libertà collettiva, una libertà che si può vivere solamente insieme, una libertà che si realizza unicamente nell'amore ».[18] La metodologia adeguata è costituita dalla « pedagogia della creatività »: essa privilegia l'assoluta autonomia personale, la non direttività del rapporto educativo, in prospettiva prevalentemente secondativa.[19]

Quando un progetto di pastorale giovanile si riferisce ad una « pedagogia del consenso », in forma troppo rigida e schematica, corre il grave rischio di svuotare di significato e di presa soggettiva quegli stessi valori che intendeva salvare. Se teniamo conto della sensibilità storica che caratterizza gli interlocutori del dialogo pastorale, ci pare che questo processo non permetta di raggiungere lo scopo per il quale lo si privilegia. Crediamo però che la critica più grave possa essere fatta in termini teologici: l'immagine di uomo che sottostà a questa impostazione educativa ci sembra lontana dall'uomo libero e responsabile che affiora dal Vangelo e dalla riflessione credente della Chiesa. Il rapporto con la « legge » che l'uomo scopre « nell'intimo della coscienza », « che non è lui a darsi », è ben diverso dalla struttura deduttivistico-normativa che

[16] GIRARDI G., *Educare* 29.

[17] BELLERATE B., *Quale pedagogia? Direttività, non-direttività o liberazione,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 35-36.

[18] GIRARDI G., Educare 55s.

[19] BELLERATE B., *Quale pedagogia?* 37-39.

soggiace al modello direttivo.[20] Di respiro più ampio diventa il discorso quando l'accento è sulla « eccellenza della libertà »: « la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per cieco impulso interno o per mera coazione esterna ».[21]

Avanziamo però notevoli perplessità anche in rapporto alla assunzione incondizionata di una « pedagogia della libertà e della creatività », per due motivi, che stimiamo rilevanti, anche si di natura e di peso diverso.

Prima di tutto, ci sembra che la pedagogia della creatività sia molto vicina ideologicamente a quella del consenso che vorrebbe invece eliminare. La creatività si può esprimere con verità solo all'interno di una reale liberazione personale e sociale. Altrimenti è ripetizione camuffata di orientamenti eteronomi o di induzioni istintuali. Non è difficile perciò vedere « in questa impostazione educativa il prodotto di una società capitalistica che, di fatto, favorirà sempre più il già favorito ed emarginerà ulteriormente l'emarginato, nonostante le proclamazioni contrarie. Alla sua base sta fondamentalmente un'etica di tipo individualistico, che confina con l'egoismo. Alla morale istituzionale si sostituisce quella "personale" o, forse meglio, individuale con un tentativo di capovolgere apparentemente l'atteggiamento oppressivo: non più dall'alto, ma dal basso ».[22]

Abbiamo inoltre, una seconda perplessità, più radicale. Quando la creatività viene eretta a norma assoluta, è facile lo slittamento verso il soggettivismo, con un conseguente agnosticismo pratico sui valori: è valore in assoluto quello che viene valutato valore in un qui-ora storico. L'educazione alla fede comporta, per definizione, il confronto con alcuni « fatti » che sono, nella loro radicalità, un dono da accettare o con cui confrontarsi, prima di essere espressione di decisione personale. Rinunciando a questo principio, si conclude nel rifiuto della funzione normativa che compete alla fede, per la definizione del progetto d'uomo, di società e di storia per cui lottare.[23] Ma questo significa, per noi, svuotamento della specificità stessa dell'educazione alla fede.

Per evitare questo rischio, è importante elaborare un'alternativa seria sia alla pedagogia del consenso che a quella della creatività assoluta. L'alternativa affiora già in alcune scelte presenti, soprattutto, nel secondo modello (quello definito « esistenziale »). La pedagogia della liberazione[24] offre un supporto educativo stimolante, prezioso sia per la dimensione educativa della pastorale giovanile che per l'assunzione dei necessari interventi educativi diretti.

[20] GS 16.

[21] GS 17.

[22] BELLERATE B., *Quale pedagogia?* 38s.

[23] GIRARDI G., *Educare* 144-160. Si veda anche SORGE B. (ed.), *Le scelte e le tesi dei « Cristiani per il Socialismo » alla luce dell'insegnamento della Chiesa* (Torino-Leumann 1974).

[24] Si veda BUCCIARELLI C., *Fede e politica: verso una catechesi « liberatrice »*, in *Orientamenti Pedagogici* 22 (1975) 603-624. Ritorneremo in seguito, in modo più esplicito, su questa scelta. Si veda la nota 80 di questo capitolo.

2. CRITERI ORIENTATIVI

Abbiamo tracciato alcune linee di valutazione in chiave problematica. Siamo però consapevoli che ogni modello concreto di pastorale giovanile deve correre il rischio di assumere posizioni parziali. La coerenza interna, importante per intensificare la capacità di presa delle proposte, non sopporta la perfezione da manuale: il modello diventerebbe troppo eclettico e quindi perderebbe di coerenza. Ma questa esigenza non può far concludere nel qualunquismo o nel soggettivismo pratico. Devono esistere alcuni punti-fermi, da cui misurare la coerenza con un principio che la trascenda.

Analizzando i vari modelli alla ricerca degli elementi comuni (sia in positivo che in negativo) possiamo tracciare un diagramma di criteri orientativi. I criteri che seguono sono una interpretazione valutativa di questi elementi comuni. E, nello stesso stempo, una rassegna di elementi irrinunciabili per ogni progetto di pastorale giovanile; derivati da una lettura pensosa e credente della prassi, si rilanciano alla prassi come suo orientamento normativo.

I primi quattro criteri (l'Incarnazione come evento e come metodo — il criterio dei destinatari — il primato all'evangelizzazione — la funzione educativa della pastorale giovanile) sono di respiro globale. Hanno lo scopo di delineare i punti-fermi, normativi per ogni pastorale giovanile. Il quinto, invece, (Cristo, l'Uomo nuovo, profezia permanente sui nostri progetti) e le conclusioni operative dei precedenti tengono conto dell'attuale situazione ecclesiale e giovanile: interpretano dati fondamentali (come il rapporto educazione-evangelizzazione o il rapporto norma-coscienza) in funzione del particolare momento culturale.

2.1. L'Incarnazione come evento e come metodo

Ogni modello di pastorale giovanile deve fare i conti con i « valori umani » che descrivono la maturazione personale e sociale dei giovani. Non può ignorarli. Perché qualsiasi tentativo di non interrogarsi sulla loro collocazione nell'educazione alla fede, corrisponde ad un giudizio (implicito, ma reale) sulla loro irrilevanza nell'esperienza cristiana. La neutralità, in questo come negli altri campi educativi, è impossibile. Significa concludere con una soluzione negativa.

I giovani sono molto sensibili ai valori che caratterizzano la loro crescita in umanità.[25] Vogliono sapere cosa c'entra l'esperienza cristiana con il desiderio

[25] Le ricerche sui valori e sulle attese dei giovani d'oggi sono molto eloquenti, al riguardo. Abbiamo approfondito il tema nel cap. *La « nuova cultura » giovanile e l'esperienza cristiana.* A completamento di quelle indicazioni citiamo anche le varie ricerche effettuate sotto la guida di GC. Milanesi a proposito dell'insegnamento della religione: MILANESI GC., *Religione e liberazione. Ricerche sull'insegnamento della Religione in Umbria* (Torino 1971); id., *Giovani studenti italiani di fronte all'insegnamento della Reli-*

di autenticità, di liberazione, di giustizia, di realizzazione, di promozione globale dell'umanità. La risposta è urgente, perché coloro che pongono la domanda non sanno più aspettare: « Si tratta di un vasto impegno di coerenza al Vangelo, dalla cui attuazione dipende la sorte stessa del cristianesimo, particolarmente presso le generazioni dei giovani ».[26]

Nella pastorale giovanile acquista perciò una particolare importanza quanto scrive RdC: « Nel fare catechesi, la Chiesa propone ai credenti non soltanto i grandi contenuti della fede che scaturiscono in ogni tempo e luogo da una meditazione attenta del mistero di Cristo; ma, con viva sensibilità pastorale, svolge anche i temi che le condizioni storiche e ambientali rendono particolarmente attuali e urgenti. Anzi, il messaggio cristiano non sarebbe credibile, se non cercasse di affrontare e risolvere questi problemi. Né si tratta di una semplice preoccupazione didattica o pedagogica. Si tratta invece di una esigenza di incarnazione essenziale al cristianesimo ».[27] Da questa affermazione, molto categorica, scaturisce per ogni modello di pastorale giovanile un criterio preciso su cui confrontarsi: la capacità di affrontare e risolvere i problemi umani che il quotidiano pone, « alla luce del mistero di Cristo ».

Per evitare che questo sembri uno sfruttamento degli interessi per far accettare la fede, ma soprattutto per fondare teologicamente il metodo, è importante giustificare in termini oggettivi, con il peso di fatti reali, il nostro integrare il mistero di Cristo con la vita quotidiana. Accenniamo solo ad alcuni aspetti che completino le riflessioni trascritte a proposito della corrente di teologia pastorale che si rifà alla « pastorale d'incarnazione ». Ci muoviamo infatti in questa visione teologica; anche per questo, nel corso della ricerca, moltiplichiamo le citazioni del documento pastorale che la propone.

2.1.1. *L'evento Gesù Cristo*

Quando l'accento è posto sul principio dell'Incarnazione, risulta di immediata evidenza che ogni innesto della fede nella vita non è un metodo assunto arbitrariamente dall'operatore di pastorale giovanile, una sua tattica cattivante. Non siamo noi che per convincere i giovani incarniamo la fede nella vita. E' Dio stesso che in Gesù Cristo si è fatto carne, ha assunto tutta la condizione umana, diventando veramente « consostanziale » a noi, secondo la formula del Concilio di Calcedonia.[28] In Cristo, il Padre è visibile agli occhi umani; nell'amore

gione: *un contributo sociologico*, in *Religione e scuola. II/ Situazione e prospettive in Italia* (Torino-Leumann 1973) 15-45 (contiene le indicazioni bibliografiche e la rassegna dei dati, anche delle altre ricerche effettuate in varie regioni italiane).

[26] RdC 97.

[27] RdC 96.

[28] Condividiamo quanto afferma W. Kasper a proposito della importanza della cristologia per definire l'identità della comunità ecclesiale e del suo servizio pastorale. « E' questo il luogo in cui la cristologia assume una rilevanza che va oltre il più ristretto contesto teologico. La dottrina dell'incarnazione infatti tratta della riconciliazione del mondo

all'uomo, Dio diventa conoscibile; quello che abbiamo fatto al più piccolo dei nostri fratelli è fatto a Dio.[29] La giustificazione del fatto che la pastorale entra nei problemi umani, li assume come suo spazio d'intervento, trova il suo statuto in Cristo Gesù. Il « metodo » dell'incarnazione nasce dall'« evento » che è Gesù stesso.

Dobbiamo approfondire questa affermazione, nei risvolti in cui coinvolge la pastorale.[30]

L'« evento-Gesù » è prima di tutto Gesù stesso, la sua persona, la sua dottrina, la sua vita trascinata fino a sperimentare la morte umana, proposta di una speranza stabile alla vita, nella sua vittoria contro la morte. « E' il Verbo di Dio che si è fatto carne e che abitò tra noi; è il Dio unigenito che ci ha fatto conoscere il Padre ».[31]

I discepoli e le prime comunità cristiane, animati dallo Spirito, hanno colto il senso del mistero di Gesù. « Evento-Gesù » è anche questa comprensione della Chiesa primitiva, espressa nella proposta scritta (i testi scritturistici) e nella sua prassi (le strutture della comunità ecclesiale). Per cogliere il significato salvifico del mistero di Gesù, dobbiamo perciò orientare la nostra ricerca nella direzione della testimonianza della comunità apostolica.

I discepoli di Gesù avevano capito di essere amati e « pensati » da lui. Essi sperimentarono che in Gesù la vita umana trovava un senso: la loro situazione senza speranza e senza sbocco, carica di problemi, diventava in Gesù importante, interessante, affascinante. Era « parte » del Gesù storico con cui dialogavano. Assunta in Gesù, la vita umana era restituita ai discepoli, piena di significato. Essi poi compresero che tutto ciò 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 e di gioia, di senso alla vita, c'era il Padre.

In Gesù, Dio era accanto all'uomo.

In questo orizzonte, la comunità ecclesiale si è costituita, ha agito e proclamato, animata dallo Spirito di Gesù. Essa ha così fondato una sua prassi pastorale. Rileggendo il suo oggi storico alla luce del mistero di Gesù, ha tro-

con Dio. Dato che l'unità tra Dio e il mondo, come essa si verifica in Gesù Cristo, non elimina la distinzione tra i due e non sopprime la autonomia dell'uomo ma al contrario le fa valere, la riconciliazione in Gesù Cristo è al contempo anche liberazione. Qui Dio non si pone, come vorrebbe l'umanesimo ateo dell'era moderna, quale limite ma piuttosto come condizione e fondamento della libertà umana. La cristologia è dunque in grado di riprendere l'istanza dell'età moderna e risolvere l'aporia che in essa si cela. Naturalmente ciò riesce possibile soltanto quando ci si fonda su una scelta che esprime la distinzione fondamentale tra fede e incredulità. Quella riconciliazione liberante che si verifica in Gesù Cristo e per mezzo di lui è in prima linea, dono di Dio, e soltanto in secondo istanza compito dell'uomo » (KASPER W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 11-12).

[29] *Gv* 14, 9; *1 Gv* 4, 8; *Mt* 25, 40.

[30] Per le riflessioni sull'evento-Gesù, si veda SCHUSTER H., *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu,* in KLOSTERMANN F. - ZERFASS R. (ed.), *Praktische Theologie heute* (München-Mainz 1974) 150-163.

[31] RdC 62.

vato una risposta ai problemi che il quotidiano le rilanciava. Ha colto l'unità dell'amore a Dio e dell'amore all'uomo, nella consapevolezza che la radice del problema « uomo », la sua fondazione costitutiva, è Dio stesso, colui che Gesù chiama suo Padre. Ha capito e annunciato che Gesù stesso ha vissuto questo in modo radicale.

Questo evento di salvezza interpella oggi le nostre comunità ecclesiali. Orienta ogni progetto di pastorale, sulla linea di una reale incarnazione nell'oggi storico. Per essere, in Gesù, la presenza del Padre accanto all'uomo. Per essere la salvezza dell'uomo.

Infatti, nell'Incarnazione di Gesù Cristo, Dio si è rivolto all'uomo in modo umano, determinando così la dimensione costitutiva della comprensibilità storica della sua trascendenza. Nello stesso tempo, « l'uomo è radicalmente convalidato e con ciò assolutamente autorizzato ad assumere la sua natura con tutto ciò che essa racchiude, perché se essa è assunta così incondizionatamente, così come esiste in realtà, allora Dio stesso viene accolto ».[32]

Esprime molto bene questa coscienza della nostra comunità ecclesiale, un passo di RdC: « Amare Dio significa trovare e servire l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale; amare l'uomo e fare il cammino con lui significa trovare Dio, termine trascendente, principio e ragione di ogni amore ».[33]

2.1.2. *Il principio dell'incarnazione nella pastorale giovanile*

«La pastorale cristiana dovrebbe prendere confidenza con questa nota fondamentale dell'incarnazione. Suo compito è infatti quello di aiutare l'incarnazione della vita divina nell'uomo, affinché questi diventi partecipe della natura di Dio. Questa è vera pastorale: preparare la materia umana perché sia pronta a ricevere la vita divina, aiutare la vita di Dio ad incarnarsi nella materia dell'uomo. Secondo lo schema discensionale, Dio scende e prende dimora nell'uomo che si dischiude a lui nell'amore. Essere al servizio della fede dell'uomo significa in questo contesto aprire ed appianare la via dell'incarnazione di Cristo nella creatura, perché essa "si rivesta del Signore Gesù Cristo" (*Rom* 13, 14). Tutto l'annuncio e la comunicazione della salvezza si ispira ad un unico principio, quello dell'incarnazione. Quasi oseremmo dire che l'incarnazione è il principio che guida ogni sforzo di cristianizzazione, il principio di una teologia della pastorale. Tanto la teoria della pastorale come le direttive della concreta azione apostolica dovrebbero dunque ispirarsi al principio dell'incarnazione ».[34]

[32] RAHNER K., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia,* in *Mysterium salutis. 4. La storia della salvezza prima di Cristo* (Brescia 1970) 26.

[33] RdC 161.

[34] GOLDBRUNNER J., *Cristo nostra realizzazione. Antropologia pastorale sulla linea dell'incarnazione* (Torino-Leumann 1971) 29-30.

Questa lunga citazione ci pare sufficientemente espressiva del modo con cui utilizziamo il principio dell'Incarnazione, nella nostra elaborazione pastorale. Si tratta di riscoprire nel mistero teologale dell'Incarnazione le caratteristiche del progetto salvifico di Dio. Si parla di salvezza, di un dono che rende partecipe della stessa vita divina, che si unisce alla vita umana, quasi come il lievito alla pasta, finché tutta sia fermentata: « perché abbiano la vita ed in abbondanza ».[35] La salvezza non si aggiunge alla realtà umana dall'esterno, riducendo l'uomo a semplice punto di arrivo di un dono. Essa, invece, « si incarna »: la novità della vita divina si innesta nell'umanità da salvare, realizzando così una nuova creatura.

L'Incarnazione, come principio pastorale, ricorda la correlazione del processo discendente con quello ascendente. L'azione pastorale assume una direzione d'intervento consequenziale: non agisce dall'esterno, rispetto all'umanità dei destinatari; ma si incarna in essi, perché solo in questo incontro della vita divina con l'umanità aperta alla salvezza, si realizza la novità di esistenza, secondo il progetto di Dio, per lo Spirito Santo.

2.1.3. *L'incarnazione per la Pasqua e la Pentecoste*

Abbiamo messo l'accento sul principio dell'Incarnazione, per le conseguenze che da esso scaturiscono alla pastorale giovanile. L'Incarnazione richiama la salvezza di Gesù Cristo: la novità della vita divina da « incarnare » nella quotidianità dell'esperienza umana.

Questo riferire l'incarnazione alla salvezza ci ricorda una affermazione importante e pregiudiziale: non possiamo ridurre l'approccio cristologico alla sola Incarnazione, né concludere ad essa l'attuazione della salvezza. L'Incarnazione suggerisce il metodo pastorale (fondato sull'evento-Gesù), mediante cui aprire l'uomo all'autocomunicazione di Dio, nello Spirito Santo. L'Incarnazione prende consistenza di salvezza nella Pasqua e nella Pentecoste. In caso contrario si vanificherebbero la centralità della croce e della resurrezione nella cristologia, e l'animazione santificatrice dello Spirito Santo nella ecclesiologia. « Quando si pongono in primo piano la croce e la risurrezione, si devono apportare anche le modifiche ad una cristologia orientata unilateralmente verso l'incarnazione. Se si ammette cioè che la persona umano-divina di Gesù è costituita una volta per tutte dall'incarnazione, allora la storia e sorte di Gesù e soprattutto la croce e la risurrezione, non assumono più alcun significato costituitivo. (...) In tal modo si mutila l'intera testimonianza biblica. Secondo la Scrittura, la cristologia ha il suo centro nella croce e nella risurrezione. Da questo punto focale essa si protende in avanti, verso la parusia, e all'indietro, verso la preesistenza e verso l'incarnazione. L'enunciato incarnatorio non viene quindi in alcun modo negato, ma piuttosto dilatato verso una interpretazione globale della storia e del destino di Gesù, nel senso che Dio

[35] *Gv* 10, 10.

non ha assunto soltanto una natura umana, ma anche una storia umana, e così ha inaugurato pure il compimento definitivo della stessa storia ».[36]

Per questo, parliamo del principio dell'Incarnazione come evento che fonda un metodo pastorale: non lo consideriamo in sé, ma come progetto costitutivo per l'attuazione della salvezza nella storia, come sorgente degli imperativi per l'azione pastorale. Dal principio dell'Incarnazione la pastorale ritrova il suo obiettivo più radicale (attuare la salvezza) e l'orientamento metodologico fondamentale (attuare la salvezza, « incarnandosi » nella vita quotidiana).

2.1.4. *Una « svolta antropologica » motivata dalla fede*

Si parla oggi molto di « svolta » antropologica nella teologia[37] e, di riflesso, nella pastorale. Con questo termine si indica non tanto l'attenzione rivolta all'uomo, un fatto questo abbastanza normale anche nella teologia classica. « Il fenomeno designato come "svolta antropologica della teologia" implica un cambiamento assai più profondo. Per esso non si considera l'antropologia come un settore particolarmente attuale della teologia dommatica, ma come una dimensione di tutta la teologia, anzi, come l'aspetto più importante nella scienza della fede, non soltanto dal punto di vista delle esigenze esistenziali dell'umanità attuale, ma anche da quello della stessa rivelazione ».[38] Per superare i possibili equivoci che tale affermazione potrebbe indurre, abbiamo collocato l'argomento a conclusione delle riflessioni sull'incarnazione. Lo richiama con molta incisività anche RdC: « Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio. E' questa, del resto, esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio. Il Dio della Rivelazione, infatti, è il "Dio con noi", il Dio che chiama, che salva e dà senso alla nostra vita; e la sua parola è destinata a irrompere nella storia, per rivelare a ogni uomo la sua vera vocazione a dargli modo di realizzarla ».[39]

La nostra pastorale non sarebbe fedele al principio teologico dell'Incarnazione, se non cercasse, ansiosamente, una reale fedeltà al giovane concreto, nel suo qui-ora esistenziale.

Il collegamento tra principio dell'Incarnazione e svolta antropologica ci permette di comprendere meglio e l'uno e l'altra: la svolta antropologica è motivata ed esigita dall'Incarnazione; l'Incarnazione passa da mistero contemplato a progetto normativo, sia nell'impegno di attuare la salvezza nella storia, sia nel definire gli orientamenti decisivi di ogni processo di umanizzazione.

Dalla prospettiva dell'Incarnazione si comprendono pure le ragioni che

[36] KASPER W., *Gesù il Cristo* (Brescia 1975) 41.

[37] ANGELINI G., *Quale « svolta antropologica » e perchè?*, in *Teologia del presente* 3 (1973) 4-20. ANGELINI G., *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici, ivi* 221-239.

[38] FLICK M., *La svolta antropologica in teologia,* in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) IV, 215-224.

[39] RdC 77.

fanno della svolta antropologica un postulato teologico.[40] La costituzione dogmatica *Dei Verbum* ci ricorda la « ammirabile condiscendenza dell'eterna Sapienza », per cui « le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo »:[41] nell'economia della Rivelazione è stato anticipato l'antropocentrismo dell'Incarnazione. Abbiamo inoltre già ricordato che l'Incarnazione determina la dimensione costitutiva della comprensibilità del mistero di Dio. Infatti « l'umanità di Cristo non è (semplicemente) lo strumento, in fondo esterno, col quale un Dio che rimane invisibile, si rende noto, ma precisamente quello che Dio stesso (rimanendo Dio) diviene, quando si estranea e spossessa se medesimo nella dimensione dell'altro-da-se-stesso, del non-divino ».[42] In Gesù, Dio si manifesta, si fa conoscibile ed esperimentabile: è il Dio-con-noi, « il Dio nella realtà della sua carità con la quale dona se stesso per poter essere Dio degli abbandonati, Padre dei rinunciatari e Liberatore di coloro che si dichiarano colpevoli ».[43]

Nello schema che presenta sullo stesso piano la fedeltà a Dio e la fedeltà all'uomo, manca un criterio per decidere fin dove giungere nella fedeltà all'uomo. In questa visione unificata, si parla di una unica fedeltà a Cristo, « Verbo di Dio incarnato »,[44] perché si trova nell'evento-Gesù la giustificazione e la misura dell'assumere veramente tutto l'umano, per « servire l'uomo in ogni sua condizione, in ogni sua necessità, in ogni sua infermità ».[45]

2.2. Il criterio dei destinatari

Quando i temi che descrivono l'obiettivo della pastorale giovanile, diventano concreti e si traducono in linguaggi vicini alle sensibilità attuali, è difficile pensare in termini univoci. Le stesse preoccupazioni possono essere espresse in mete e formule diverse. Il pluralismo diventa ancora più ampio, quando si passa dalla enunciazione di obiettivi e mete alla ricerca dei metodi relativi. Sul piano metodologico le direzioni di marcia possono veramente essere tante. La rassegna di modelli di pastorale giovanile che abbiamo tracciato, indica un esempio di queste possibilità.

Non si tratta di un pluralismo solo formale, come potrebbe apparire a prima vista, quasi si usassero dei sinonimi per esprimere le stesse realtà. Alla radice ci sono interpretazioni diverse degli stessi contenuti della fede.[46] Soprat-

[40] FLICK M. - ALSZEGHY Z., *L'uomo nella teologia* (Modena 1971) 19-21.

[41] DV 13.

[42] RAHNER K., *Antropologia teologica,* in *Sacramentum mundi,* vol. 1 (Brescia 1974) col. 282.

[43] MOLTMANN J., *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente* (Brescia 1973) 42. Nella visione di Moltmann l'atto più elevato della manifestazione di Dio è l'« Ecce homo » del Dio Crocifisso.

[44] RdC 160.

[45] RdC 169.

[46] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1974) 82 s.

tutto è molto diverso l'orizzonte di presupposti e di problemi che forma il filtro, la chiave di lettura e di espressione « personale » (di singoli, di gruppi, di « scuole ») della stessa fede, perché si rifà ad antropologie e a filosofie diverse. « Nella Chiesa c'è sempre stato un pluralismo di scuole teologiche. Oggigiorno però ci troviamo di fronte ad una nuova forma di pluralismo. Una volta il pluralismo si situava dentro l'orizzonte di presupposti e di problemi che, in definitiva, erano comunemente condivisi da tutti. I concetti, i presupposti filosofici e l'unica lingua latina erano quasi comuni a tutti. Oggi le cose sono mutate. La stessa filosofia è diventata pluralista ».[47]

Il pluralismo, sia di interpretazione che di scelte metodologiche, non può essere l'ultima parola. E' necessario determinare un criterio (o, meglio, una serie di criteri) che possa diventare « principio di verificazione », normativo per la prassi. I teologi si sforzano di decidere quali siano questi principi, sul piano dei contenuti.[48] In campo di pastorale giovanile non ci mettiamo a discutere queste conclusioni teologiche. La pastorale deve « mediare » la salvezza nelle situazioni concrete di vita, accogliendo i dati teologici relativi, alla luce di principi di verificazione che superano la sua competenza. Nell'ambito dell'ortodossia, ci sono però obiettivi, mete, metodologie e interpretazioni diverse; c'è largo spazio per un corretto pluralismo pratico.

La pastorale è orientata alla prassi, è scienza operativa.[49] Per questo deve scegliere. Quale « principio di verificazione » orientato alla prassi possiamo utilizzare, per decidere l'uso di un modello pastorale piuttosto che di un altro?

2.2.1. *Misura e modo « relativi » ai destinatari*

Come si vede, il problema è molto concreto. Chiama in causa la funzione tipica dell'operatore pastorale e della comunità educativa. Ecco la nostra risposta: la pastorale giovanile è chiamata a scegliere tra le molte linee operative possibili, quella che maggiormente facilita, al giovane concreto, il raggiungimento di una matura crescita di fede.[50] Per questo giovane, nel qui-ora della sua esperienza storica, quale metodo pastorale sembra più funzionale, per il

[47] Ivi 83s.

[48] Nell'opera appena citata (p. 94-115) Schillebeeckx pone questi tre criteri come principio di verificazione del pluralismo teologico:

— il criterio della « norma proporzionale »: normazione mediante la relazione proporzionale tra i modelli interpretativi e l'interpretandum;

— il criterio dell'ortoprassi cristiana;

— il criterio dell'accettazione di una nuova interpretazione da parte della « comunità di Dio » come soggetto responsabile dell'interpretazione attualizzatrice. Si veda anche: De Vos A., *Ermeneutica del fatto e delle norme morali,* in *Magistero e Morale* (Bologna 1970) 27-56. Amato A., *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)* (Roma 1974) 21-58.

[49] Lefebvre M., *Théologie pastorale et agir ecclésial,* in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 363-386.

[50] RdC 162.

raggiungimento della maturità di vita cristiana? La risposta diventa normativa. Quello che sembra più funzionale determina l'orientamento metodologico che l'educatore della fede è chiamato a scegliere. Non sono i suoi gusti personali, non è né l'esperienza passata né la strumentazione educativa che gli si è accumulata tra le mani. Tutto questo va ridimensionato sulla misura dei destinatari. Insistiamo su un aspetto che ci pare importante. In causa non è questa o quella tradizione pastorale, ma la pastorale nella sua globalità: l'interpretazione della fede in un qui-ora storico, la decisione sugli obiettivi, gli orientamenti metodologici, i modelli pastorali relativi.

2.2.2. *Per una motivazione teologica*

Nel pluralismo delle possibili opzioni, la decisione di assumere i destinatari come criterio normativo della pastorale, non è un ritrovato di sapore pedagogico. Non si tratta di « adattamento tattico », come ultimo ponte di un dialogo che si fa sempre più difficile, tra l'oggi della salvezza e i giovani. E' una scelta di ordine teologico. Elaborando una pastorale giovanile sulla misura dei destinatari, si è fedeli al mistero dell'Incarnazione, per il quale Cristo va « presentato come evento salvifico presente nelle vicende quotidiane degli uomini ».[51] Sul piano operativo questa fedeltà al Figlio di Dio che si è fatto vero uomo, significa che la salvezza proposta ai giovani assume veramente i tratti della cultura giovanile.[52]

L'accento posto sulla motivazione teologica aiuta anche a superare il rischio di un adattamento che diventi « svuotamento » dell'irrinunciabile della fede. In questa incarnazione pastorale, il principio attivo è la salvezza di Dio, Cristo stesso; quindi è esclusa ogni subordinazione del mistero di Dio agli interessi giovanili. Ma questo dono di Dio non si sostituisce alla vita culturale dei giovani, creando quella frattura interiore, la « dissociazione tra fede e vita », che è « gravemente rischiosa per il cristiano ».[53] Cristo si « incarna » nella realtà umana, assumendo senza pregiudizi ciò che è valido, liberandolo dal male e immettendo meravigliose novità, ben integrate con la realtà umana che salva.

2.2.3. *Per fedeltà ai destinatari, una larga pluralità di modelli pastorali*

La scelta dei destinatari come criterio per la pastorale giovanile, aiuta a districare il groviglio di problemi che hanno la loro origine nel pluralismo cul-

[51] RdC 55 96 97.

[52] GS 1. « Oggi, dopo il Vaticano II e la *Pacem in terris,* si tende a considerare la storia in modo globale. I « segni dei tempi » non sono semplicemente un fatto sociologico, ma una fonte di sviluppo teologico. (...) La storia della salvezza deve essere messa totalmente in relazione con la storia attuale. In certi avvenimenti attuali, vi è una forza indicatrice di storia che è un segno di salvezza » (FLORISTAN C. - USEROS M., *Teologia dell'azione pastorale* [Roma 1970] 178).

[53] RdC 53.

turale in cui viviamo. Spinge a preferire un metodo all'altro, evitando che il pluralismo di opzioni degeneri in pressapochismo operativo. Ma, nello stesso tempo, motiva la pluralità di modelli di pastorale giovanile e ne fonda il diritto di cittadinanza nella pastorale ecclesiale, come concrete risposte alle diverse situazioni che caratterizzano l'attuale condizione giovanile.

2.3. Il primato alla evangelizzazione

Possono variare i modelli di pastorale giovanile, come risposte differenziate alle diverse situazioni giovanili. Ogni modello, però, per essere reale proposta di educazione alla fede, va caratterizzato da alcune costanti. Esse sono la traduzione metodologica dei principi teologici che definiscono la fede del cristiano. Fuori da questa prospettiva, non c'è pastorale giovanile.

In ogni progetto di pastorale giovanile il primato spetta all'annuncio del dono di Dio all'uomo: Cristo salvatore. Esso è educazione alla fede perché afferma la priorità dell'evangelizzazione,[54] considerando, anche se con accenti concreti diversi, condizionale la promozione educativa, in vista di una corretta azione pastorale, da sviluppare comunque secondo le categorie esplicite e specifiche dell'annuncio e del cammino della fede.

Quali sono queste direzioni di marcia, normative per una esperienza cristiana?

2.3.1. *Una definizione di evangelizzazione*

L'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* si propone di rispondere a tre brucianti interrogativi: « Che ne è oggi di questa energia nascosta della buona novella, capace di colpire profondamente la coscienza dell'uomo? Fino a che punto e come questa forza evangelica è in grado di trasformare veramente l'uomo di questo secolo? Quali metodi bisogna seguire nel proclamare il Vangelo, affinché la sua potenza possa raggiungere i suoi effetti? ».[55] Queste domande esprimono in modo articolato un unico interrogativo fondamentale: che cosa è « evangelizzazione »?

Nella meditazione del documento[56] si può maturare una definizione di evangelizzazione. L'evangelizzazione è essenzialmente una testimonianza-annuncio dell'evento salvifico di Dio nel Cristo e del messaggio in esso contenuto. Nello

[54] EN 9 22 27 29.

[55] EN 4.

[56] Il documento non contiene una definizione formale di evangelizzazione, ma riporta i singoli elementi che la compongono. In questo contesto, invece, ci preme cogliere le dimensioni costitutive dell'evangelizzazione e le tappe del suo processo, per definire operativamente questo criterio. Le conclusioni orienteranno in seguito le opzioni (teologiche e metodologiche) per la pastorale giovanile.

stesso tempo essa è pure interpretazione della realtà e della vita, alla luce di tale evento.

Finalità specifica dell'evangelizzazione è di suscitare e di far maturare nell'uomo la risposta di fede, cioè un'opzione di vita, libera, responsabile, totalizzante per Gesù Cristo salvatore. Una fede pervasa di speranza e animata da un impegno di amore verso Dio, rivelatosi in Cristo, e verso gli uomini, amati da Dio e fratelli nel Cristo. L'amore ai fratelli implica necessariamente un impegno promozionale di umanizzazione e di liberazione. La dinamica stessa della fede, tutta volta verso l'ortoprassi in un orizzonte escatologico di speranza, coinvolge, nella realtà concreta ed esistenziale, questo processo di liberazione, pur non identificandosi con esso.[57]

2.3.1.1. *Testimonianza e annuncio: le due dimensioni dell'evangelizzazione*

La proclamazione della buona novella, e quindi l'evangelizzazione, viene realizzata attraverso due processi complementari: la testimonianza di vita e l'annuncio esplicito. Prima di tutto si richiede la testimonianza. « Ecco: un cristiano o un gruppo di cristiani, in seno alla comunità d'uomini nella quale vivono, 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 buono e nobile. Ecco: essi irradiano, inoltre, in maniera molto semplice e spontanea, la fede in alcuni valori che sono al di là dei valori correnti, e la speranza in qualche cosa che non si vede e che non si oserebbe immaginare. Allora con tale testimonianza senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore di coloro che li vedono vivere, domande irresistibili: perché sono così? Perché vivono in tal modo? Che cosa o chi li ispira? Perché sono in mezzo a noi? Ebbene, una tale testimonianza è già una proclamazione silenziosa, ma molto forte ed efficace della buona novella ».[58]

Ma la testimonianza non è sufficiente. Essa va interpretata e chiarificata, nell'annuncio esplicito. « Anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata — ciò che Pietro chiamava "dare ragione della propria speranza" —, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La buona novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà dunque essere presto o tardi annunziata dalla parola di vita ».[59]

Come si nota dalle espressioni del documento citato, la testimonianza è un fatto profano, legato cioè alla quotidianeità e profanità di ogni esistenza storica. Dà testimonianza colui che vive la vita di sempre e di tutti, in un orizzonte di impegno e di valorizzazione tale, da provocare i fratelli in umanità. Dà testimonianza la comunità ecclesiale che come popolo messianico, vivente in mezzo agli altri popoli, costruisce con tutti gli uomini di buona volontà,

[57] EN 31.
[58] EN 21.
[59] EN 22.

un mondo e una storia più umana. La testimonianza è quindi fondamentalmente legata all'impegno di « liberazione », cioè alla capacità di farsi carico di tutta l'umanità, per promuovere la reciproca umanizzazione, creando le condizioni di vita adeguate.[60] Per questo, la testimonianza va interpretata alla luce delle strategie culturali e operative proprie dell'autonomia dei gesti umani. Nello stesso tempo (e nella sua radicalità) la testimonianza è anticipazione reale della salvezza di Gesù Cristo: per questo è già momento di evangelizzazione (e non solo propedeutica alla evangelizzazione).

L'annuncio esplicito e tematizzato consiste nell'interpretare questo impegno storico nella sua significatività trascendente, collegando questi processi con il farsi del Regno. E cioè rivelare Gesù Cristo, che di questa compenetrazione è la fonte e la norma: annunciare l'evento definitivo di salvezza. Nello stesso tempo, l'annuncio fonda la testimonianza. Infatti l'evento di salvezza spinge a vivere la vita quotidiana in termini di fondamentale autenticità umana, perché Cristo è rivelazione della verità dell'uomo e quindi di ogni progetto di umanizzazione. Nell'incertezza che ogni giorno esperimentiamo e nella insicurezza di prospettive in cui siamo trascinati, Cristo ci propone un modo di essere uomini che, vissuto coraggiosamente, provoca i fratelli. E quindi si fa testimonianza.

In questa prospettiva si comprende come la testimonianza e l'annuncio siano due momenti autentici e complementari di evangelizzazione: l'unico processo è fatto di testimonianza e di annuncio. La testimonianza senza l'annuncio è un segno non univoco: non appella necessariamente a Gesù Cristo in termini tematici. L'annuncio senza testimonianza diventa semplice diffusione di informazioni, parole e gesti non espressivi né significativi.

2.3.1.2. *I grandi temi dell'evangelizzazione*: « *l'evento Gesù Cristo* »

« Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita e le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati ».[61] Senza riferimento esplicito a Cristo non c'è fede. Dunque non c'è evangelizzazione. Credere è riconoscere e vivere la relazione personale con Cristo, come significato ultimo e totale dell'esistenza. « Secondo i sinottici la fede è adesione incondizionata alla persona di Cristo. Credere è per S. Paolo vivere per Cristo, "essere afferrati" da Cristo, in modo che Cristo stesso viva in noi. La fede giovannea è credere a Cristo, parola personale di Dio e vita eterna, cioè vivere in comunione personale di vita con lui. Nell'atto di fede il primato spetta alla relazione personale con Cristo, come parola di Dio fatta parola umana, come presenza di Dio nella storia, come il sì assoluto del suo amore ».[62]

[60] EN 41.
[61] EN 22.
[62] ALFARO J., *Cristologia e antropologia* (Assisi 1973) 457.

L'evento di salvezza che è Cristo per ogni uomo, centro dell'evangelizzazione, è un fatto globale sul piano dei significati: rivelazione di Dio all'uomo (il Padre è Dio-con-l'uomo, Dio-per-l'uomo) e rivelazione dell'uomo all'uomo (nella espressione storica della sua vita, Cristo propone un modo di essere uomo, come il progetto di umanizzazione che Dio ha su ogni uomo).[63] Nell'adesione esistenziale a questo evento totale, Cristo è significativo per ogni uomo, e quindi salvezza per ogni uomo.

La totalità dell'evento è anche, però, un fatto tematizzabile, esprimibile cioè nei singoli aspetti che fanno la novità di proposta che è Cristo. L'adesione esistenziale a Cristo diventa adesione-accettazione di questi singoli aspetti, espressi mediante formulazioni culturali. In questa prospettiva, l'annuncio del mistero di Cristo si fa completo: « Infatti, i segni, le parole, intimamente tra loro connessi, coi quali Dio interviene nella storia degli uomini, per invitarli ed ammetterli alla comunione con sè, costituiscono tutta intera la rivelazione e sono, nel significato più ampio, la parola di Dio ».[64] In questa integralità sta il significato e la realtà di salvezza dell'evento-Gesù, per ogni uomo.

Questa realtà, unica anche se complessa, viene espressa in un linguaggio teologico che risente della mediazione culturale che fa propria. Si può così parlare di adesione a Cristo, ai contenuti della sua proposta, per una novità di vita. La fede viene così formulata: credere a Cristo come al Figlio di Dio e credere che Cristo è il Figlio di Dio. Si afferma cioè che l'espressione della fede consiste in un rapporto di fiducia tra persone, che si articola immediatamente in contenuti dottrinali.[65] L'adesione a Cristo e al suo messaggio comporta anche l'accettazione di un programma di vita nuova:[66] spinge ad una coerenza di vita, ad una prassi quotidiana da nuova creatura, determinata dalla presenza di Cristo, nella storia personale e collettiva.

Questa formulazione linguistica, espressione parziale della integralità contenuta nell'evento, è pastoralmente utile, perché permette di superare due concezioni riduttive della fede e dell'evangelizzazione. In primo luogo viene rifiutata quella concezione che riduce la fede ad un puro atto di decisione e di fiducia, con l'esclusione di ogni contenuto oggettivo. In secondo luogo viene scartata la concezione della fede come semplice « ritenere per vero », come adesione ad una serie di verità e di contenuti, adesione spersonalizzata ad una dottrina.

La scelta di una mediazione linguistica ci ricorda una dimensione importante dell'annuncio cristiano. L'evento-Cristo, come significato salvifico per ogni uomo, è incontrabile solo nello « svuotamento » della mediazione culturale e storica che è l'incarnazione. La sua umanità, le espressioni culturali del suo annuncio, sono la mediazione indispensabile per cogliere il significato esistenziale della sua presenza, ma questo significato non è riducibile alle sue espres-

[63] GS 22.
[64] RdC 102.
[65] ARDUSSO F., *Che cosa è fede,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 35-37.
[66] ALFARO J., *Cristologia* 441.

sioni. La stessa testimonianza della Chiesa apostolica, che esprime in una determinata cultura la sua esperienza del Cristo, accultura l'irrinunciabile e normativa realtà dell'evento, nella fragilità e caducità di una mediazione. L'evento non è il rivestimento culturale in cui viene espresso, anche se non può prescindere da tale mediazione.[67]

L'adesione esistenziale, richiesta dall'evangelizzazione, non è alle mediazioni linguistiche, ma all'evento espresso. Non è possibile però prescindere da questa strumentazione culturale, che non può essere vanificata come semplice involucro esteriore. In questo senso, affermiamo la coincidenza, sul piano dei significati, tra la persona di Cristo e il suo messaggio. E contemporaneamente affermiamo la necessità di esprimere gli aspetti tematici di questo evento, mediante formulazioni dottrinali, capaci di incarnare questo progetto di salvezza, in una cultura storica comprensibile all'uomo d'oggi; e quindi la necessità di adesione-accettazione personale a queste formulazioni.

Luogo normativo di questa acculturazione è la comunità ecclesiale; per questo essa è il luogo proprio dell'evangelizzazione.[68]

2.3.1.3. *Per una adesione vitale e comunitaria*

L'evangelizzazione è un processo: una successione di interventi che a passi graduali conduce alla adesione vitale a Cristo.[69] Nel quadro teologico che abbiamo tracciato, suggeriamo le dimensioni di questo processo. Non si tratta di tappe successive, in un ordine cronologico, perché l'approccio metodologico concreto può variare sulla misura dei destinatari. Sono invece elementi costitutivi, da recuperare in modo complementare, secondo modalità differenziate.

In primo luogo si richiede l'incontro esperienziale con l'evento che determina il « contenuto » dell'evangelizzazione: la persona totale di Cristo.

Questo incontro va poi espresso (compreso e riformulato) in termini culturalmente significativi. E questo sia nel senso che parlino alla cultura reale dei destinatari (significatività soggettiva dell'annuncio), sia nel senso che queste espressioni risultino adeguate ad incarnare l'evento che vogliono esprimere (non opacità della mediazione culturale rispetto alla realtà mediata).

In terzo luogo si richiede di far proprio questo evento acculturato non solo sul piano esperienziale, ma anche su quello conoscitivo-culturale: dunque una conoscenza esistenziale.

Infine, tutto ciò va tradotto in gesti celebrativi, risultato umano di ogni nuova conoscenza esistenziale: celebrazione nella vita quotidiana (uno stile di vita da nuova creatura, che faccia proprio il progetto di umanizzazione-salvezza del Cristo) e celebrazione della vita che si fa gradualmente salvata, nella espressione liturgica e sacramentale della comunità ecclesiale.

[67] Molari C., *La fede e il suo linguaggio* (Assisi 1972) 8-65.
[68] EN 60.
[69] EN 23.

2.3.1.4. *Ortroprassi e ortodossia*

L'adesione personale e comunitaria alla proposta di novità che è contenuta nell'evangelizzazione, chiama in causa il problema del rapporto tra ortodossia e ortoprassi, nella esperienza cristiana. Il tema è importante, perché dalla unificazione, anche dialettica, o dalla pretesa alternatività, nasce un modo diverso da definire sia il compito della pastorale che i grandi temi dell'annuncio (esperienze-storia e fede-salvezza).

Definiamo anzitutto i due termini. Ortodossia indica la retta fede, intesa non nel suo significato globale, ma in quanto retta espressione e professione dei contenuti della fede. Ortroprassi indica invece il retto agire.

Oggi, anche sotto l'influsso dell'ideologia marxista, si discute molto sulla centralità della prassi nell'esistenza cristiana e sul suo rapporto con la retta dottrina. Alcuni accentuano molto la sua importanza, fino a considerarla quasi come l'unica componente dell'identità cristiana. E così svalutano pesantemente la dottrina, spinti anche dalla mentalità pragmatica dominante. Altri difendono la sua prevalenza sulla teoria, sia del punto di vista della genesi della verità che da quello della sua verifica. Non mancano però i sostenitori della priorità dell'ortodossia sulla ortoprassi.[70]

Ortodossia e ortoprassi sono essenziali al cristianesimo, perché il retto credere e il retto agire sono sue dimensioni costitutive. L'evento-Cristo, centro e contenuto del messaggio cristiano, è parola di Dio (creduta nella fede) che interpreta e si realizza nella storia e parola efficace (attuata nella prassi) che mette in movimento un processo di trasformazione della storia stessa.[71]

Ortodossia e ortoprassi non sono solo essenziali alla verità della esperienza cristiana, ma la loro essenzialità sta proprio nella reciprocità e nella interdipendenza, anche se dialettica. « L'ortodossia non consiste nel consenso ad un sistema, ma nella partecipazione al progredire della fede e così all'io della Chiesa che sussiste, una, attraverso il tempo e che è il vero soggetto del Credo. Il fatto che la verità della fede sia vissuta in progredire storico implica il suo rapporto alla prassi e alla storia di questa fede ».[72]La dottrina senza l'azione non può essere cristiana perché il contenuto del cristianesimo è il

[70] Per una panoramica su queste prospettive attuali, si veda CAMBON E., *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive* (Roma 1974).

[71] Sono molti i testi scritturistici che fondano queste affermazioni. Ne ricordiamo alcuni. Sulla importanza della fede: *Mc* 1, 15; 8, 29; *Gv* 8, 24; *Rom* 3, 22; *Gal* 2, 16; *Ebr* 11, 5. Molte espressioni sulla fede includono anche il retto agire, perchè la fede è intesa come atteggiamento globale di vita cristiana (*Gal* 5, 6). Si insiste però anche sul « deposito da conservare con integrità » (1 *Tm* 4, 1ss; 2 *Tm* 2, 1ss; *Tit* 2, 1; 2, 15; 3, 10; 1 *Gv* 2, 22...). Non mancano testi che mettono l'accento esplicitamente sull'ortoprassi: *Mt* 7, 21; *Mt* 25, 31-46; *Giac* 2, 17-20.

[72] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Unità della fede e pluralismo teologico* (Roma 1972) 4-5. Sullo stesso tema si veda anche *Primato dell'ortodossia o dell'ortoprassi?*, in *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 3, 449-456.

Sullo stesso tema insiste l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi,* specialmente ai nn. 29-32.

Regno, e cioè non una nuova teoria, ma un modo diverso di essere uomini in un mondo diverso, costruito dall'uomo per il dono di Dio. L'azione senza dottrina non può essere cristiana, perché quando un'azione non è consapevole di sè, delle proprie giustificazioni teoriche e delle proprie mete, non è azione umana; nella prospettiva del Regno, questa stessa azione non è neppure cristiana, perché il Regno è un progetto dai contenuti specifici propri: la salvezza e la costruzione del Regno è in Cristo, nella normatività di esistenza proposta nel suo evento.

Nella riscoperta pastorale del principio dell'Incarnazione, ortodossia e ortoprassi ritrovano la radicale unità. Cristo è il progetto di umanità nuova (e di umanizzazione) di Dio. Determina una prassi e la riferisce al Padre. Nell'adesione esistenziale a Cristo sta la radice del nuovo modo di presenza nella storia e del significato normativo che assume (e da cui è giudicata) questa novità di vita. In questo senso non si può parlare né di priorità genetica della prima dalla seconda; né di importanza dell'una sull'altra. In realtà, non esiste che l'esistenza cristiana, prassi consapevole e consapevolezza di prassi, assieme quindi ortodossa e ortopratica, nella comunità ecclesiale.

2.3.2. *Un metodo di educazione alla fede*

Ogni progetto di pastorale giovanile elabora, concretamente, il suo itinerario alla fede, mettendo l'accento sugli aspetti più importanti, nell'armonia interna delle scelte. Introduce « i credenti nella pienezza dell'umanità di Cristo, per farli entrare nella pienezza della sua divinità. Lo può fare in molti modi, muovendo da premesse e da esperienze diverse, seguendo metodi diversi, secondo l'età, le attitudini, la cultura, la problematica, le angosce e le speranze di chi ascolta ».[73] L'annuncio trova comunque una sua precisa collocazione. Esso è indispensabile, perché solo ripetendo nella Chiesa il gesto con cui Dio si è rivelato all'uomo, è possibile cogliere il mistero della Sua autocomunicazione, che costituisce l'esistere del cristiano. Non sempre però l'annuncio diretto è possibile, per rispetto ai livelli di maturità degli interlocutori.

L'ansia pastorale « che vuole abilitare i credenti a riferisi costantemente alla vita e alla parola di Cristo »[74] spinge a creare un clima di annuncio, uno spazio umano in cui si respiri fede, anche se i tempi dell'annuncio esplicito possono diventare lontani. Un clima fatto di alcune concrete attenzioni come, per esempio, la costante testimonianza dell'educatore della fede che interpella con serietà l'esperienza storica, sua e dei giovani con cui dialoga, a partire però dalla radicale priorità del riferimento trascendente;[75] l'attenzione a non svuotare i momenti esplicitamente relativi all'annuncio e alla salvezza di Cristo (pre-

[73] RdC 60.
[74] RdC 61.
[75] ROQUEPLO PH., *Esperienza* 85-88.

ghiera, liturgia, sacramenti...) perché banalizzati o ideologizzati [76] o ridotti troppo a misura umana; e infine la tensione continua alla conversione, come permanente autocritica contro la tendenza a capovolgere l'oggettiva gerarchia dei valori: nell'impegno storico, nei motivi di speranza, nella ricerca dell'efficienza, nella costruzione della comunità, nella fiducia sugli apparati metodologici, sulle scienze dell'uomo...

Questo « clima di fede » (anche se implicito, per molti) diventa una proposta di fede. La via attraverso la quale noi giungiamo a renderci conto della ragionevolezza del nostro credere è la conoscenza per connaturalità ottenuta attraverso la considerazione dei segni di credibilità, o meglio di quel segno complesso e insieme unitario che è costituito dalla persona di Cristo (il suo stile di vita, il suo insegnamento, i suoi miracoli, l'adempimento in lui delle profezie, la sua risurrezione, la sua presenza nella comunità dei credenti). Nel nostro cammino verso la fede siamo però anche sempre assistiti da un agente invisibile, lo Spirito Santo, che ha precisamente lo scopo di darci la connaturalità con Cristo. Il modo migliore per rendersi conto della ragionevolezza della fede è cominciare a viverla, a farne esperienza profonda, se è vero che la conoscenza per connaturalità si può ottenere solo con la frequentazione perseverante ed appassionata di un certo mondo di oggetti e di persone. Per questo motivo la fede normalmente viene acquisita non a forza di ragionamenti o di prove scientifiche, ma con contatti profondamente umani con persone o comunità che vivono intensamente l'esperienza cristiana ed evangelica. Il miglior argomento per stabilire la ragionevolezza della fede sono i cristiani che vivono con intensità e con gioia la loro adesione a Cristo.[77]

2.4. La funzione educativa della pastorale giovanile

Abbiamo concluso lo studio sulla « evangelizzazione », annotando alcuni suggerimenti concreti per « educare alla fede ». La pastorale giovanile stessa si definisce normalmente come « educazione alla fede ». L'espressione afferma una generale funzione educativa, specifica della pastorale giovanile. Ma potrebbe risultare equivoca, a seconda delle accentuazioni che riveste. Dobbiamo precisarne ambito e significato.

Il contenuto dell'evangelizzazione 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

[76] Morero V., *Evangelizzare le pratiche religiose,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 86-95.

[77] Ardusso F., *Che cosa è fede* 52 s. Si veda anche per tutto questo discorso, molto importante sul fronte pastorale, Rizzi A., *Cristo verità dell'uomo* (Roma 1972); Legaut M., *Introduzione all'intelligenza del cristianesimo* (Assisi 1972).

uomini e Dio nella e per la fede (ciò che Dio attende). Questo annuncio presenta un carattere trascendente. « Ciò che l'occhio non ha mai visto, l'orecchio mai udito, ciò che nessun linguaggio può esprimere perfettamente: questo è il vero contenuto della Rivelazione. La Rivelazione appartiene al mondo dell'al-di-là, al mondo dell'in-alto. In quanto tale, nella sua realtà trascendente, essa supera ogni possibilità di apprendimento da parte dell'essere umano, le sue capacità comprensive e intellettive, le sue capacità di accoglimento e di risposta ».[78] La pastorale deve condurre all'incontro personale-esistenziale con la Parola pronunciata nella Rivelazione: Gesù Cristo.

Si può educare a questo incontro?

Il riferimento al principio dell'Incarnazione ci ha ricordato che la Parola di Dio è « incarnata ». 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, ma di ordine diverso, perché è alla portata delle capacità di apprendimento umano: è il significante che conduce al significato, il visibile rivelatore dell'invisibile, il contenente veicolo del contenuto ».[79]

Il problema pastorale dell'educabilità alla fede è la logica conseguenza della distinzione tra il contenuto della Rivelazione (il mistero di Dio in Gesù Cristo), il segno storico in cui esso si incarna per manifestarsi (le mediazioni), l'appello ad una risposta personale all'alleanza, libera e totalizzante (la vita di fede).

La fede è un atto che impegna tutto l'uomo nel più profondo del suo essere, che lo mobilita integralmente. Essa è sempre decisione-risposta umana, anche se sostenuta dal dono stesso, animata dallo Spirito Santo. Perciò è segnata da tutti i caratteri dell'umano: la progressività, per esempio, la storicità, la comunitarietà, la dipendenza dai condizionamenti ambientali e culturali; elementi tutti sui quali in qualche modo si può intervenire attraverso i processi educativi. Anche il segno (o, meglio, i « segni »: biblici, liturgici, dogmatici, storici) che veicola la Rivelazione e le mediazioni privilegiate per l'attuazione nel tempo della salvezza (parola-comunione-sacramenti), sono contrassegnate di dimensioni storiche, che le rendono più o meno significative per « questo » destinatario concreto.

Poniamo quindi la funzione educativa tra i criteri orientativi della pastorale giovanile, per ricordare che l'educabilità alla fede e alla sua espressione nella vita coinvolge necessariamente un impianto educativo, di carattere profano. Approfondiamo questo discorso, riprendendo i singoli temi.

[78] COUDREAU F., *La foi s'enseigne-t-elle? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi* (Paris 1974) 109.

[79] *Ivi* 111. Come si nota, l'autore insiste prevalentemente sulla dimensione intellettuale-conoscitiva, in ordine all'educabilità della fede. Noi preferiamo allargare la prospettiva sul piano esistenziale, di cui la sfera conoscitiva è parte non unica (anche se non trascurabile). In questo senso parliamo di « educabilità » in senso globale.

2.4.1. *Rapporto tra educazione e evangelizzazione*

Oggi, i pedagogisti sono sufficientemente concordi nel concepire l'educazione come promozione di un processo critico di liberazione e di umanizzazione, che ha lo scopo di maturare le persone e le comunità umane.

Questo processo avviene necessariamente al di dentro di un processo di socializzazione, gestito fondamentalmente dalle forze egemoni del sistema sociale, economico, politico, culturale, attraverso l'utilizzazione delle differenti agenzie educative. Il processo educativo, per la sua funzione critica nei confronti del semplice processo di socializzazione, si qualifica sempre come « processo di liberazione », mentre la socializzazione ha una funzione prevalentemente integratrice.[80] Questo impegno di liberazione avviene soprattutto attraverso una crescente umanizzazione delle singole persone e delle comunità. Sia le une che le altre sono stimolate a scoprire le loro aspirazioni autenticamente umane e a realizzarle liberamente in contrasto con il quadro di valori privilegiato dal sistema dominante.

Dire educazione perciò significa dire promozione della capacità critica, per una espressione autentica di creatività, personale e sociale. E quindi significa dire « liberazione umanizzante », in funzione della maturazione di ogni persona nella società concreta di cui è parte e in cui opera.

Il processo di evangelizzazione si realizza all'interno di questo processo educativo. Le sue caratteristiche specifiche (l'esigenza di una risposta personale, libera e responsabile; l'assunzione di un impegno di liberazione per la promozione dei fratelli; il coinvolgimento della speranza anche nella realtà storica esistenziale) richiedono il collegamento privilegiato con processi educativi nello stile della liberazione e umanizzazione. La testimonianza-annuncio del messaggio salvifico di Gesù Cristo, infatti, esige, come destinatari, giovani capaci di una risposta personale autentica. Essendo storicamente immersi in un processo di socializzazione, poco promozionale nei confronti della maturazione umana, è urgente attivare al suo interno un impegno educativo di liberazione e di umanizzazione.

Certamente è dono di Dio quell'opzione globale di fede, che l'evangelizzazione ha lo scopo di suscitare e su cui interviene l'azione pastorale, per esplicitare, consolidare, sostenere, fino a dare ad essa significato di un'opzione di vita, definitiva e totalizzante. Ma è anche atto umano, soggetto a tutti i condizionamenti umani di ogni scelta libera e responsabile. Perciò, in quanto atto umano, l'opzione di fede maturerà man mano che il giovane attiverà quel processo di educazione umanizzante che lo promuove in quanto persona umana.

[80] VIGANÒ E., *Verso una educazione liberatrice,* in TONELLI R. (ed.), *La liberazione, un dono che impegna* (Torino-Leumann 1973) 85-94. In questa prospettiva ricordiamo anche FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi* (Milano 1971).

Le dimensioni tipiche dell'educazione liberatrice, in contrapposizione all'educazione integratrice (o socializzazione) sono descritte anche da MILANESI G.C., *Sociologia della religione* (Torino-Leumann 1973) 48 s.

E troverà consistenza e autenticità esistenziale, in rapporto alla stabilizzazione nella sua struttura di personalità di uno stile di vita e di progettazione di sè, corrispondente alle dimensioni fondamentali del progetto di umanizzazione offerto dal Padre, in Cristo, l'uomo nuovo.

Non si può parlare di educazione alla fede nel senso di una educazione diretta della fede, perché si rischia di misconoscere la dimensione di dono che caratterizza la fede. Si può invece parlare di educazione alla fede, nel senso di una educazione indiretta: l'opzione di fede diventa tanto più libera, responsabile, matura e autentica, quanto più la persona attua in sè un processo di educazione liberatrice e umanizzante.[81]

2.4.2. *Parola - comunione - sacramenti hanno anche uno spessore umano*

Quando si parla di dimensione educativa della pastorale, il discorso va immediatamente ai mezzi privilegiati di cui dispone la pastorale per poter raggiungere i suoi obiettivi. La parola di Dio, l'esperienza salvifica della comunità ecclesiale, i sacramenti, sono le mediazioni di cui si serve la pastorale per attualizzare nel tempo la salvezza di Gesù Cristo.[82] Considerata la natura di questi fatti, si può parlare di dimensione educativa della pastorale? Per rispondere, dobbiamo riflettere sul loro statuto teologico, perché solo a partire da questa costatazione si può comprenderne l'eventuale dimensione educativa.

La parola, la comunione, i sacramenti assumono la loro sconvolgente potenza ed efficacia dal mistero pasquale di Cristo. Essi lo attualizzano, secondo direzioni complementari, e quindi ne ripetono la forza di salvezza. In questo senso si parla di una efficacia intrinseca, non derivata dalle doti della comunità ecclesiale che pone questi gesti.

La riflessione teologica sottolinea, però, con crescente attenzione, il peso di mediazione che riveste la comunità ecclesiale, la disponibilità e l'esperienza umana del soggetto.[83] In molti casi la funzione strumentale del ministro o del destinatario diventa condizionante. In questo senso si può anche interpretare una affermazione molto impegnativa di RdC: « Con la grazia dello Spirito Santo, cresce la virtù della fede, se il messaggio cristiano è appreso e assimilato come buona novella nel significato salvifico che ha per la vita quotidiana dell'uomo ».[84] Sembra evidente la funzione di condizionamento che esercita

[81] GROPPO G., *Educazione cristiana e catechesi* (Torino-Leumann 1972); id., *Origine del dialogo tra pedagogia e teologia,* in SCHILLING H., *Teologia e scienze dell'educazione. Problemi epistemologici* (Roma 1974) 15-65.

[82] COLOMBO P., *Educazione dei giovani alla vita di fede e catechesi,* in *Pastorale Giovanile e vita di fede. Atti del Convegno Nazionale Assistenti Diocesani del settore giovanile dell'ACI,* in *Quaderni di pastorale giovanile* 3 (1970) 69; *Un apprendistato alla fede: per passare dall'indifferenza all'impegno,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 42-46.

[83] RATZINGER J., *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana* (Brescia 1971). ROQUEPLO PH., *Esperienza* 127-148.

[84] RdC 52.

l'orizzonte di significato (« se » il messaggio è appreso come salvezza), in cui l'uomo riceve la proposta. E questo non dipende dal messaggio stesso, ma dalle disposizioni antropologiche in cui avviene la comunicazione. C'è quindi uno spazio educativo, umano, che permette alla Parola di diventare parola-di-salvezza, per « quella » concreta persona.

Questa constatazione ha un peso notevole nell'ambito della pastorale giovanile. Se l'efficacia è condizionata dalla significatività soggettiva (dalle disposizioni del soggetto che ascolta la parola, che vive l'esperienza ecclesiale, che partecipa ai sacramenti), i compiti della pastorale non si riducono alla sola preoccupazione di una « retta celebrazione », di moltiplicare le occasioni o di facilitare il contatto con la parola di Dio e i sacramenti della salvezza. Molte energie vanno spese per creare uno stile di vita ed un tessuto di esperienze che rendano parola, comunione, sacramenti « celebrazione » di qualcosa che sta costruendosi autenticamente nel quotidiano: celebrazione di una vita che si fa salvata o della conversione per farsi attenti al dono della salvezza.[85]

La formazione alla reale esperienza comunitaria, che la comunione ecclesiale lancia in orizzonti di trascendenza, la costituzione di una disponibilità profonda e di una umana sintonia ai significati d ogni celebrazione liturgica, l'orientamento di tutta la vita nello stile della novità di umanizzazione inaugurata dalla salvezza di Gesù Cristo, sono tutti aspetti tipicamente educativi. Sono frutto di interventi umano-storici. Formano quindi l'entroterra di educabilità alla decisione personale per la salvezza e alla autentica espressione nelle sue celebrazioni.[86]

Possiamo concretizzare il discorso facendo qualche esempio. Sono anticipazioni di temi su cui ritorneremo, in modo esplicito.

L'educazione può intervenire per rendere esperienziale la comunità ecclesiale: la mediazione del gruppo per l'appartenenza alla Chiesa è in questa direzione.

L'educazione può allargare interrogativi esistenziali e risposte umane sul senso della vita, fino a far apparire « la parola di Dio come risposta alle proprie domande ».

Può costruire nei giovani quegli atteggiamenti previ che fanno dei sacramenti un gesto umano autentico: la comunitarietà, la vita come impegno, il senso della conversione permanente, l'apertura alla speranza, il rifiuto dell'efficientismo e il recupero della gratuità.

Lo stesso si può dire della preghiera: una attenta propedeutica può veramente inserire l'educazione alla preghiera nei dinamismi di crescita della personalità giovanile.[87]

[85] RAHNER K., *Santa messa e ascetica giovanile,* in *Missione e grazia* (Roma 1964) 225-226.

[86] GEVAERT J., *La dimensione antropologica dei riti cristiani,* in *Fede e rito. La dimensione rituale della esperienza di vita cristiana* (Bologna 1975) 45-79.

[87] BARTOLINI B., *Maturazione della persona e educazione alla preghiera,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 12, 16-30.

2.4.3. *Riscoprire la risonanza strutturale e collettiva della pastorale*

Dal rapporto tra pastorale e educazione nasce anche la necessità di impostare i processi relativi alla educazione dei giovani alla fede in termini tali che corrispondano ad uno stile d'intervento educativamente corretto. E cioè progettare la pastorale giovanile in modo che essa faciliti il raggiungimento dell'obiettivo che si prefigge, nelle condizioni culturali e strutturali in cui si opera. La scelta di un modello di pastorale giovanile tra quelli ricorrenti, la decisione sugli interventi da privilegiare, le opzioni metodologiche, vanno verificate tenendo conto non solo dei contenuti teologici in questione, ma anche sul taglio educativo. Un suggerimento potrebbe essere teologicamente molto corretto, almeno quanto quello alternativo. Se però non corrisponde a criteri educativi oggettivi, non può trovare posto in un progetto di pastorale giovanile, fedele alla linea dell'Incarnazione. L'oggettività dei criteri educativi si misura, infatti, non solo sul piano della salvezza, ma anche in relazione al particolare momento in cui vivono i destinatari concreti.

Alla luce di questa prospettiva, tipicamente educativa, la pastorale giovanile si trova oggi di fronte ad una svolta storica. Siamo chiamati a preordinare e ad attuare un progetto che sappia superare due limiti, diffusi nei processi educativi e pastorali tradizionali.

La pedagogia ha condotto per molto tempo gli interventi educativi sul livello prevalentemente individuale.[88] Le istituzioni normalmente deputate alla socializzazione dei giovani (la famiglia, la scuola, l'associazione, la parrocchia...) fornivano l'occasione del dialogo educativo. Non erano considerate un luogo di esperienza dei valori, con una risonanza strutturale e collettiva; ma come luogo in cui gli educatori facevano le proposte, in un approccio « a tu per tu ». Il processo era favorito dalla stabilità e dal prestigio sociale di cui godevano le varie istituzioni. La pastorale giovanile non si è molto discostata da questa prassi. Ha utilizzato la rilevanza educativa di queste istituzioni, risolvendo anche i momenti propositivi specifici in un rapporto individuale.

La seconda costante, comune sia alla educazione che alla pastorale giovanile, è determinata dalla « settorialità ». L'educazione dei giovani era un processo parziale rispetto all'andamento globale della società, finalizzato prevalentemente all'integrazione e all'adattamento. Anche la pastorale giovanile era un processo settoriale, rispetto all'insieme della vita cristiana, gestito da educatori e da ambienti specializzati.

Oggi sono profondamente mutate le condizioni che giustificavano il procedimento e ne assicuravano l'incisività, nonostante i limiti ricordati. Da una parte viene sempre più affermata la forza propositiva delle istituzioni in quanto tali, perché si è costatato che i valori passano prima di tutto sulla identificazione delle persone alle istituzioni sociali. Il rapporto educativo è quindi pre-

[88] EGGERSDORFER F.X. - GIANOLA P., *Educazione,* in *Dizionario Enciclopedico di Pedagogia,* vol. 2 (Torino 1958) 30-31.

valentemente un fatto strutturale: solo all'interno di questo ambito si possono situare le relazioni interpersonali, orientate a stimolare la presa di coscienza, critica e riflessa, delle varie proposte.[89] Dall'altra parte, è scaduta la capacità di presa e di identificazione delle istituzioni tradizionali, per lasciare il posto ad altre istituzioni alternative, come, ad esempio, il gruppo dei coetanei o il riferimento-dipendenza dai modelli di comportamento diffusi dai mezzi di pressione sociale. Circolano proposte educative poco controllabili dai gestori tradizionali dell'educazione dei giovani. Non sempre i modelli di vita e di realizzazione personale, diffusi da queste agenzie, sono orientabili verso i contenuti dell'educazione alla fede.

Ogni progetto di pastorale giovanile, in forza della sua funzione educativa, è chiamato a confrontarsi con questa nuova situazione, per giungere alle conclusioni operative.[90]

La fede dei giovani viene posta in crisi dai mutamenti strutturali e ambientali in corso. Non è possibile intervenire sui singoli se non attraverso la creazione di condizioni che favoriscano il riferimento strutturale e collettivo. L'approccio pastorale richiede quindi un intervento sulle strutture: per creare nuovi spazi esperienziali al cui interno cogliere la proposta della fede; per modificare le strutture attuali, perché esse stesse diventino educative alla fede.

Inoltre, la pastorale giovanile non può più essere realizzata come un processo settoriale. E' invece necessario creare un nuovo contesto globale e dinamico dentro il quale tutte le parti interessate collaborino vicendevolmente alla realizzazione del comune obiettivo.

Infine, la scelta di dare alla pastorale una risonanza strutturale e collettiva conduce ad assumere come essenziale la dimensione critico-partecipativa, nel processo di educazione dei giovani alla fede. Solo abilitando i giovani alla corresponsabilità di progettazione e alla valutazione delle manipolazioni culturali ricorrenti, si può fondare su premesse consistenti la novità di vita che la fede propone.

2.4.4. *Il soggetto dell'azione pastorale: uomo e donna*

Un aspetto urgente di questa mentalità collettiva è determinato dal nuovo

[89] Con l'affermazione non si vuole ridurre il fatto educativo alla sola pressione sociale. Affermiamo la necessità di un intervento diretto e intenzionale, da parte di un educatore, per offrire una consapevolezza in termini riflessi o una valutazione in termini critici, dei dati proposti nella pressione di conformità esercitata strutturalmente, per il fatto cioè di identificarsi ad una istituzione, che fa da riferimento.

Per tutto il problema, si veda KRECH D. - CRUTCHFIELD R.S. - BALLACHEY E.L., *Individuo e società. Manuale di psicologia sociale* (Firenze 1970) 596-625.

[90] Da questi orientamenti, qui appena accennati e che riprenderemo nel corso della nostra ricerca, trovano giustificazione alcune importanti opzioni: la responsabilità di tutta la comunità in ogni azione pastorale, il gruppo come indispensabile mediazione ecclesiale, la funzione liberatrice affidata alla fede nel rapporto con le esperienze quotidiane, la dimensione d'impegno (fede e politica) che caratterizza l'esistenza del cristiano.

modo di pensare il rapporto uomo-donna, come soggetto dell'azione pastorale, anche nella comunità ecclesiale.

Le percezioni diffuse oggi a livello culturale superano le distinzioni, per affermare la fondamentale parità, a tutti i livelli. La meditazione antropologica offre un supporto teoretico stimolante a queste affermazioni (che in parte la esprimono e in parte la provocano). Anche se le posizioni degli antropologi, dei teologi e dei pedagogisti, su questi problemi, sono tutt'altro che concordi,[91] la piattaforma comune, che distingue tra natura e cultura,[92] costringe già a superare ogni prassi discriminatoria nei confronti della donna, senza trasbordare nelle radicalizzazioni di un certo femminismo.[93]

Uomo e donna si trovano su un piano di assoluta eguaglianza, per quanto concerne la loro realtà di « persona », e cioè la loro vocazione, il destino, la dignità, i diritti fondamentali e i corrispettivi doveri. Nello stesso tempo, però, essere uomo o essere donna è il modo radicale di essere persona umana. La differenziazione si colloca sulla linea dell'essere e non della semplice accidentalità biologica. Questa imprescindibile originalità, rispettivamente complementare, implica la specificità al livello esistenziale e operativo, sul piano cioè dei comportamenti, dei ruoli, delle funzioni. Questa differenziazione non è « naturale », ma « culturale », espressa cioè all'interno di una determinata cultura. E quindi continuamente relativizzabile, pur nel rispetto della funzione protettiva e interpretativa che esercita ogni cultura nei confronti della natura.

Abbiamo fatto questi accenni, per le risonanze educative che investono l'azione pastorale con i giovani.

Affermiamo la fondamentale unità del soggetto pastorale e, di conseguenza, l'unità del nostro progetto di educazione alla fede.[94] Esso interessa la maturazione personale nella comunità e quindi muove dalla radicale uguaglianza tra uomo e donna, sul piano della persona. Non ci sono due linee di pastorale giovanile; ma una sola direzione progettuale, destinata alla persona umana. La persona concreta è però esistenzialmente differenziata, perché sessuata. Sul piano dei ruoli, questa distinzione va rispettata; recuperata alla parità, quando l'esercizio del ruolo comporta discriminazioni culturali ingiuste; valorizzata, raccogliendo gli apporti originali che la donna può offrire anche nella educazione e maturazione della fede, all'interno della comunità ecclesiale.

L'insegnamento conciliare sulla uguaglianza della donna rispetto al-

[91] *Essere donna, oggi,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 12, 1-96 (contiene bibliografia).

[92] GEVAERT J., *Il problema* 80-90.

[93] ROSANNA E., *Linee orientative per uno studio sulla condizione della donna nella società contemporanea,* in DESRAMAUT F. - MIDALI M. (ed.), *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia* (Torino-Leumann 1976) 198-219.

[94] La nostra ricerca presenta un unico progetto di pastorale giovanile. Esso corrisponde all'eguaglianza fondamentale, sul piano personale, che esiste tra i giovani e le ragazze. Le rispettive originalità vanno salvate negli interventi più operativi e puntuali, che possono essere costruiti a partire dai riferimenti teologici e metodologici generali, suggeriti nel nostro studio.

l'uomo,[95] per quanto concerne i valori fondamentali e comuni a tutti i membri del popolo di Dio, la partecipazione all'apostolato, il diritto e dovere di mettere al servizio della Chiesa e del mondo i carismi ricevuti dallo Spirito, resta ancora, in larga misura, una meta da raggiungere. Il pieno effettivo riconoscimento di questa realtà ecclesiale richiede un cambio di mentalità che non può essere operato in tempi brevi.

Anche in questo ambito si ritrova la risonanza strutturale, ricordata poco sopra. Senza voler entrare nel merito della creazione di nuovi spazi per i ministeri non-ordinati alle donne,[96] molti interventi a livello strutturale sono oggi urgenti, nella comunità ecclesiale e nella società. Per modificare le strutture ancora discriminanti (si pensi ai vari organismi di partecipazione, solo per fare un esempio) e per realizzare istituzioni alternative (in questo, i gruppi e le nuove comunità hanno notevole peso), dove realmente uguaglianza e specifica originalità siano un dato sperimentale (e non retorico), per una crescita nella fede, servita dai carismi che ciascuno offre alla comunità.

2.5. **Cristo, l'« uomo nuovo », profezia permanente sui nostri progetti**

Sia nella descrizione dei modelli di pastorale giovanile che negli indici valutativi, molte volte è emerso il grave problema dell'itinerario da seguire, per vivere in forma matura il rapporto tra fede e realizzazione personale.

Per definire in termini adeguati la realizzazione personale, si deve parlare di autoprogettazione o di interiorizzazione di progetti eteronomi? Il significato che la fede offre alla realizzazione di sè, è il punto terminale di una autonoma maturazione e si pone come normativo e critico, alla personale autonomia?

Schematizzando il quadro di riferimento, si può parlare di un processo ascendente e di un processo discendente. Il primo privilegia il dato soggettivo-esistenziale: le situazioni concrete della quotidiana esperienza, le decisioni quiora della persona sono il fatto centrale, fino a diventare « normative », anche se non in assoluto. Il secondo invece privilegia il dato oggettivo-essenziale: il dato normativo è nell'essenza delle cose, supera quindi le singole persone storiche: ad essa ci si deve riferire, su di essa instaurare un confronto a carattere dedut-

[95] Soprattutto nella *Gaudium et spes* sono presenti stimoli molto interessanti al riguardo. Ne ricordiamo alcuni:

— GS ricorda tra le aspirazioni più diffuse oggi la rivendicazione della parità della donna nei confronti dell'uomo (9);

— il discorso che GS fa sulla dignità della persona umana, viene esplicitamente riferito sia all'uomo che alla donna (29);

— GS rigetta in termini precisi ogni forma di discriminazione, con un riferimento esplicito alla donna (29);

— GS invita a promuovere la partecipazione delle donne alla vita culturale (60).

[96] AUBERT J., *La femme. Antiféminisme et Christianisme* (Paris 1975); Commissione « Fede e costituzione » del CEC, *Ordinazione delle donne,* in Il *Regno/Doc.,* 20 (1975) n. 5, 121.

tivo. Il circolo ermeneutico tra situazioni concrete e norme morali, tra persona e « legge », si chiude, nel primo caso, affidando la decisione etica alla coscienza personale, definita in termini di dinamicità e di progettualità. Nel secondo caso, invece, sta nell'eticità del fatto in sè, nella sua naturale oggettività costitutiva: la mediazione personale (evidentemente irrinunciabile) è determinata dalla capacità di cogliere la « natura » delle cose ed è influenzata da un insieme di « fattori esterni », che la morale tradizionale chiamava « circostanze » (aggravanti o diminuenti la moralità intrinseca del fatto).

2.5.1. *Un problema alla pastorale giovanile: legge o persona?*

Come si vede, si tratta di due mondi che, radicalizzati, sono di difficile riconciliazione. Non è solo un problema metodologico, come se fosse in causa l'opzione di una strategia pratica di intervento. E' in questione un progetto d'uomo, in ultima analisi. E un giudizio sull'ortodossia dell'ordine « naturale » vigente.[97]

Il problema è di estrema rilevanza nella pastorale giovanile. Noi tutti veniamo da una esperienza educativa che ha privilegiato l'oggettivo nei confronti del soggettivo. Era normale impiantare la decisione morale attraverso un processo deduttivo. Il bene e il male è « questo », in assoluto. Esiste un insieme di valori (naturali, culturali, di rivelazione) da considerare. Quindi ci si deve comportare di coerenza. Ciò che oggettivamente è valore, deve essere valutato valore anche soggettivamente. La valorizzazione, intesa come valutazione personale, deve coincidere con il piano oggettivo dei valori.

Questo modo di fare poteva funzionare in una società statica e non secolarizzata.[98] Oggi i giovani hanno esattamente capovolto i termini del discorso, affermando che è valore solo ciò che è soggettivamente valore, nel quotidiano personale qui-ora. Il criterio del « dato di fatto », del « per me », tende a diventare decisivo. Talvolta si mette in discussione l'esistenza stessa, in astratto, di valori assoluti e normativi. L'ermeneutica non ha solo il compito di reinterpretare i valori perenni in una nuova cultura, ma diventa essa stessa una metafisica, relativizzando ogni pretesa di normatività perenne.[99]

2.5.2. *La funzione normativa della fede*

Come educatori della fede, dove è possibile situarsi? Basta affermare il recupero della creatività, impegnandosi con coraggio nell'opera di decondizio-

[97] La tesi è sostenuta con molta acutezza, anche se con qualche semplificazione e radicalizzazione da GIRARDI G., *Educare: per quale società?* (Assisi 1975).

[98] L'analisi di questo aspetto della secolarizzazione, la cui esperienza è quotidianamente a portata di mano per ogni educatore attento, è condotta con acutezza da GEVAERT J., *Esperienza* 7-41.

[99] TOINET P., *Conscience et loi objective,* in *Nouvelle revue théologique* 108 (1976) 577-591, analizza il fenomeno nelle sue radici teologiche e filosofiche. Si veda anche PANNENBERG W., *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia* (Brescia 1974) 9-10.

namento, per offrire alla creatività personale spazi realmente umanizzati? Oppure è indispensabile affermare la permanenza di un progetto oggettivo cui adeguare le personali contingenti valorizzazioni?

Educare significa « mettere a confronto con valori », sviluppando la creatività personale (verso i valori in cui ogni persona, nella sua originalità, si riconosce) e orietando questa stessa creatività verso l'accettazione gioiosa di valori che la superano, che risultano, in qualche modo, normativi per l'autenticità dell'essere uomo. Lo stesso si deve affermare, e con motivazioni più impegnative, a proposito di educazione alla fede, per salvare la funzione normativa della fede nei confronti delle realizzazioni personali.

Questa nostra scelta è fondata sulla considerazione di una definizione d'uomo, capace di aprirsi alla gioiosa esperienza di essere figlio di Dio. Crediamo cioè che la verità e la correttezza dell'essere uomo, comporti il confronto e l'accettazione di valori normativi e quindi l'educazione ad una responsabilità oggettiva. Non tutte le definizioni sull'uomo si riconoscono in questa sottolineatura: molte la contestano perché troppo permissiva; altre invece la contestano perché affermano la creatività in assoluto, anche in rapporto ai valori. Noi facciamo una scelta, tra le molte alternative: privilegiamo quella definizione d'uomo che ci pare più rispettosa della autenticità umana. Ci soccorre, in questa difficile opzione, l'immagine rivelata d'uomo.

Come si nota, tentiamo di coniugare in modo corretto la trascendenza (un progetto d'uomo che superi quello individuale e storico-personale) e la creatività (come elaborazione autonoma e immanente di un progetto di sé). Alla radice del nostro modo di pensare c'è una convinzione: non basta sviluppare la creatività, per essere autenticamente uomini, perché anche la forma più raffinata di creatività non riesce a raccogliere tutti gli impulsi di autenticità umana, che sono offerti all'uomo « per dono ». Ci pare che questa convinzione sia una condizione fondamentale per sfuggire all'agnosticismo pratico e per rendere la persona capace di accogliere il dono di salvezza e di autenticità che è Gesù Cristo, per ogni uomo. Siamo in una prospettiva di fede, da cui giudichiamo l'antropologia e la pedagogia, anche se, evidentemente, ci guardiamo bene dal derivare dalla fede gli orientamenti educativi. Come tradurre questi principi in criteri orientativi?

2.5.2.1. *Sul piano dei contenuti*

Sul piano dei contenuti la realizzazione di sé passa attraverso il « sacrificio beatificante » della propria autonomia,[100] per riconoscere alla verità e alla solidarietà diritti inalienabili nei confronti della nostra libertà e intelligenza.

Crediamo che sia finito il tempo in cui risultava possibile (e significativo) il tradizionale approccio deduttivo (da valori normativi alle persone). Non basta più presentare con calore ed entusiasmo le cose da fare e quelle da evi-

[100] ROQUEPLO PH., *Esperienza* 153-161.

tare, come non basta fondare razionalmente la normatività e la significatività di alcuni valori. Una larga fetta di giovani che ha assorbito la mentalità utilitaristica, illuministica e relativistica, parla ormai un'altra lingua, cammina in ben altre direzioni. Le cause sono molte e di diversa origine. Le abbiamo analizzate e documentate, approfondendo l'attuale « cultura » giovanile. Possiamo giudicare negativamente questi fatti. Ma il nostro giudizio non cambia la situazione. L'educatore che sta con i piedi al sicuro delle norme etiche e da questo piedistallo lancia minacce e scomuniche, è condannato alla disattenzione. Rinuncia quindi al suo ruolo profetico, proprio nel momento in cui lo vuole salvare.

Questa costatazione non può però condurre alla conclusione di vanificare la funzione propositiva che compete alla pastorale o alla accettazione incondizionata del soggettivismo.

Il progetto più vero dell'uomo è Gesù Cristo. Nel confronto con la sua persona saltano e si stemperano tutti i nostri progetti, anche i più ardimentosi. Egli è la contestazione permanente alla affermazione della nostra autonomia. L'uomo nuovo, l'uomo-progetto-definitivo-di-Dio sull'uomo, è Gesù Cristo: immagine normativa sul nostro essere uomo e sugli sforzi quotidiani che orientano ogni processo di umanizzazione. Esiste quindi un progetto che giudica e relativizza i nostri quotidiani progetti. Nella concezione deduttiva emerge un'immagine d'uomo passiva e integrata: quell'uomo difficilmente riuscirà a scoprire pienamente la libertà dell'essere figlio di Dio e quell'obbedienza responsabile al Padre, in cui consolida la sua salvezza. Certamente, però, non potrà neppur vivere da figlio di Dio l'uomo della pura creatività, l'uomo che pretende di farsi norma del bene e del male.[101]

Educare ad essere uomo significa aprire le personali realizzazioni verso un progetto sempre più grande, nuovo, libero: verso l'Uomo, che è Gesù, verità e salvezza dell'uomo. La specificità cristiana sta quindi nella accettazione di questo confronto, colpevolizzante ed entusiasmante ad un tempo. Esso dà senso e consistenza ad ogni impegno umano di realizzazione di sé, proprio mentre lo spinge oltre. La salvezza di Gesù Cristo, infatti, consiste anche in questa proposta di umanizzazione piena e nella assicurazione sul suo esito, per la potenza di questo stesso dono.[102]

2.5.2.2. *Sul piano del metodo*

Da questo discorso emerge un progetto operativo. Educare significa prima di tutto « liberare la creatività », sciogliendo la libertà personale dai legami dei vari condizionamenti, per renderla capace di esprimersi autenticamente e

[101] In questa prospettiva viene interpretato il peccato originale da MESTERS C., *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?* (Torino-Leumann). Si veda anche ARDUSSO F., *Cristo Salvatore aiuta l'umanità a prendere coscienza del « peccato originale »*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 4-27.

[102] GS 22.

autonomamente in modo creativo: non c'è creatività se non all'interno della fatica di « decondizionare » la libertà; non c'è creatività senza liberazione. Ma non basta. Educare significa anche creare disponibilità all'accoglienza di valori, più ampi, più « oggettivi », di quelli scoperti nella creatività personale.

A questo secondo livello nascono ulteriori problemi. Quali valori e come proporre questi valori?

Per evitare che la proposta di valori risulti una nuova, più sottile, manipolazione, introduciamo la categoria della significatività. Sia nella scelta dei valori da proporre che nell'elaborazione di un metodo con cui proporli, è indispensabile privilegiare la « significatività » sulla « razionalità ». I valori da proporre non sono quelli giudicabili razionalmente migliori, ma quelli più « significativi », più importanti, più di salvezza, per il soggetto concreto. La liberazione dalle manipolazioni è preziosa in questo campo: un giovane « liberato » è in grado di scoprire come significativi-per-sé, quei valori che lo sono per la verità dell'essere uomo; soprattutto se è aiutato a penetrare nelle intime profondità del suo esistere quotidiano.

La significatività va salvata anche sul piano del metodo: la categoria « esperienza » ci permette un approccio significativo: si richiede, cioè, di fare veramente esperienza di valori, per comprenderne la significatività personale e per raggiungere una matura interiorizzazione.[103]

Da queste considerazioni affiora la conclusione metodologica che vogliamo sottolineare. Per educare alla mentalità pasquale suggerita sopra, dobbiamo privilegiare il processo induttivo: procedere dal soggettivo verso l'oggettivo, dal significativo-per-me al significativo-in-sé. Ritorna, anche in questo contesto, il criterio fondamentale della nostra pastorale giovanile: il principio teologico dell'Incarnazione.

L'applicazione del principio dell'Incarnazione al rapporto tra norma e persona ci porta a concludere che la formazione al confronto con valori oggettivo-normativi non può essere un travaso di norme e di principi morali astratti e, neppure, di valori considerati nella loro oggettività disincarnata. Essa consiste invece nell'impegno educativo di portare il giovane ad una presa di coscienza di sé, come persona moralmente responsabile. Essere responsabile significa « rispondere a qualcuno di qualche cosa ». E cioè imparare a vedere e a riconoscere la portata delle proprie azioni, a partire dalla intenzionalità personale e in considerazione delle persone che sono in causa, dei valori che sono in gioco, delle conseguenze che possono derivare. Nel riconoscimento dell'altro-da-sé nasce un criterio normativo e oggettivo della propria intenzionalità (e quindi moralità), capace di portare alla scoperta di Gesù Cristo (e all'incontro con Dio), come Qualcuno che dà senso alla vita, che ci raggiunge con il suo amore nel centro dell'esistenza e del nostro rapporto con gli altri.

[103] GIANOLA P., *Esperienza e comunicazione di valori*, in *Note di pastorale giovanile* 11 (1977) n. 2, 32-37.

seconda parte

OPZIONI PER UNA PASTORALE GIOVANILE

capitolo primo

UN ORIZZONTE PER LA PASTORALE GIOVANILE OGGI

1. Dai criteri ad un progetto: un orizzonte per la pastorale giovanile

Abbiamo raccolto molto materiale: tendenze di teologia pastorale, modelli di pastorale giovanile, una rassegna descrittiva dei problemi che la « nuova cultura » pone all'educazione dei giovani alla fede.

Su questa « prassi » (nel senso più generale del termine) vogliamo riflettere.

Riflettere significa comprendere questi fatti nella ricchezza profonda, di suggerimenti e di appelli, di cui sono carichi ed elaborare, in merito, alcune opzioni che diano consistenza ad un progetto d'intervento.

Tra il materiale descrittivo e la stesura di opzioni fanno da ponte i « criteri » che abbiamo definito orientativi per la pastorale giovanile. Sono già una prima conclusione, anche se ancora troppo disarticolata, per diventare operativa. Questi « criteri » vanno « montati » in un quadro unitario, organizzati in una consequenzialità interna, che li renda pronti a orientare la riflessione e l'azione pastorale. Per fare ciò, le direzioni di cammino possibili sono molte: la pluralità di progetti è un dato di diritto, prima di essere un fatto.

Si richiede una prima opzione, pregiudiziale perché destinata a fornire l'orizzonte per tutte le altre. Tenendo conto della sensibilità teologica corrente, dell'attuale cultura giovanile, delle valutazioni espresse a proposito dei modelli di pastorale giovanile, quale opzione globale permette di unificare i criteri orientativi? Cercare una opzione del genere, capace di questa funzione unificatrice, significa interrogarsi sull'orizzonte in cui collocare la pastorale giovanile.[1]

Il problema può sembrare strano. Per lo meno nuovo, nel senso che non corrisponde alle preoccupazioni spontanee di molti operatori di pastorale giovanile. Prima di dare la nostra risposta, vogliamo precisare meglio il senso dell'interrogativo e la prospettiva da cui ci mettiamo.

2. Il senso della nostra domanda: orizzonte come linguaggio

La domanda contiene una catena di interrogativi che è opportuno evidenziare.

In una conversazione, in un rapporto dialogico, gli interlocutori si intendono solo se parlano la stessa lingua; se usano cioè non solo gli stessi segni

[1] KASPER W., *Introduzione alla fede* (Brescia 1972) 32-50.

fonetici, ma se a ciascuno di essi corrisponde un universo simbolico omogeneo. Anche la pastorale è un dialogo. Non solo tra Dio e l'uomo. Ma tra uomo e uomo: tra l'operatore di pastorale e il destinatario della sua proposta. Per questo affiora il problema dell'unità di linguaggio. Quale linguaggio deve usare l'educatore per presumere, con una certa consistenza, che esso corrisponda a quello dei giovani?

Il linguaggio, nell'attività pastorale, ha una funzione evocativa. Diventa strumento per mediare il dono di salvezza di Dio e per sostenere la risposta personale dell'uomo. Esso ha quindi un compito importante: deve parlare di Dio non solo in modo corretto, ma soprattutto in modo vitale, perché l'intervento di Dio investe tutta la persona. E deve interpellare il giovane a livello di esistenza, perché non si tratta di comunicare informazioni, ma di intessere un rapporto di vita tra persone. Da qui il problema: quale movimento può assumere la pastorale giovanile, per diventare linguaggio evocativo?

Persone e gruppi hanno già un loro linguaggio. Si può definire globalmente come linguaggio « profano », perché ha come oggetto le esperienze quotidiane, profane. La pastorale giovanile fa proposte situate in un altro orizzonte, per fedeltà al suo statuto. Parla di una salvezza che ha un versante trascendente escatologico, anche se investe quello storico. Se, per comunicare, la pastorale assume questo linguaggio che si riferisce ad esperienze religiose, non c'è il rischio di parlare un'altra lingua rispetto a quella giovanile, e di bruciare quindi ogni possibilità di dialogo? D'altra parte, si può annunciare la salvezza di Gesù Cristo in un linguaggio totalmente profano?

Quando parliamo di orizzonte in cui collocare la pastorale giovanile, ci riferiamo a questi problemi. Basta un minimo di riflessione sulla prassi, per avvertire come essi siano seri e impegnativi. Lo sono oggi, molto più di ieri. E lo sono soprattutto a livello giovanile, per la particolare sensibilità che i giovani possiedono al riguardo.

In un contesto non secolarizzato, l'orizzonte per la pastorale giovanile era la normale situazione di vita, in cui esisteva un clima di diffusa religiosità. Il problema, in ultima analisi, non si poneva affatto. Oggi le cose sono cambiate, strutturalmente e culturalmente. Basta ripensare ai tratti tipici della « nuova cultura » giovanile, in rapporto alle dimensioni costitutive dell'esperienza cristiana.[2]

3. La nostra proposta

Per noi l'orizzonte in cui collocare oggi l'educazione dei giovani alla fede, la precomprensione da cui muovere la successiva ricerca di opzioni, è deter-

[2] Le esemplificazioni fatte in questo paragrafo sottolineano che parliamo di « linguaggio » in senso globale: il problema della comprensibilità-significatività non investe solo le « parole » con cui si comunica la proposta cristiana, ma riguarda tutti i « segni » che storicamente la mediano (simboli, riti, celebrazioni...).

minato dalla significatività esistenziale. La proposta deve apparire a ciascuno come proposta carica di senso (e non solo oggettivamente vera), di senso salvifico (risposta esistenziale ai problemi emergenti dal quotidiano), per trasformare la vita di dossologia. Analizziamo i tre aspetti.

3.1. *Una proposta che ha senso*

Le proposte che hanno come obiettivo la diffusione di nuove informazioni, sono accettate o rifiutate in base al criterio « vero-falso ». Il problema del senso è di poco conto. La dimostrazione di un teorema matematico o di una legge fisica poggia la sua forza sulla razionalità e sulla evidenza logica dei passaggi. Se è vera, l'assenso intellettuale è assicurato. Non ci si interroga su che cosa tutto ciò dica alla vita quotidiana. La cultura intrisa di razionalismo che ha caratterizzato, per un certo tempo, anche la pastorale, ha spinto a riprodurre gli stessi schemi nell'educazione alla fede. Il nuovo contesto culturale ha capovolto le prospettive. Tutto centrato sulla significatività esistenziale, rifiuta la fredda razionalità.

Il problema è soprattutto questo: che senso ha la proposta per la vita quotidiana? Cosa dice di importante? Come coinvolge le esperienze storiche?

L'orizzonte è la ricerca di senso, la significatività esistenziale. Ogni proposta di pastorale giovanile non è prima di tutto percepita come vera o falsa, ma come piena o priva di senso. Dopo aver valutato cosa essa dica alla quotidiana esperienza, inizia il processo di verificazione e di approfondimento.

Se alla domanda pregiudiziale sul senso, la risposta è negativa, l'approccio non sarà vitale. Al massimo potrà essere di tipo culturale: come ci si interessa di una formula di chimica o di un autore di moda. Se invece la proposta è avvertita come importante-per-me, capace di senso, può nascere il coinvolgimento personale.

La ricerca di senso, la preoccupazione che l'annuncio abbia un senso per chi lo ascolta, sono il primo contributo per creare un linguaggio capace di mediare il dialogo Dio-uomo.

La nostra scelta è impegnativa, anche perché da una sua assolutizzazione può derivare il rifiuto di una metafisica o la radicalizzazione del dualismo tra la cosa in sé e il fenomeno della cosa « per me ». Certo, non mancano i rischi nella prospettiva opposta, che privilegia la dottrina astratta, isolata dalla sua significatività e funzionalità. L'indifferenza di tanti giovani nei confronti della proposta cristiana (o il suo rifiuto) va interpretata come reazione ad un simile procedimento.

Nonostante i rischi, sottolineiamo l'opzione. Per due motivi, complementari.

Si tratta, prima di tutto, di una scelta pratica, di azione pastorale, motivata da problemi concreti, di approccio. La significatività non si oppone alla dimensione metafisica, in sé, al rapporto « vero-falso ». Ma ricorda il punto di convergenza, per un dialogo che dovrà poi necessariamente concludersi nella

scoperta della realtà-in-sé e quindi con l'attenzione alla dimensione ontologico-metafisica, che fonda quella funzionale.[3]

In secondo luogo, come risulta dai paragrafi successivi, consideriamo l'esperienza umana nella sua esistenzialità storica (nella sua ambivalenza: ricca di valori e segnata dal rifiuto, dal peccato), in una precomprensione di fede, in uno sguardo credente. Per chi legge la storia nella fede, l'esperienza umana è già costituita nel mistero della salvezza, anche se l'uomo deve pronunciarsi quotidianamente per questo dono che lo interpella. La fiducia nell'uomo è fondata sulla sua trascendentalità, che lo orienta all'incontro immediato con Dio, per lo Spirito,[4] anche se è fiducia nella provvisorietà e categorialità di « questa » esperienza. Non è mai, però, « fiducia incondizionata », perché è sempre esperienza umana « da salvare »: da superare e trasformare.

3.2. *Una proposta che ha senso di salvezza*

Per definire l'orizzonte in cui collocare la pastorale giovanile, la ricerca di senso è una dimensione importante, ma non sufficiente.

In questa posizione, siamo in una logica molto diffusa. Il consumismo procede nella stessa direzione, a pieno ritmo. Ogni sua proposta è un senso alla esperienza quotdiana. Fino all'assurdo di manipolare le attese, per offrire così risposte piene di senso, perché collegate con queste attese indotte. In quale direzione si colloca la pastorale giovanile? Rifiutiamo questo livello superficiale. Il messaggio cristiano non fa concorrenza con i prodotti che danno senso alla vita stressata di un cittadino della civiltà dei consumi.

Nel profondo delle attese di molti giovani, come degli uomini più sensibili di tutti i tempi, c'è il dramma dell'esistenza umana continuamente minacciata.

Sentiamo che è difficile vivere autenticamente l'« essere uomo »: per noi e per gli altri. C'è il problema dei contenuti per definire l'autenticità umana e quello della speranza sulla realizzazione. La lotta quotidiana per essere uomini

[3] In questa posizione concordiamo con quanto W. Kasper propone a proposito della funzione soteriologica che possiede la cristologia. « Scindendo l'essere dal significato, la cristologia mostra di lasciarsi condurre verso il destino culturale dell'età moderna. In modo analogo dell'estraniazione del soggetto dall'oggetto, anche la confessione e dogma cristologici appaiono come qualcosa di esteriore e di estraneo, che non consente assimilazione alcuna. La fede si ritrae nella sfera della pura soggettività e interiorità. Si giunge così ad una contrapposizione tra contenuto della fede (fides quae creditur) e attuazione di fede (fides qua creditur). (...) Nella confessione "Gesù è il Cristo" essere e significato sono inscindibilmente tra loro congiunti. Non è dunque possibile conoscere il contenuto della fede, se non come atto di fede; l'atto di fede perde ogni suo senso se non è orientato verso un contenuto di fede. Il dilemma tra una cristologia ontologica ed una cristologia funzionale è quindi, dal punto di vista teologico, un problema fittizio, un'alternativa che la teologia dovrebbe energicamente respingere » (KASPER W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 24-25).

[4] RAHNER K., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia,* in *Mysterium salutis.* 4. *La storia della salvezza prima di Cristo* (Brescia 1970) 16-18.

e per permetterlo a tutti di esserlo. Quando a fatica si costruisce un brandello serio di umanizzazione, ci si accorge come ci rilanci verso orizzonti più vasti. « Ci sono delle cose che sono "già date", ma non sono "a portata di mano": si pensi all'amicizia, all'amore, all'incontro personale, alla fedeltà coniugale. Queste realtà non possono essere completamente funzionalizzate; non siamo noi a porre un'ipoteca su di esse, ma sono esse a porla su di noi ».[5]

Su tutto poi incombe la minaccia dello scacco: svuotamento, perdita di senso, morte. Chi è l'uomo? Chi dà salvezza a questo uomo?

A questa domanda le risposte sono molte.[6] Si riferiscono ad analisi ideologiche, a prassi politiche, a valutazioni di responsabilità diverse. Sono tutte prese di posizioni differenziate ad una stessa comune ricerca di autenticità umana.

L'attenzione all'umano minacciato è il denominatore comune delle attese più profonde. Forma un orizzonte di senso molto generale e molto vivo. E' il segno condiviso di un linguaggio davvero universale, oggi soprattutto.

Ecco il secondo contributo per determinare l'orizzonte su cui collocare la pastorale giovanile: la proposta pastorale per i giovani d'oggi ha senso, se è senso di salvezza all'autenticità del quotidiano essere uomo.

3.3. *Una proposta che trasformi la vita in dossologia*

E' finalmente questo l'orizzonte adeguato per la pastorale giovanile?

L'attesa di significato e di salvezza per una vita vissuta continuamente sotto la minaccia dello scacco, esprime fondamentalmente una esperienza umana. Corrisponde al quadro di riferimento di tutti gli umanesimi storici.

Se la pastorale giovanile si qualifica come « educazione alla fede », proposta di un dono trascendente di salvezza, questo orizzonte è sufficiente? L'impegno di salvare l'uomo nel suo « essere uomo », non svuota forse la specificità radicale della fede, riducendo la pastorale ad un umanesimo: uno dei tanti e neppure il più capace ed efficace? O, invece, collocare la pastorale giovanile nell'orizzonte dell'attesa di salvezza all'umano minacciato, non può significare una nuova e più sottile strumentalizzazione dell'uomo, adescato con parole di speranza e rilanciato poi immediatamente in un altro mondo, dove la salvezza quotidiana non ha più nessuna importanza?

L'attesa di senso è un fatto umano, esprime con un linguaggio profano l'attuale momento storico, personale e sociale. Ma non solo questo.

Quest'uomo quotidiano è più grande di se stesso; si trascende radicalmente.[7] Per dono è capace di scoprire come la sua attesa di significato sia

[5] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 139.

[6] ABBAGNANO N., *Il senso della salvezza nella cultura moderna,* in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975) 13-34.

[7] « L'uomo è, per definizione originaria, questo: il possibile essere altro, in cui sfocia l'autoalienazione di Dio » (RAHNER K., *Antropologia teologica,* in *Sacramentum mundi,* vol. 1. [Brescia 1974] col. 282).

costitutivamente ricerca appassionata di Dio e come la salvezza in Gesù Cristo sia la salvezza al suo desiderio di essere uomo autentico.

Quando l'uomo annaspa nella faticosa costruzione di un senso alla propria vita, di una speranza alla problematicità della realtà che gli incombe, l'uomo cerca Dio. Chiama « per nome » (anche se con perifrasi: RdC 198) Gesù Cristo, « il » Salvatore. Evangelizzare è rivelare che questa ansia è attesa viva di Gesù Cristo, è il segno efficace della sua Pasqua.

Il salto di prospettiva, dall'umano al trascendente, gli è congeniale, in Gesù Cristo che gli è diventato consostanziale. Anzi, solo in questo orizzonte umano, di attesa di significato e di salvezza, il salto verso l'Altro-da-sè gli è possibile; perché solo a chi è in trepida attesa di personale salvezza, Gesù Cristo, la salvezza del Padre, ha qualcosa di serio e di definitivo da donare.

Nell'incontro con Cristo, l'uomo trova un significato nuovo al suo esistere di sempre. Scopre che la sua vita quotidiana gli è restituita « salvata », con una significatività che la invera e la supera. Salvato per dono nel suo esistere storico, l'uomo diventa capace di vivere la vita di ogni giorno in un orizzonte che coinvolge, in ogni battuta, l'amore del Padre. Questa vita diventa così un inno di lode e di ringraziamento al Padre, nel Cristo. E' « dossologia »: canto al Padre, proprio nella sua quotidiana profanità, da poter essere celebrata con verità nei momenti liturgici. Colui che ha trovato significato e salvezza, celebra la speranza che gli è donata, in una novità di vita. Le cose di sempre assumono i toni dell'incontro, piccoli quotidiani gesti dove si fa esperienza di un modo nuovo di essere uomo, perché amato dal Padre, salvato in Gesù Cristo, restituito ad una reale comunione con tutti i fratelli.

4. Una conclusione che è prefazione

Abbiamo definito le dimensioni che, nel nostro progetto, descrivono l'orizzonte per la pastorale giovanile attuale. Si tratta di un'unica precomprensione: la salvezza in Gesù Cristo, come risposta del Padre al desiderio di autenticità e di umanità piena che molti giovani hanno. I tre aspetti che abbiamo tratteggiato sono livelli diversi di quest'unico globale orizzonte. Il messaggio cristiano è proposta di senso e di salvezza, in Gesù Cristo, perché ogni esperienza umana sia un canto d'amore al Padre che per primo ci ha amati.

Crediamo che su questo piano si giochi, con i giovani d'oggi, la « credibilità dell'annuncio di fede ».[8] I diversi criteri orientativi che abbiamo elencato trovano, da questa prospettiva, unità e comprensibilità: sono espressione di un progetto unitario. Da quest'ottica vanno ricompresi. Su questo quadro di verifica va misurata la scelta di opzioni, di metodi, di interventi, di modelli.

La nostra ricerca sulla pastorale giovanile è uno sviluppo articolato di questo orientamento di fondo: una sua giustificazione sul piano teologico e una sua iniziale articolazione su quello metodologico.

[8] RdC 96.

capitolo secondo

PASTORALE E PASTORALE GIOVANILE PER L'ATTUALIZZAZIONE DELLA SALVEZZA

1. VERSO UNA DEFINIZIONE OPERATIVA DI PASTORALE

1.1. I criteri per elaborare la definizione

Nelle prime pagine di questo studio abbiamo tracciato la panoramica delle correnti di teologia pastorale che, a nostro avviso, influenzano la comunità ecclesiale italiana. Da questa rassegna sono emerse immagini diverse di pastorale, sia sul piano descrittivo che su quello operativo. Le definizioni e i compiti attribuiti alla pastorale risultano largamente diversificati, anche se all'interno di alcune costanti. In quel contesto non ci siamo fermati a valutare il materiale. Ci è parso più utile recensirlo, limitandoci a sottolineare i collegamenti con i modelli di pastorale giovanile. Ora, però, vogliamo giungere ad una definizione operativa di pastorale, perché non possiamo delineare gli obiettivi della pastorale giovanile senza avanzare una ipotesi almeno generale sulla pastorale. Solo a partire da una definizione di pastorale è infatti possibile precisare gli orientamenti teologici e metodologici per la pastorale giovanile.

Ci riconfrontiamo quindi con le correnti di teologia pastorale descritte. Ma lo facciamo in uno sguardo globale e da una prospettiva finalizzata: raccogliere orientamenti utili alla definizione di pastorale.

1.1.1. *Teologia pastorale e azione pastorale*

Nello studio della pastorale si tende a distinguere tra « teologia pastorale » o « teologia pratica » come dice la corrente che fa riferimento soprattutto all'*Handbuch*,[1] e « azione pastorale ».

La teologia pastorale è la riflessione teologica sulla azione della comunità ecclesiale, in vista di un progetto organico, fatto sia di principi teologici che di scelte metodologiche, orientato alla prassi e in ordine al cambio nella comu-

[1] ARNOLD F.X. - KLOSTERMANN F. - RAHNER K. - SCHURR V. - WEBER L.M., *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Freiburg 1964-1972).

nità ecclesiale. L'azione pastorale è invece l'operatività concreta e diretta della comunità ecclesiale, nelle situazioni di vita.

Questo non è l'unico modo di definire la distinzione tra azione e teologia pastorale; certamente è il più diffuso tra le correnti che mettono l'accento sulle prassi concrete.[2] Questo orientamento ha il pregio di salvare l'esigenza della induttività e il riferimento ad un quadro di principi teologici; nello stesso tempo fa spazio alla assunzione motivata delle scienze antropologiche.

Nel nostro studio, ci collochiamo in questo orizzonte. Parlando genericamente di « pastorale », intendiamo normalmente l'« azione pastorale », a meno che dal contesto non appaia il diretto riferimento alla teologia pastorale.

La scelta di definire la teologia pastorale come « riflessione sulla prassi ecclesiale », comporta un rapporto stretto di azione-riflessione. E quindi non permette sempre una precisa distinzione formale tra teologia e azione pastorale. L'azione appella ad una riflessione, capace di sistematizzare e verificare gli orientamenti. La riflessione, per essere « riflessione sulla prassi », costringe a parlare in termini operativi. Inoltre l'indicazione è ancora molto generica. Non è sufficiente per definire concretamente la pastorale. « Riflessione sulla prassi » dice, per noi, soprattutto un orientamento metodologico. Vogliamo dare un contenuto a questo orientamento: precisare quale prassi ecclesiale sia oggetto della riflessione e quali conseguenze scaturiscano per l'azione immediata della comunità ecclesiale.

1.1.2. *Una definizione di pastorale « orientata » alla pastorale giovanile*

Riconosciamo la necessità di coordinare la pastorale giovanile alla pastorale più generale della comunità ecclesiale. Ma non possiamo raggiungere questo obiettivo utilizzando solo un processo discendente. Non deduciamo la pastorale giovanile a partire da una definizione di pastorale, scelta secondo indicazioni intrinseche, di natura unicamente teologica. Elaboriamo invece una definizione di pastorale, a partire anche da una lettura credente della situazione giovanile.

In altre parole, cerchiamo una definizione di pastorale che, valida in se stessa, possa essere reinterpretata in chiave di pastorale giovanile: che permetta cioè di compaginare la globalità e la consonanza all'insieme, con la specificità dell'attuale situazione giovanile.

Il materiale raccolto nella rassegna delle correnti attuali di teologia pastorale viene perciò passato al filtro di quello che, nel capitolo precedente, abbiamo definito come l'orizzonte globale per la pastorale giovanile.

[2] HILTNER S., *Preface to Pastoral Theology* (Nashville 1958). LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale,* in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 29-50; id., *Théologie pastorale et agir ecclesial, ivi* 363-386; id., *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorale, ivi* 947-962, 1051-1071). Nella stessa linea sono le correnti pastorali che si rifanno alla « teologia della liberazione ».

1.1.3. *La scelta di un processo induttivo*

La concezione di pastorale, dominante in Europa fino alla seconda guerra mondiale a livello di manuali e di scuole (e qua e là non ancora definitivamente scomparsa dalla pratica spicciola di alcuni operatori), era definita in termini deduttivi dalla teologia dogmatica e dalle norme canoniche e morali. Lo statuto della pastorale era di indole pratico-operativo, privo di ogni autonomia e riferimento scientifico. La prassi quotidiana era il termine ultimo, il terreno di attuazione, di questo processo discendente.[3]

Il risveglio iniziato attorno agli anni del Concilio, sotto la spinta della riscoperta della dimensione cristologica ed ecclesiologica e la successiva assunzione dei principi antropologici, capovolge l'impostazione della pastorale. La prassi è considerata fonte, almeno materiale, di indicazioni pastorali.[4] Il riferimento alla teologia dogmatica non è più fatto per dedurre gli interventi pratici, ma per cogliere, nella fede, una lettura globale della realtà e indurre i principi di azione, verso il cambio delle situazioni ecclesiali.[5]

Nasce così una pastorale segnata da processi prevalentemente induttivi (correlazionati a quelli deduttivi, per affermare la fondamentale normatività dell'evento di salvezza).

In questo ambito si colloca anche la nostra ricerca sulla definizione di pastorale. Anche il rapporto tra pastorale e pastorale giovanile a cui si è accennato, risente di questo orientamento globale. Da una parte, la pastorale giovanile è l'applicazione delle scelte teologiche e metodologiche che definiscono la pastorale, alla particolare situazione dell'educazione dei giovani alla fede. Dall'altra parte, però, la definizione di pastorale non è condotta in astratto o inducendo da una prassi generica. Cerchiamo una definizione di pastorale che possa essere reinterpretata in chiave giovanile. Quindi partiamo dal concreto giovanile (sia a livello di attese che di risposte educative correnti), anche per definire la pastorale.

1.1.4. *I giovani sono animatori della pastorale ecclesiale*

Una precomprensione anima tutta la nostra ricerca: crediamo al ruolo profetico dei giovani all'interno del popolo di Dio. Essi portano il carisma della continua tensione in avanti, proibiscono ad ogni istituzione di fermarsi, di decantare l'esigenza di camminare attratti dal futuro.

I giovani, nella loro particolare sensibilità ai segni dei tempi, costringono la comunità ecclesiale ad interrogarsi, la provocano a mettere sotto giudizio

[3] ARNOLD F.X., *Storia moderna della teologia pastorale* (Roma 1970); FLORISTAN C. - USEROS M., *Teologia dell'azione pastorale* (Roma 1970).

[4] In questa direzione sono collocate le correnti di teologia pastorale che abbiamo definito come « interpretazione dell'esperienza » e « pastorale liberatrice ».

[5] La formulazione ripete, quasi letteralmente, indicazioni che emergono dalla corrente di teologia pastorale definita come « autorealizzazione della Chiesa ».

le scelte per tanto tempo pacifiche, spingono a porsi nuovi problemi. Stimolano a reinventare un progetto di pastorale sulla misura dell'oggi in cui viviamo. In questo senso, la risposta che la comunità ecclesiale dà alle esigenze della pastorale giovanile trascende l'ambito per cui è stata pensata. Investe tutta la pastorale, per animarla di un soffio di novità, di creatività, di profezia, di concretezza. Le comunità ecclesiali che sanno dialogare con i giovani sono vivificate da una sensibilità missionaria che si allarga a tutte le altre funzioni pastorali.

L'orizzonte di significatività, ritagliato per la pastorale giovanile, è, perciò, nella nostra ipotesi, anche una valida pregiudiziale di contemporaneità all'uomo d'oggi. Determina uno spazio teologico e antropologico stimolante per rendere la pastorale della comunità ecclesiale capace di « portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa ».[6] Questa è, globalmente, la nostra ipotesi di lavoro. Da questo quadro di riferimento formuliamo la nostra definizione di pastorale, rimandando invece ad un altro contesto[7] l'analisi più approfondita del rapporto tra pastorale e pastorale giovanile.

1.2. La nostra definizione di pastorale

Raccogliamo i vari suggerimenti disseminati nelle pagine precedenti e li collochiamo in quell'ottica di significatività esistenziale, che abbiamo descritto come l'orizzonte per l'attuale pastorale giovanile. Da questa compaginazione, nasce la nostra definizione di pastorale.

Pastorale è l'azione multiforme della comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, per l'attuazione nel tempo del progetto di salvezza di Dio sull'uomo e sulla storia, in riferimento alle concrete situazioni di vita.

La teologia pastorale è la riflessione su questa azione.

Riprendiamo i vari elementi che compongono questa definizione, per una riflessione di approfondimento.

1.2.1. *L'ambito formale della pastorale: l'oggi della salvezza*

Abbiamo scelto come elemento qualificante della pastorale l'attualizzazione della « salvezza ». Il termine richiede un'analisi approfondita, perché attorno a questo tema ruotano oggi tutti i problemi teologici: l'avvenimento di salvezza è il punto centrale che permetta la comprensione del mistero di Dio e del destino dell'uomo.[8] Ci ritorneremo. Per il momento consideriamo

[6] EN 18.

[7] Si veda il cap. *La pastorale giovanile è il servizio della comunità ecclesiale ai giovani.*

[8] ABBAGNANO N., *Il senso della salvezza nella cultura moderna,* in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975) 14. Si veda anche MOLTMANN J., *Uomo, l'antropologia cristiana tra i conflitti del presente* (Brescia 1973) 85-87.

la salvezza nella sua accezione più immediata ed evidente: « la fede cristiana professa, come sua affermazione centrale, l'intervento salvifico di Dio nel corso della storia umana, per mezzo di Gesù Cristo: "per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo". Questo intervento divino per mezzo di Cristo si trova al termine di una serie di interventi salvifici realizzati da Dio nella sua rivelazione cosmica (creazione) e nella sua manifestazione storica ad Israele. L'intervento salvifico di Dio in Cristo, essendo definitivo, perdura nel tempo per mezzo dello Spirito, e conferisce significato alla vita del credente, alla sua visione del mondo e della storia, alla sua morte stessa ».[9]

1.2.1.1. *Perché la salvezza?*

La salvezza costituisce l'aspirazione fondamentale di ogni uomo, qualunque sia il nome con cui la si designa e qualunque sia la direzione nella quale la si cerca.[10] Essa rappresenta la dimensione centrale dell'orizzonte di attese dell'uomo d'oggi, una precomprensione fondamentale verso la scoperta del significato religioso della vita e della storia.[11]

Il tema della salvezza è perciò un momento privilegiato per guidare l'uomo alla scoperta esistenziale di se stesso e per cogliere il dono dell'autocomunicazione di Dio.

Da una parte, infatti, le diverse risposte al problema della salvezza che si succedono nel corso della storia dipendono sostanzialmente dall'immagine di uomo che si assume come parametro di riferimento: ad ogni visione dell'uomo corrisponde una concezione di salvezza, e viceversa.[12] Dall'altra sul tema della salvezza è possibile scoprire la continuità del progetto di Dio con le attese umane, vissute come coscienza del proprio limite e della precarietà di cui sono segnate le realizzazioni storiche. In questo senso, il tema della salvezza è decisivo per cogliere la specificità cristiana. Il riferimento all'evento di salvezza che è Cristo, e alla mediazione salvifica della comunità ecclesiale, determina l'originalità della salvezza cristiana e quindi la fondazione cristologica e ecclesiologica della pastorale.

[9] ARDUSSO F., *La salvezza cristiana,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 6, 3.

[10] WALGRAVE J.H., *Un salut aux dimensions du monde* (Paris 1970) 17-55; GOZZELINO G., *La salvezza cristiana. Sesto Congresso Nazionale ATI (Roma 2-4 gennaio* 1975), in *Salesianum* 3 (1975) 613-632, in particolare 622; MATAGRIN G., *Gli uomini di oggi di fronte al loro destino,* in *Gesù Cristo salvatore, speranza degli uomini d'oggi* (Torino-Leumann 1976) 17-58.

[11] GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 116.

[12] E' molto interessante la rassegna che presenta lo studio già citato di N. Abbagnano. Esso afferma: « Anche quando gli uomini riconoscono chiaramente l'esigenza della salvezza, non è detto che la cerchino in una sola direzione. La via della salvezza appare diversa a seconda della concezione che si ha del mondo e dell'uomo; a seconda dell'elemento dominante o centrale che si assume per interpretare il posto che l'uomo ha nel mondo, il rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con la realtà in genere ». ABBAGNANO N., *Il senso* 14.

La scelta di definire la pastorale come attualizzazione nell'oggi della salvezza di Cristo permette quindi di collocarla in modo adeguato. Essa può intessere un dialogo reale con gli uomini d'oggi, in trepida attesa di salvezza (anche se non sempre a livello consapevole), offrendo il servizio di un contributo specificamente cristiano, perché, nel Cristo, l'evento di salvezza assume una prospettiva di originalità radicale.

Questa scelta, inoltre ci permette di fare un discorso molto realistico e squisitamente cristiano. La salvezza coglie l'insperabile novità del dono di Dio nell'evento-Cristo e fa scoprire l'uomo a se stesso, in trepida attesa di riuscita e di senso, nella quotidiana esperienza di non-salvezza. Parla del « peccato », personale e strutturale, e della risposta di Dio. Ma colloca questo grido nella certezza della vittoria, la povertà e l'alienazione nel cuore della potenza di liberazione. Riflette perciò sul dialogo tra Dio e l'uomo in perfetta sintonia con la logica della storia della salvezza. « In essa la rivelazione sull'uomo e sulla debolezza, perciò sulla vera natura del peccato, è all'interno della rivelazione su Dio: sul suo amore, al quale il peccato si oppone, e sulla sua misericordia, alla quale esso permette di esercitarsi. La storia della salvezza non è nient'altro che la storia dei tentativi indefessamente ripetuti da parte del Dio della creazione e dell'alleanza, per riscattare l'uomo dalla condizione di peccatore. Essa culmina nell'evento-Cristo, che è la piena rivelazione dell'amore di Dio: la proclamazione cioè che la salvezza dell'uomo è già iniziata, grazie alla definitiva liberazione dal peccato, che il Figlio dell'uomo ha vinto nella propria carne ».[13]

1.2.1.2. *Pastorale (teologia e azione pastorale) e teologia dogmatica*

Non è facile, oggi, distinguere con precisione gli ambiti formali della teologia dogmatica, della teologia pastorale e dell'azione pastorale, in rapporto alla salvezza. La difficoltà è legata alla maturazione avvenuta all'interno di queste discipline: l'attenzione alla storicità della salvezza, al suo farsi in situazione, il superamento della separazione tra riflessione e prassi.

La teologia dogmatica classica « si strutturava come scienza delle conclusioni deducibili dalla Rivelazione fatta da Dio ».[14] Aveva quindi un suo ambito molto preciso, posto al riparo dai problemi e dalle difficoltà ricorrenti nella comunità ecclesiale e nella comunità umana. Oggi, la vita della comunità ecclesiale, sollecitata continuamente dai problemi del mondo, è diventata « il luogo originario e fondamentale della riflessione teologica »,[15] tanto che si definisce la teologia come « la riflessione sistematica della Parola di Dio quale emerge dal presente salvifico vissuto nella comunità ecclesiale, la quale, riferendosi a

[13] PIANA G., *Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea,* in *Rivista liturgica* 62 (1975) 25.

[14] BAUER J.B. - MOLARI C. (ed.), *Dizionario Teologico* (Assisi 1974) 13.

[15] *Ivi* 12.

Cristo, accoglie nella fede la vita come dono di Dio e come promessa del proprio destino ».[16]

La pastorale (come teologia pastorale e come azione pastorale) ha superato, a sua volta, l'empirismo e il pragmatismo che ha segnato i suoi primi passi.[17] E' diventata lettura e riflessione credente sulla prassi della comunità cristiana, nella sua storicità situazionale, in vista dell'attualizzazione nell'oggi del mistero di Cristo e dell'autorealizzazione della Chiesa.[18] Nella pastorale, la riflessione teologica appella alla prassi e quindi al suo qui-ora storico; la prassi cerca un giudizio valutativo e critico nella Parola di Dio, così come emerge nella comunità credente. La riflessione sistematica sulla Parola di Dio si fa nell'oggi della comunità ecclesiale, irriducibilmente segnata dai problemi della convivenza umana. La prassi della comunità ecclesiale è verificata nel progetto globale di salvezza, in Cristo risorto.

La teologia dogmatica e la teologia pastorale hanno come principio unificatore l'evento definitivo di salvezza, « il Cristo totale, Cristo vivo e operante nella Chiesa: il mistero di Cristo operatore di salvezza »,[19] e il qui-ora situazionale della comunità ecclesiale.

L'oggetto materiale è quindi globalmente identico. La distinzione nasce, anche se parziale, solo dalle modalità con cui viene considerato il rapporto tra salvezza e situazioni concrete; e cioè dall'oggetto formale.

Queste modalità sono, secondo noi, di due ordini, tanto collegati tra loro che non mancano tendenze che vorrebbero ridurre tutta la teologia a teologia pastorale.[20]

La teologia pastorale, in primo luogo, considera il mistero della salvezza nella sua attualizzazione storica e nella sua contemporaneità all'oggi di ogni uomo, con la costante attenzione alle condizioni, personali e sociali, che determinano il farsi nel tempo del dono della salvezza. Essa quindi deriva « dalla teologia dogmatica la sua luce fontale »[21] per cogliere la rilevanza ontologica della salvezza. Ma determina come suo ambito il farsi quotidiano della salvezza, in e attraverso la Chiesa. La teologia dogmatica analizza il dialogo salvifico che, nel Cristo e per lo Spirito Santo, attraverso la Chiesa, si è aperto tra Dio e ogni uomo; ne rileva le condizioni, i significati, le possibilità di scacco.

[16] *Ivi* 19. Si veda anche GROPPO G., *Teologia politica? Considerazioni metodologiche,* in *Orientamenti Pedagogici* 22 (1975) 1056-1058; SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede. Interpretazione e critica* (Roma 1975) 102.

[17] LEFEBVRE M., *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale,* in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 29-49.

[18] Si veda il cap. *Correnti di teologia pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana.*

[19] CERIANI G., *La pastorale come scienza e l'esperienza umana oggi,* in *Studi pastorali* 5 (1972) 22.

[20] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti,* cit. in *Il regno/documenti* 21 (1976) 198-214. Il documento insiste per il « fine pastorale dell'insegnamento » (213), pur nella specificità delle diverse discipline, non riducibili alla sola « teologia pastorale » (211).

[21] CERIANI G., *La pastorale* 22 s; id., *Situation* 48.

Essa condensa la sua riflessione « nella dottrina della "ricapitolazione in Cristo" (*Ef* 1, 10), ossia nell'annuncio (o buona novella) che gli uomini sono chiamati da Dio a realizzare con lui una comunione affine a quella che esiste tra il Figlio e il Padre ».[22] Anche per la teologia dogmatica la salvezza possiede due dimensioni: una dimensione « misterica » ed una storica. « Da una parte c'è, e dall'altra si fa. Da una parte consta della sintesi di molti elementi convergenti, dall'altra consiste nell'unità logica di molti eventi correlativi ».[23] Ma si tratta di una storicità oggettiva, legata al farsi della storia della salvezza. La pastorale invece rilancia questo insieme di dati oggettivi nel farsi della salvezza, oggi-qui, in situazione. Non considera il farsi nel corso della storia della salvezza, ma la sua dimensione sincronica: gli interventi, le condizioni, gli atteggiamenti perché l'azione di Dio, in Cristo e per lo Spirito, nella mediazione ecclesiale, sia « salvezza per me », in situazione; e salvezza per « questo » segmento concreto della storia dell'uomo. La situazione umana è assunta non come occasione o termine passivo, ma nel suo carattere « rivelatore », di dimensione attualizzante della salvezza: come spazio umano dove l'evento di Cristo agisce, si fa conoscibile e vicino, si realizza; in un succedersi nel tempo di avvenimenti di salvezza che fanno la salvezza definitiva di questa concreta persona.

In secondo luogo, la teologia dogmatica considera la prassi storica della comunità ecclesiale come « momento » (da integrare con la rivelazione e il magistero, secondo modalità tipiche), per indurre dalla salvezza operante nella storia, una « scienza della Parola di Dio ».[24] La teologia pastorale, invece, coglie, in forma multidisciplinare, dalla prassi della comunità ecclesiale e dal progetto globale che la teologia dogmatica le offre,[25] gli « imperativi » al cambio, alla conversione della comunità stessa, e cioè all'azione concreta per realizzare la salvezza nel qui-ora di ogni persona e di ogni situazione. Essa ha quindi una dimensione di progettazione, in ordine alla costruzione della comunità ecclesiale, che invece non possiede la teologia dogmatica.

1.2.2. *Salvezza, Chiesa e Regno di Dio*

La definizione di pastorale che abbiamo elaborato, mette l'accento sulla operatività della comunità ecclesiale, nel farsi storico della salvezza. La teologia pastorale è riflessione sui molti e diversi interventi della comunità ecclesiale, in ordine all'attuazione nel tempo della salvezza. L'azione pastorale è la concreta presenza salvifica della comunità ecclesiale, in situazione.

La funzione della pastorale e il suo ambito sono definiti dal rapporto che corre tra comunità ecclesiale e salvezza. La comunità ecclesiale non è

[22] GOZZELINO G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 9.
[23] *Ivi* 9.
[24] BAUER J.B. - MOLARI C. (ed.), *Dizionario* 18.
[25] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione* 211.

l'unico spazio di salvezza, non è essa stessa salvezza; in ordine alla salvezza la Chiesa esercita solo una mediazione privilegiata, di segno efficace dell'universale progetto salvifico che il Padre attua nella storia, in Gesù Cristo. Questo progetto investe, in modo globale, tutta l'umanità e tutta la storia umana.

La salvezza cristiana è infatti il dono di Cristo che « non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale ».[26]

Del Regno, di questo progetto universale di salvezza, la Chiesa è mediazione anche perché è « anticipazione » come ricorda la *Lumen gentium*: « La Chiesa fornita dei doni del suo Fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà, abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio ».[27] Essa è il germe dei tempi nuovi e la primizia del « già » che la morte e la resurrezione di Cristo realizza nel tempo. Ma anch'essa è nel « non-ancora » della salvezza; è segno di una realtà che la supera e la relativizza. Tant'è vero che questo suo essere segno, troppo spesso povero e lacerato, diviene motivo di contestazione e di scandalo. La Chiesa si autoproclama Sacramento, segno e strumento dell'intima unione dell'uomo con Dio e dell'unità di tutto il genere umano;[28] si autoproclama Sacramento universale di salvezza;[29] dichiara che, nel corso della storia, non ha mai cessato di essere segno di salvezza nel mondo.[30] Tuttavia, « la mediazione della salvezza di Cristo genera notevoli perplessità e avversione nell'uomo di oggi, il quale è eventualmente disposto a recepire la dimensione teologale della salvezza cristiana, ma trova contraddittoria la sua realizzazione storica per mezzo della Chiesa ».[31]

Anche la pastorale si colloca in questo orizzonte di segno. E' la mediazione operativa della comunità ecclesiale per l'attualizzazione di una salvezza che trasborda i suoi confini: sul piano strumentale, essa vive la sua stessa tensione. L'azione pastorale, come la comunità ecclesiale di cui è espressione operativa, è importante in ordine all'attuazione della salvezza. Ma non si può affermare la coincidenza, quasi che il farsi della salvezza sia meccanicamente

[26] GS 22.

[27] LG 5. Per una analisi di questo passo, nel contesto di tutte le affermazioni conciliari sulla sacramentalità della chiesa in ordine alla salvezza, si veda CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione* (Brescia 1976) 13-24.

[28] LG 1.

[29] AG 1.

[30] GS 43.

[31] BONIFAZI D., *Dimensioni dialettiche della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nel mondo,* in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975) 201.

legato all'azione pastorale. Come la salvezza di Gesù Cristo opera anche al di là della mediazione esplicita e tematizzata della Chiesa, così si fa salvezza anche al di là degli interventi pastorali.

Questo argomento è stato studiato a fondo dalla corrente di teologia pastorale che abbiamo descritto come « autorealizzazione della Chiesa ». Potremmo citare alla lettera le conclusioni a cui essa giunge, quando viene precisato il senso e l'ambito della autorealizzazione ecclesiale, in ordine al farsi storico della salvezza. Preferiamo rimandare a quel contesto.

1.2.3. *Il riferimento alle concrete situazioni di vita*

Nella definizione di pastorale abbiamo riferito il farsi della salvezza alle concrete situazioni di vita. Il tema è pastoralmente molto importante: ci troviamo in uno dei punti nodali della nostra ricerca. Dobbiamo quindi approfondirlo, per avere la possibilità di richiamare l'affermazione, nel momento di decidere gli orientamenti metodologici.

1.2.3.1. *L'esistenza cristiana*

L'esistenza del cristiano è segnata da un fatto fondamentale: un evento che dà senso al susseguirsi quotidiano degli avvenimenti personali e sociali, lascia una traccia e dà da pensare. Con iniziativa gratuita, il Padre ha offerto, all'uomo una proposta di salvezza e di vita nuova, in Cristo. L'uomo è chiamato a rispondere, schierandosi: accettare di essere salvato da Cristo o respingere il dono di salvezza con la pretesa di salvarsi da solo.

Lo sguardo credente sull'esistenza cristiana ha come angolo di prospettiva, come chiave di lettura, il dialogo ricorrente tra la gratuità della iniziativa di Dio e la risposta al gesto supremo del Dio-amore.[32]

1.2.3.2. *Il luogo della risposta*

Come avviene la risposta alla proposta di salvezza? Quando l'uomo, in modo autentico e responsabile, pronuncia la sua decisione di lasciarsi salvare dal dono di salvezza che è Cristo?

La comunità ecclesiale è depositaria di una serie di interventi, ordinati alla realizzazione della salvezza, nello scorrere della storia. La tradizione raccoglie tutto ciò nei tre riferimenti normativi: la parola, la comunione, i sacramenti. Il cristiano incontra una comunità di cui inizia a condividere spirito e ideali. All'interno della comunità circola una parola di salvezza, la cui potenza vivificatrice compagina la stessa comunità. Nella comunità e per la fede susci-

[32] ALFARO J., *Cristologia e antropologia* (Assisi 1973) 479-554; RAHNER K., *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale,* in *L'esperienza dello Spirito* (Brescia 1974) 189-203.

tata dalla parola, egli si apre al dono dei sacramenti. Parola, comunione, sacramenti esprimono le dimensioni costitutive della attuazione di salvezza, nella comunità ecclesiale, nello spazio esistenziale cioè che è segno efficace di questa continua realizzazione.

L'uomo gioca la sua salvezza nell'adesione o nel rifiuto di questi gesti? Oppure essi appellano ad altri ambiti, al cui interno, con maggiore radicalità, avviene la decisione personale per Cristo salvatore?

La decisione per Cristo salvatore consiste nella accettazione della sua persona, come significato definitivo della propria esistenza: come uomo nuovo, uomo perfetto, progetto di umanizzazione voluto e donato dal Padre.

Parola, comunione, sacramenti sono realizzazioni di salvezza, ma in una dimensione di « celebrazione », di segno efficace. Da una parte assumono la loro sconvolgente potenza dal mistero pasquale di Cristo. Lo attualizzano, secondo direzioni complementari, e quindi ne ripetono la forza di salvezza. Dall'altra, sono i segni di una novità di vita che, per la potenza della pasqua di Cristo, si sta faticosamente costruendo nella profanità del quotidiano. Celebrano quel modo di esistere come uomini che ciascuno tenta di attuare, nel ritmo di una conversione permanente, confrontando la propria vita con quella di Cristo. Egli ci salva, perché ci propone efficacemente un modo nuovo di umanizzarci, affermando la sovranità, nell'uomo e per mezzo dell'uomo, dell'amore di Dio che si autocomunica: l'amore si manifesta così come il significato fondamentale di ogni esistenza umana. In questo, l'uomo è fatto « nuova creatura », figlio nel Figlio, per lo Spirito. Parola, comunione, sacramenti suppongono la salvezza, operata nella personale esperienza di vita; la autenticano, contro i ricorrenti rifiuti, personali e strutturali e, celebrandola, la realizzano con una crescente autenticità e ricchezza. Parola, comunione e sacramenti mediano, in modo operativo efficace, il mistero pasquale di Cristo nella nostra vita e collocano, in termini sacramentali, la nostra vita nel suo mistero pasquale. Attraverso la loro mediazione, lo Spirito Santo opera la conformità dell'uomo a Dio. Sono gesti autentici (e quindi possono diventare autenticamente celebrazione di salvezza) solo se sono segno di una salvezza in Cristo che sta già costruendosi faticosamente nell'esperienza vissuta; se sono segno di una vita autenticamente umana (secondo il progetto di umanizzazione che è Cristo), risposta nei fatti alla sua proposta di salvezza.[33]

La risposta personale al dono della salvezza è quindi, nella sua radicalità, costituita dalla vita quotidiana. I singoli gesti che fanno lo scorrere del tempo lungo l'asse della storia, ogni risposta personale alle provocazioni che ci circondano, negli altri, negli avvenimenti, nella costruzione di una città a misura d'uomo o nella sua distruzione, tutta la vita, insomma, ha una sua consistenza e autenticità umana (o è « fallimento » umano). Ma, nella sua più profonda radicalità, essa è sempre adesione o rifiuto del dono di Dio che è Cristo: fedeltà alla alleanza o pretesa di salvarci autonomamente. Su questa affermazione, ora

[33] RdC 63.

molto generica, ritorneremo nel capitolo successivo, per approfondire il rapporto tra autenticità e specificità cristiana.

Parola, comunione e sacramenti sono riferimento normativo dell'esistenza cristiana perché danno una consistenza di salvezza alla quotidianità storica, in Cristo che celebrano e attualizzano. Piuttosto che « mezzi » di salvezza, preferiamo perciò chiamarli « celebrazioni » della salvezza. La vita che nel tempo si fa salvata, viene celebrata (nella celebrazione efficace della pasqua), significata e autenticata, nella comunità ecclesiale, mediante la parola e i sacramenti.[34]

Di queste celebrazioni il cristiano avverte il profondo bisogno, non solo per esprimere nella comunità ecclesiale la comune esperienza di salvezza, ma soprattutto perché in esse trova la consistenza di quella salvezza che nella vita si realizza faticosamente, sotto la continua minaccia del rifiuto e dello scacco. Senza queste celebrazioni, difficilmente si potrebbe vivere da salvati o si potrebbe continuare a credere alla salvezza, provocati come siamo dalla triste esperienza del peccato, personale e sociale.

1.2.3.3. *Esistenza profana e celebrazioni della salvezza*

La centralità dell'esistenza quotidiana in ordine alla salvezza non squalifica né vanifica, quindi, l'espressione sacramentale e liturgica della comunità ecclesiale. Sono molti i motivi, impliciti nelle riflessioni appena proposte. Ne ricordiamo alcuni.[35]

Attraverso la celebrazione della parola e dei sacramenti, la comunità ecclesiale si proclama, davanti al mondo, come comunità di fede e di salvezza, facendo memoria, collettiva ed efficace, dell'evento di salvezza, per lei costitutivo del proprio esistere storico.

In questa prospettiva, nella celebrazione dei sacramenti, essa propone le fonti misteriose istituite da Gesù Cristo per vivificare l'impegno di vivere la quotidianità come risposta al dono di salvezza. L'esistenza che si fa salvata alimenta la sua portata pasquale alle fonti santificatrici del mistero pasquale, attualizzato nella comunità liturgica. E' un aspetto importante, che solo una cattiva lettura della propria esistenza profana, potrebbe far dimenticare. Tocchiamo quotidianamente con mano il nostro fallimento, l'incoerenza e il pec-

[34] EN 40-48. Abbiamo scelto questa formulazione (parola-comunione-sacramenti) perché ci pare tradizionale nella prassi pastorale ecclesiale. Il testo citato di *Evangelii nuntiandi* suggerisce le « vie dell'evangelizzazione ». Ricorda: la testimonianza della vita, la predicazione e in particolare la Parola di Dio comunicata nella liturgia (il discorso si allarga poi alla catechesi e alla funzione dei mass-media), il contatto personale, i sacramenti, la pietà popolare.

Anche questa rassegna può facilmente essere ricondotta alle tre dimensioni sopra ricordate. D'altra parte, il contesto in cui stiamo collocando la nostra riflessione è più ampio e meno strumentale di quello citato.

[35] ROQUEPLO PH., *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* (Torino-Leumann 1972) 274-285.

cato. Solo nella speranza, la nostra esistenza può proclamarsi salvata. Ma è una speranza assalita dal dubbio, continuamente protesta verso la ricerca di un segno chiaro e sicuro. I sacramenti sono, nella fede, questo segno di sicura speranza, per la nostra esistenza che sa riconoscersi bisognosa di salvezza.

Infine, parola, comunione e sacramenti hanno una funzione profetica; proclamano e rivelano l'universalità, la gratuità della salvezza, che si fa nel tempo, nel profondo delle situazioni di vita. Proclamano che nella salvezza tutto è da Dio: l'uomo è quindi debitore in tutto e per tutto all'amore di Dio che gli si dona.[36]

1.2.3.4. *Salvezza e situazioni di vita*

Da questo orientamento teologico ha origine l'interesse pastorale per le situazioni di vita, nella loro carica esistenziale. Perché se di fatto sono poche quelle in cui la persona definisce con radicalità il senso totale della sua esistenza e della sua opzione, tutte le azioni e situazioni umane ne sono una traduzione operativa. In tutte le esperienze, infatti, l'opzione fondamentale è chiamata in causa: esse la manifestano, la modificano, la realizzano.[37]

Da questo stesso orientamento prende consistenza tutto il nostro progetto metodologico, centrato sulle scelte consequenziali: il rapporto tra educazione e evangelizzazione, il capitolo degli atteggiamenti, le concretizzazioni che scaturiscono dall'integrazione fede/vita, la forte carica di impegno storico a cui viene invitato il cristiano e, soprattutto, la normatività affidata alla fede nei processi di umanizzazione, per la salvezza. In questa visione ci sentiamo collocati all'interno dello spirito che anima la *Gaudium et spes*. Essa definisce la missione pastorale della comunità ecclesiale in questi termini: « Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società. E' l'uomo, dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione ». Questa promozione globale dell'uomo è servita dalla comunità ecclesiale attraverso gli

[36] « ... Consegue che questo regno esclusivamente e in tutto è opera di Dio. Non può essere meritato con una prestazione di tipo etico-religioso, né prodotto da una lotta di tipo politico e nemmeno previsto dalle nostre speculazioni. Noi non possiamo pianificarlo, organizzarlo, produrlo, costruirlo, escogitarlo e raffigurarlo. Esso ci viene donato, è stato preparato per noi. (...) Benché gli uomini non siano in grado di costruire questo regno di Dio, (...) questo non significa che essi siano condannati alla pura passività. Si esige infatti che essi si convertano e credano (*Mc* 1,15 par.). (...) Ciò che si intende per conversione può essere positivamente definito dal concetto di fede. Gli enunciati di fede sono il più delle volte congiunti con narrazioni di opere miracolose, con situazioni quindi che trascendono le possibilità dell'uomo. Fede significa allora rinunciare alla propria prestazione, confessione dell'impotenza umana, riconoscimento che l'uomo non può aiutarsi con le proprie forze né è in grado di motivare la propria esistenza e salvezza » (KASPER W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 106).

[37] DIANICH S., *Opzione fondamentale,* in ROSSI L. - VALSECCHI A. (ed.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Roma 1973) 645-655.

impegni che le sono tipici: arrecare la luce del Vangelo, mettere a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo fondatore.[38]

2. SALVEZZA « CRISTIANA » E PROGETTI DI PASTORALE

2.1. Le coordinate della salvezza cristiana

Abbiamo definito la pastorale, utilizzando come elemento specifico il farsi quotidiano della salvezza.

La scelta apre molti nuovi problemi, perché il tema della salvezza è oggi al centro di vivaci dibattiti in campo teologico.[39]

La prima polemica, o l'aspetto più appariscente di quella generale, verte sul termine stesso, ritenuto da alcuni non sufficientemente tradizionale e da altri troppo generico e ambiguo. « La parola salvezza ha perso il suo significato presso molti uomini del nostro tempo. Altri termini come liberazione, redenzione, compimento, sviluppo autentico della persona umana, giustizia e pace, sembrano meglio rispondere alle sensibilità attuali ».[40] Non è però una semplice questione di nomi: le alternative che sono proposte contengono, sotto la voce nuova, una reinterpretazione di contenuti. Alcune di queste nuove percezioni sottolineano dimensioni cristiane fondamentali, che si erano perdute nel tempo; altre, invece, possono svuotare la specificità della salvezza di Gesù Cristo. Una salvezza cristiana espressa in termini esclusivamente mondani finisce inevitabilmente per congedare il Salvatore: Gesù si riduce ad essere una esortazione di più nel mondo, e la salvezza da lui portata diventa soltanto la seduzione morale esercitata da un uomo eccezionale.[41]

La polemica passa perciò dal termine usato al « che cosa » è la salvezza cristiana. Affiorano quindi i problemi dello specifico della fede cristiana, in se stessa e nell'apporto tipico dei cristiani nella costruzione del mondo.

2.1.1. *Definire la salvezza per progettare la pastorale*

L'attenzione teologica è concentrata oggi soprattutto su questi interrogativi. Ogni definizione di salvezza chiama in causa la cristologia e determina di conseguenza l'ecclesiologia, perché la salvezza è il dono di Cristo all'uomo, di cui la Chiesa si proclama mediazione storica. Ci si domanda in che senso

[38] GS 3.

[39] Ortensio da Spinedoli, *Salvezza*, in Bauer J.B. - Molari C. (ed.), *Dizionario teologico* (Assisi 1974) 655.

[40] Moeller Ch., *Que signifie aujourd'hui « être sauvé »*, in *Le service théologique dans l'Eglise* (Paris 1974) 345.

[41] Ardusso F., *La salvezza* 5-6.

Cristo è dono di salvezza e secondo quali direzioni la Chiesa è sacramento di questo dono.

Non è nostro compito addentrarci con ampiezza in queste problematiche.[42] Ma neppure le possiamo ignorare. Perché investono direttamente la pastorale, nella sua costituzione e nelle modalità con cui si fa operativa. Se è vero che l'obiettivo dirige le scelte di orientamenti e di interventi, da una immagine di salvezza la pastorale deriva un progetto che potrebbe essere capovolto, se l'immagine fosse diversa.

La teologia dogmatica offre le costanti per definire la salvezza cristiana. La teologia pastorale raccoglie gli appelli che le provengono dalla realtà storica in cui attualizzare questa salvezza e reinterpreta, da questa prospettiva operativa, il dato teologico. Fa così un servizio alla teologia dogmatica, costretta a misurarsi con il vissuto storico per cogliere in modo incarnato le dimensioni perenni dell'evento. Ed elabora una serie di imperativi all'azione (un progetto e le strategie relative), che siano fedeli, in un'unica fedeltà, all'evento di salvezza e al contesto a cui questo evento si fa contemporaneo.

Attorno al tema della salvezza e alla sua specificità ruota perciò la progettazione teorica e pratica di una pastorale che ha scelto di essere la sua attualizzazione.

2.1.2. *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.[43] Se vogliamo tentare alcune conclusioni che rispecchino l'attuale sensibilità teologica, dobbiamo sgomberare il terreno da una visione limitata di salvezza.

Quando si parla di salvezza, quale orizzonte di significati viene evocato in molti operatori pastorali, cresciuti in quella teologia, che, con una sorprendente uniformità, ha segnato questi utimi secoli? [44] « La salvezza consiste nella

[42] Oltre alla bibliografia citata nel corso del capitolo, riportiamo gli altri studi sulla salvezza cristiana che hanno orientato la nostra sintesi: MANARANCHE A., *Quel salut?* (Paris 1969); DUQUOC C., *Qu'est-ce que le salut?,* in *L'Eglise vers l'avenir* (Paris 1969); WALGRAVE J.H., *Un salut aux dimensions du monde* (Paris 1970); *Quel salut pour l'homme et le monde,* in *La foi et le temps* 2 (1972); BARS H., *L'uomo contemporaneo e la grazia,* in *Humanitas* 27 (1972) 430-439; BOROVOY V., *Che cosa è la salvezza,* in *Humanitas* 28 (1973) 32-40; CULLMAN O., *Salvezza in Cristo. Problema e promessa,* in *Humanitas* 28 (1973) 11-31; DUQUOC C., *Le salut chrétien comme liberation,* in *Cahiers Evangile* (1974) n. 7; CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione* (Brescia 1976) 95-183.

[43] MOLARI C., *La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica,* in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975) 63.

[44] Per comprendere le visioni distorte di « salvezza », dominanti per un certo periodo nella pastorale italiana, e non ancora definitivamente scomparse, è molto interessante questa pagina di Congar: « Sr. Elisabetta Germain ha pubblicato una ricerca particolarmente chia-

vita eterna; più dettagliatamente essa viene identificata con la visione beatifica di Dio e con l'amore beatificante, secondo le diverse tendenze teologiche, o con la resurrezione finale. Quando si parla della vita eterna o della salvezza eterna, ci si riferisce quindi al raggiungimento dello stato definitivo dell'uomo che sarà perfezionato compiutamente dalla resurrezione finale. Questa è la salvezza. Essa viene tuttavia già preparata e meritata nella vita presente. Per questo Cristo è salvatore non solo perché ci ha acquistato la vita eterna, ma anche perché liberandoci dal peccato ci ha ottenuto la grazia santificante, cioè ci ha consentito di contraccambiare l'amore di Dio. La vita umana quindi è sotto il segno della salvezza, orientata come è alla vita eterna, cioè alla resurrezione e alla visione beatifica di Dio ».[45]

Questa visione della salvezza cristiana contiene evidenti limiti; talvolta per la sensibilità dell'uomo d'oggi,[46] sono amplificati, fino a motivare il rifiuto della salvezza cristiana. Tali limiti possono essere compendiati nel dualismo, nell'ultraterrenismo, nell'individualismo.[47]

2.1.2.1. *Il dualismo*

E' la radice di tutte le concezioni incomplete della salvezza. Il dualismo consiste nello stabilire una separazione netta tra il fine « naturale » dell'uomo e quello « soprannaturale ». La distinzione aveva inizialmente lo scopo di met-

rificatrice sulla catechesi e sulla predicazione della salvezza in Francia, all'epoca della Restaurazione, 1815-1830. Potrebbe sembrare una ricerca troppo limitata. Ma, da una parte, la documentazione è molto abbondante, dato che dopo l'Impero, si ebbero molte missioni, molti catechismi e lettere pastorali; d'altra parte, la presentazione della salvezza fatta a quel tempo è veramente tipica, esprime una "mentalità religiosa", mentalità che in parte è stata determinata proprio dalla predicazione. Tale mentalità è stata predominante fino alla metà del nostro secolo, e ancor oggi è abbastanza diffusa tra i cattolici, anche da noi!

Possiamo definirla in queste quattro caratteristiche:

1. Coscienza dell'alternativa drammatica: salvezza o dannazione. E la dannazione è l'inferno, i demoni, le fiamme. E per sempre.

2. La salvezza è identificata con la redenzione delle anime: la creazione non c'entra affatto o quasi. Che fine hanno fatto le grandi enunciazioni cosmiche della Scrittura?

3. La salvezza-redenzione è considerata come una cosa data che i fedeli devono procurarsi attraverso specifici atti, gli atti "religiosi" e pratiche che in grande misura vengono determinati dal clero o comunque da esso mediati: confessione, primi venerdì del mese, elemosina, ultimi sacramenti. Durante le missioni, nei ritiri spirituali, si predica ciò che bisogna fare per evitare l'inferno, abbreviare il purgatorio, meritarsi il paradiso: in breve come "salvarsi l'anima".

4. Quasi non si parla della salvezza dei non-evangelizzati.

Le missioni vicino ai pagani hanno rispecchiato condizioni analoghe, ma con il realismo imposto dalle circostanze e la parte di attività di civilizzazione » (CONGAR Y., *Un popolo* 140 s).

[45] MOLARI C., *La salvezza* 64.

[46] HEMMERLE K., *Riflessioni teologico-fondamentali sul concetto di salvezza,* in *Strumento internazionale per un lavoro teologico*: *Communio* 1 (1972) n. 3, 19-33.

[47] ARDUSSO F., *La salvezza* 6-8.

tere 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-opposizione è diventata separazione-opposizione tra impegno religioso e impegno storico, tra salvezza dell'anima e perseguimento dei 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 viene 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.

2.1.2.2. *L'ultraterrenismo*

L'ultraterrenismo, o soprannaturalismo esasperato, è la conseguenza logica della visione dualistica. Se tra salvezza e storia non c'è alcuna intrinseca connessione, la salvezza viene definita unicamente nel conseguimento dello stato definitivo dell'uomo, nel raggiungimento della vita eterna. Le anticipazioni storiche della salvezza, che l'uomo realizza attraverso il suo impegno quotidiano, non hanno rilevanza per la salvezza eterna. Dunque non sono importanti in sè, non possono occupare e preoccupare 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.[48] Da questa posizione, la pastorale ha assunto la tendenza di legittimare l'immobilismo sociale e di snervare la carica di denuncia profetica della Parola di Dio nei confronti delle situazioni storiche.

2.1.2.3. *L'individualismo*

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. L'individualismo, dominante nella cultura europea di questi ultimi secoli, ha fatto sentire il suo peso anche nel modo di concepire la salvezza. 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. Con la privatizzazione della salvezza anche la privatizzazione dell'escatologia, ridotta ad uno spazio intimistico, in cui ciascuno vive la sua avventura terrena in modo solitario, in attesa di raggiungere l'eternità.[49] E così la pastorale è diventata un semplice rapporto a due, tra l'operatore e il destinatario. La comunità ecclesiale era ridotta a semplice occasione di questo incontro o a spazio ove ciascuno poteva incontrare Dio che salva, nel chiuso della propria individualità.

[48] HEMMERLE K., *Riflessioni* 30.
[49] *Ivi* 23.

2.1.3. *La salvezza cristiana*

Non basta una riflessione dal negativo. Superate le visioni limitate di salvezza, resta l'interrogativo: che cosa è la « salvezza cristiana »?

In che consiste la specificità originale della salvezza di Gesù Cristo?

Nelle molte definizioni di salvezza che oggi esistono,[50] è costante la preoccupazione di sottolineare la sua radicale originalità nei confronti dei progetti salvifici intrastorici, fino ad affermare che « la salvezza cristiana non rappresenta una "specie" all'interno di un "genere" più ampio nel quale converrrebbero le diverse concezioni della salvezza, così che quella cristiana ne sarebbe una variante ».[51]

Pur all'interno di orizzonti semantici diversi, le diverse definizioni di salvezza si orientano a riconoscere la specificità della salvezza cristiana nel dono di pienezza che il Padre, in Cristo, per lo Spirito Santo, comunica all'uomo, dono che lo rende partecipe di comunione definitiva con lui.[52] 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).

La riflessione teologica si interroga oggi sul rapporto esistente tra questo punto terminale del processo di salvezza e le sue anticipazioni storiche. Con un consenso molto largo, viene affermata l'esistenza di un rapporto stretto, tra la comunione definitiva con il Padre e le anticipazioni storiche di questa novità di esistenza. La diversità nelle definizioni ha origine dal tentativo di comprendere questo rapporto e soprattutto dalla ricerca delle varie dimensioni che descrivono la maturità umana, personale e collettiva, per coglierne la collocazione nell'ambito della salvezza cristiana: la pienezza di vita, di senso, di identità, di libertà e di partecipazione, il superamento del male, delle alienazioni personali e strutturali.

L'esistenza di questo rapporto 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 ».[53] Il documento offre così il punto alla sensibilità ecclesiale attuale.

Questa conclusione è molto importante, perché ci costringe a superare le frammentazioni nell'attività pastorale, pur diversificando i diversi aspetti e

[50] C. Molari ne offre una panoramica molto interessante recensendo le posizioni teologiche e psicoantropologiche più rilevanti (cfr *La salvezza* 41-57).

[51] Associazione Teologica Italiana, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975) 38.

[52] Gozzelino G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 185.

[53] EN 9.

compiti, contro la tendenza riduzionistica o quella opposta che spinge ad una piatta uniformità, quasi che i valori salvifici abbiano tutti una stessa identica importanza.[54] La conclusione si fa veramente operativa (e quindi orientata all'azione pastorale) solo precisando, in termini teologici e antropologici, in che consista concretamente questo rapporto.

2.1.3.1. *I diversi livelli della salvezza cristiana*

Ispirandoci alla corrente pastorale che si rifà alla teologia della liberazione, ci piace parlare di diversi livelli dell'unica salvezza di Gesù Cristo, che si implicano reciprocamente, senza ridursi l'uno all'altro.[55]

Il livello superiore consiste nella realizzazione della comunione definitiva con Dio. Esso comporta « la liberazione dal peccato e l'entrata in comunione con Dio ». E cioè la ricostruzione del progetto di Dio verso l'uomo e per l'uomo: l'offerta di comunione, l'offerta di diventare il suo popolo « che lo riconosca nella verità e fedelmente lo serva »,[56] l'offerta di essere introdotti nella famiglia di Dio, a titolo di figli per grazia. L'uomo ha infranto il pro-

[54] ARDUSSO F., *La salvezza* 14-18. Gozzelino commenta così il rapporto tra i vari livelli della salvezza, in polemica con le posizioni più radicali che riducono la salvezza cristiana alla salvezza socio-politica: « Diverso è il rapporto tra grazia e gloria, diverso quello che connette una realizzazione di tipo politico con il Regno futuro. Mentre la grazia è la caparra della gloria, mentre la Chiesa con i suoi valori tipici è l'arra del Regno, ossia una sua anticipazione in senso forte, di tipo ontologico, sebbene soltanto analogo, le realizzazioni profane sono solamente segno del Regno, anche se esigite da esso. Nel primo caso l'anticipazione si completa nella sua totalizzazione; nel secondo scompare come il segno di fronte alla realtà che pure ha contribuito a far sorgere ». GOZZELINO G., *La salvezza cristiana. Sesto Congresso Nazionale ATI (Roma 2-4 gennaio* 1975), in *Salesianum* 3 (1975) 631. Pur ammettendo una distinzione di livelli di realizzazioni, sono meno rigide le posizioni di ALBERICH E., *Fede cristiana e scelte politiche,* in *Orientamenti Pedagogici* 22 (1975) 847-864 e soprattutto di SEGUNDO J.L., *Capitalismo-socialismo, crux theologica,* in *Concilium* 10 (1974) n. 6 (tutto il fascicolo contiene riflessioni dei « teologi della liberazione » su questo argomento).

[55] Questa posizione è vicina a quella di GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione* (Brescia 1972). Per fondare il rapporto tra questi livelli inferiori e quello che abbiamo definito « superiore », Gutierrez scrive: « La crescita del regno è un processo che si svolge storicamente nella liberazione, in quanto essa significa una maggiore realizzazione dell'uomo, la condizione di una società nuova, ma non si esaurisce in essa; realizzandosi in fatti storici liberatori, denuncia i loro limiti e le loro ambiguità, annuncia il loro pieno compimento e li spinge effettivamente alla comunione totale. Non è una identificazione. Senza avvenimenti storici liberatori non c'è crescita del Regno, ma il processo di liberazione non avrà vinto le radici stesse dell'oppressione, dello sfrutttamento dell'uomo, se non coll'avvento del Regno, che è prima di tutto un dono. In più si può dire che il fatto storico, politico, liberatore, è crescita del Regno, è avvenimento salvifico, ma non è la venuta del Regno né tutta la salvezza. E' la realizzazione storica del Regno e, in quanto tale, è pure annuncio di salvezza ». GUTIERREZ G., *Teologia* 182-183. Si veda anche THILS G., *Positions axiales sur « évangelisation » et « salut »*, in *Lumen Vitae* 29 (1974) 508-511.

[56] LG 9.

getto di Dio. Per questo siamo peccatori, bisognosi di perdono, perché il nostro peccato è irreparabile. Questa salvezza è radicalmente « dono »: siamo in un ambito dove l'uomo non può salvarsi da solo. E' Dio che, nel Cristo, ha riconciliato a sè il mondo, non tenendo più conto del peccato degli uomini.[57] 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 è nel futuro del Regno.

I livelli inferiori sono costituiti dalle varie salvezze particolari che si riferiscono alle molteplici dimensioni dell'esistenza umana nel mondo. Possiamo organizzare questi diversi livelli attorno a due che li esprimono abbastanza adeguatamente: la liberazione strutturale e la « coscientizzazione ». La prima riguarda l'ambito sociale e politico e tende alla liberazione collettiva, da tutte le forme storiche di oppressione. La seconda investe la sfera strettamente personale, come restituzione ad ogni uomo della sua progettualità, in modo che possa diventare costruttore cosciente e responsabile del proprio destino. Questi due livelli si richiamano a vicenda. Ma l'uno non si esaurisce nell'altro. Un uomo è libero non solo se non soffre di oppressioni strutturali, ma se è in grado di progettare autonomamente l'orientamento della propria vita. Nello stesso tempo, la progettualità personale può avvenire, nella fase limite, anche all'interno di alienazioni strutturali.

La tensione esistente tra i diversi livelli della salvezza, tra l'immanente e il trascendente, tra il provvisorio e il definitivo, non può essere risolta scegliendo l'uno o l'altro, perché tale scelta significherebbe lo svuotamento stesso della salvezza. Non si tratta di sapere cosa preferire, ma di accettare umilmente la correlazione stabilita da Dio e di giocare la propria risposta in questa globalità. « I tre livelli ricordati si condizionano vicendevolmente ma non si confondono; non si pongono l'uno senza l'altro, ma sono distinti: prendono parte ad un processo unico e globale, ma si collocano a profondità diverse. Non solo non si limita la crescita del Regno col progresso temporale, ma grazie alla Parola accolta nella fede, l'ostacolo fondamentale del Regno, il peccato, ci viene rivelato come la radice di ogni miseria e ingiustizia; lo stesso significato della crescita del Regno ci è manifestato come la condizione ultima di una società giusta e di un uomo nuovo ».[58]

Come si vede, questa definizione di salvezza collega il dato teologico ad un'opzione antropologica. L'uomo che Cristo salva e la storia in cui si costruisce il Regno, hanno chiare risonanze collettive e strutturali.

A proposito del rapporto esistente tra i vari livelli in cui si realizza la salvezza, facciamo due osservazioni conclusive.

La comunione con Dio nell'arco dell'esperienza storica (anche se in un modo fragile e non cencettualizzato) e il suo completamento definitivo nella

[57] *2 Cor* 5, 19. In questa definizione di salvezza (come primo livello) ci siamo ispirati anche a CONGAR Y., *Un popolo* 145-154.

[58] GUTIERREZ G., *Teologia* 182.

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, a tutti i livelli che abbiamo ricordato, ha 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 che la « mistica contemplativa » 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 della umanità non ancora in fase di definitività).

2.1.3.2. *La salvezza cristiana tra il « già » e il « non ancora »*

Dobbiamo aggiungere un'altra considerazione, importante per definire la salvezza cristiana.

La salvezza nella sua globalità (e quindi soprattutto nella sua forma pienamente realizzata di comunione degli uomini con Dio e tra loro) 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 costatazione, fondamentale per una 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.

La salvezza cristiana è trascinata in una continua dialettica di già e non-ancora. Lo esperimentiamo 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 con la fine della storia. Ma perché costatiamo 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 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 ».[59]

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, che testimonia la costante fedeltà di Dio nel realizzare la salvezza, riferisce il presente all'unico evento di salvezza che è Cristo.[60] Appare questo annuncio di salvezza, agli occhi di molti nostri con-

[59] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 26.
[60] HEMMERLE K., *Riflessioni* 24.

temporanei, davvero una « pretesa ». Il già di salvezza del presente ci è offerto soprattutto come promessa, come futuro. Un già che possiede in se stesso i connotati del non-ancora: del promesso e non ancora realizzato. Anche perché proprio alla luce del futuro, si costata la non-salvezza del presente e la relatività (e falsità, talora) delle realizzazioni umane di salvezza. Lo sguardo di fede, illuminato dalla promessa di salvezza radicale che è Cristo, è molto penetrante nel valutare gli appelli di salvezza che la storia lancia quotidianamente, sa cogliere alienazioni e sopraffazioni, è appassionato per la liberazione, perché il mistero pasquale induce a non arrestarsi a liberazioni effimere o superficiali, sa amplificare la voce stessa del cosmo che « attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio ».[61]

Il cristiano annuncia il futuro della salvezza realizzando nel presente i segni storici di questa salvezza. Egli testimonia la sua fede nel già, trasformando il presente: mediante il suo impegno il non-ancora della salvezza si fa, lentamente e progressivamente, un già di speranza.[62] Dalla dialettica tra già e non-ancora della salvezza, nasce per il credente la necessità di impegnarsi, attivamente e con speranza operosa, nei progetti di autentica liberazione umana, anche se provvisori e parziali,[63] sapendo continuamente relativizzare le sue scelte, nella forza critica del futuro che gli è donata in Cristo risorto.

2.2. **Le coordinate di ogni progetto di pastorale**

Analizzando lo specifico della salvezza cristiana, abbiamo sottolineato soprattutto gli aspetti più originali. Ora concludiamo la riflessione dalla prospettiva dei compiti della pastorale: comprendiamo così meglio le coordinate teologiche della salvezza e gli imperativi che da esse emanano all'azione pastorale.

2.2.1. *Salvezza e persona: pastorale e persona*

2.2.1.1. *Per una ricomprensione del dato teologico*

La salvezza cristiana è radicalmente dono. La persona salvata è costituita in una novità definitiva, per un intervento gratuito e sconvolgente di Dio.[64] Questo dono « non è solo un'integrazione di ciò che l'uomo e la creazione, così come sono, portano con sè, integrazione tesa ad eliminare alcuni difetti che si

[61] *Rom* 8, 19.

[62] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza* 26. Per tutto il problema del rapporto tra già e non-ancora della salvezza, si veda SCHNACKENBURG R., *Signoria e regno di Dio* (Bologna 1971).

[63] PIANA G., *Il cristiano e l'umanizzazione del mondo,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 78-85.

[64] JOSSUA J., *L'enjeu de la récherche théologique actuelle sur le salut,* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970) 35-36.

sono presentati nel corso della storia. La salvezza per grazia e per dono apre ad una nuova dimensione nella quale il piano della creazione viene sì mantenuto, ma insieme potenziato e immesso in un contesto che non può rilevare da lui solo ».[65]

Nello stesso tempo dobbiamo sottolineare un'altra importante dimensione: la salvezza cristiana è un fatto integrale, che riguarda la totalità dell'uomo. L'uomo è una realtà complessa e unitaria: tutte le sue dimensioni sono autentici valori, oggetto delle intenzioni creatrici e salvifiche di Dio.[66] Ogni progetto di salvezza deve saper dialogare con l'uomo nella sua totalità. La pretesa di tracciare spazi di competenza privilegiati, di lottizzare il riferimento all'uomo a partire da angoli diversi di prospettiva, significa, in ultima analisi, disintegrarlo nella sua unità esistenziale. Non c'è una salvezza « spirituale » dell'uomo, che ignori la sua storicità. La salvezza è salvezza di tutto l'uomo, riorganizzato interiormente in una gerarchia di valori che fanno la sua più autentica immagine.

Nella salvezza cristiana, nulla c'è di automatico, che avvenga senza la risposta, libera e responsabile dell'uomo. E nessuna risposta sarà per lui autenticamente sua, se non investe la sua piena personalità.[67]

In questo senso si comprende il rapporto tra dono e risposta, nella salvezza cristiana. L'iniziativa del Padre che salva in Cristo, è prioritaria e ontologicamente costitutiva. Ma questo intervento non è sostitutivo dell'impegno umano. Anzi, lo promuove e lo sostenta, perché dono di un Padre che vuole figli adulti. La libera risposta dell'uomo è il primo frutto della salvezza.[68] In questo senso si può concludere: « la salvezza non è solo meritare il futuro o prepararlo, ma vivere ed esaurire il presente. E' la possibilità reale offerta ad ogni uomo di essere quotidianamente vivente. E' la chiamata all'esistenza, rivolta ogni giorno in modo nuovo dall'amore creatore di Dio ».[69]

2.2.1.2. *Gli imperativi all'azione pastorale*

Da questa ricomprensione teologica della salvezza, nascono imperativi all'azione pastorale.

Ogni uomo può essere educato a gestire la propria vita per farla una risposta piena, gioiosa, totale alla proposta di salvezza. Se non si opera anche in questa sponda tipicamente umana, che condiziona il sì personale alla salvezza, difficilmente la persona riuscirà a coinvolgere tutto se stesso nel progetto d'amore del Padre.

Il terreno è impegnativo, perché c'è il rischio di ridurre la salvezza ad

[65] HEMMERLE K., *Riflessioni* 20.
[66] ARDUSSO F., *La salvezza* 15.
[67] THILS G., *Positions* 513-517.
[68] SCHOONENBERG P., *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia* (Brescia 1973) 11-54. CONSIGLIO PERMANENTE DELL'EPISCOPATO FRANCESE, *Liberazioni umane e salvezza in Gesù Cristo* (Torino-Leumann 1975) 35. CONGAR Y., *Un popolo* 151 s.
[69] MOLARI C., *La salvezza* 114.

un semplice elaborato umano. Ma, sulla sponda opposta, una falsa pretesa soprannaturalistica svuota di verità l'annuncio di salvezza, perché non aiuta a coinvolgere a pieno titolo la globalità del proprio esistere storico. Di qui l'impegno pastorale di sottolineare il difficile cammino della libertà verso la sua apertura incondizionata all'amore del Padre che salva, commisurando in un'unica fedeltà le esigenze del dono con la maturazione della persona umana.

Sottolineare che la risposta dell'uomo al dono della salvezza è sempre una risposta storica e integrale, significa anche ricordare il peso negativo dal peccato personale e strutturale. L'azione pastorale è quindi segnata dal realismo: la crescita in umanità che permette di accettare gioiosamente l'evento-Cristo, richiede profondamente un processo di liberazione interiore che solo questo stesso evento rende possibile. E' quindi la salvezza di Gesù Cristo che rende l'uomo capace di accogliere e far propria questa stessa salvezza. Per questo, l'azione pastorale non potrà mai ridursi ad una semplice prassi educativa, chiusa in un orizzonte immanente.[70]

2.2.2. *Salvezza e comunità: pastorale e comunità*

2.2.2.1. *Per una ricomprensione del dato teologico*

La salvezza cristiana ha sempre una dimensione ecclesiale. « Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica ».[71]

Per un dono che supera la capacità umana mentre ne investe pienamente la responsabilità, la salvezza è la costruzione nel tempo e la costituzione in definitività, della comunione degli uomini con Dio e tra loro. Per questo, dovunque si costruisce comunione, là c'è salvezza. In forma vera anche se imperfetta e implicita, quando l'uomo costruisce comunione in nome della promozione del fratello; in forma più completa e tematizzata, quando la comunione è costruita, nella sua radicalità, nel nome di Dio Padre. La ricostruzione della « comunione perduta » (degli uomini tra loro) è un'importante anticipazione della comunione con Dio (che ci dona l'evento Gesù Cristo, per lo Spirito Santo), anche se come ogni anticipazione storica non può esaurire la sua carica escatologica.[72]

[70] EN 75.

[71] LG 9.

[72] La sottolineatura della dimensione comunitaria che possiede la salvezza cristiana, è un dato importante

Il fatto può essere considerato sia nel senso che la salvezza di Gesù Cristo si fa, normalmente, nella comunità (ecclesiale), sia nel senso che la salvezza costruisce comunità, unifica e raduna gli uomini dispersi. Nel corso del paragrafo l'accento è soprattutto sul primo aspetto, per le particolari conseguenze che nascono alla pastorale.

Vogliamo però spendere una parola per approfondire anche il secondo aspetto: la salvezza cristiana ha una dimensione intrinseca di « ricostruzione » della comunione perduta

La Chiesa è la comunità dei figli di Dio, in Cristo che « è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia ».[73] Per questo la Chiesa è segno di salvezza: nella comunità che è la Chiesa la salvezza si fa, nel tempo.

Perché germe di salvezza, la Chiesa è nella storia il suo sacramento efficace. Annuncia la salvezza che « la precede, che essa ha appreso nella storia del Vangelo di Gesù di Nazareth ».[74] Testimonia la salvezza che le è stata donata, in essa già presente nel mistero: « In quanto popolo di Dio, corpo di Cristo, comunione di vita con Dio e con i fratelli, presenza di Cristo, la Chiesa sperimenta e vive parzialmente già da ora la lieta novella che annunzia ».[75] Proclama i segni della salvezza, presenti nella storia umana. Celebra le realizzazioni di salvezza, nella sua liturgia. Ogni umana costruzione di comunione, Chiesa e salvezza si interpellano reciprocamente. anche se nessuna dimensione ingloba totalmente le altre.

tra gli uomini, e questo in forza dell'intervento di Dio. « La salvezza liberazione, dopo la catastrofe del 589-587, e già anche prima del suo avvicinarsi, si presentava come raduno dei dispersi, degli esiliati. (...) Il senso di "raduno" si ritrova nella dottrina evangelica della salvezza. Essere perduto significa essere escluso, significa rimanere fuori, mentre la felicità dei salvati consiste nell'essere radunati per una festa: una festa di nozze. Come tutto il Vangelo, questo "essere radunati" è detto in riferimento alla persona di Gesù Cristo. La parabola della pecora smarrita mostra che essere perduto significa essere fuori dell'unità del gregge o non averla ancora raggiunta. Ora il gregge si definisce in rapporto a Gesù Cristo, suo Pastore: "Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo..." » (CONGAR Y., *Un popolo* 98-99). Congar ricorda che l'azione di Gesù Salvatore « e quindi la prospettiva della salvezza da lui portata comporta delle guarigioni corporali e il ristabilimento di rapporti autentici e fraterni tra gli uomini » (*Ivi* 118).

Commenta poi questo ristabilimento dei rapporti interpersonali fraterni, in tre direzioni:

— « Gesù integra di nuovo gli esclusi nella comunità. Gesù si è impegnato ad integrare di nuovo nella comunità degli uomini e nella comunità religiosa israelita tutti coloro che ne erano esclusi » (*Ivi* 121).

— « Gesù ha insegnato e praticato un amore che fa rinascere alla sorgente — cioè al livello del nostro cuore — un rapporto totalmente e universalmente fraterno. "Poiché questo è il messaggio che avete ricevuto fin dall'inizio: che ci amiamo gli uni gli altri. Non come Caino, che era dal maligno e che ha ucciso il fratello" (1 *Gv* 3, 11-13) » (*Ivi* 125).

— « L'autorità non esiste come una cosa in sé, esiste in una comunità: anche chi è rivestito di autorità è membro della comunità; ed è per servizio della vita della comunità che l'autorità ha ragione di esistere. Nella concezione cristiana, l'autorità ha un carattere funzionale (*Ivi* 126).

[73] *Ef* 2, 14-17.

[74] ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza* 130.

[75] *Ivi* 131.

2.2.2.2. *Gli imperativi all'azione pastorale*

La riscoperta della dimensione ecclesiale della salvezza porta a sottolineare con insistenza il relativo riferimento comunitario della pastorale.

Alla domanda: chi fa pastorale, la risposta, oggi largamente condivisa, è: la comunità ecclesiale. Ciascuno, al suo interno, in base ai propri carismi e quindi con ruoli diversi; ma, tutti, con una corresponsabilità solidale.

Sottolineiamo alcune conclusioni operative.

Prima di tutto dobbiamo ricordare la correlazione esistente, nel progetto salvifico di Cristo, tra attualizzazione della salvezza e appartenenza alla Chiesa. Ne abbiamo già parlato, approfondendo la definizione di pastorale. Basta quindi riprendere la conclusione: è compito urgente dell'attività pastorale la costruzione di un ampio, corretto, esperienziale senso di appartenenza alla Chiesa.

Dobbiamo poi ricordare che nella Chiesa e in vista della salvezza, tutti sono in stato di evangelizzazione: tutti soggetto e oggetto di azione pastorale. Una concezione statica e individualistica di pastorale affidava, un tempo, ai « pastori » il compito di comunicare la salvezza, mettendo a disposizione dei « fedeli » i mezzi relativi: la catechesi, i sacramenti, l'insieme delle strutture pastorali. Oggi abbiamo ritrovato la consapevolezza che la salvezza è dono dell'amore del Padre che ci fa crescere in pienezza di maturità umana e di fede. Come assieme ci si sostiene nel maturare in umanità e ci si libera, così assieme si dona e si riceve la salvezza, nella comunità ecclesiale, vivificata (resa cioè « luogo » di salvezza) dallo Spirito. Solo all'interno di questa unificazione radicale, che pone tutti nell'attesa di salvezza, trovano adeguata collocazione i carismi specifici di ogni persona e quindi quelli fondamentali del ministero della predicazione e del ministero ordinato.

Il Concilio ha messo fortemente in luce la grande verità che tutti i battezzati partecipano alle funzioni maggiori di Cristo, profeta-re-sacerdote, e perciò alla sua missione apostolica. Tutti sono responsabili del Regno e della sua diffusione,[76] in virtù della situazione di membra attive, creata dal battesimo e dalla cresima. In senso stretto (anche in forza di una certa tradizione di linguaggio) l'attività pastorale della Chiesa è più propriamente riferita a coloro che ne hanno la responsabilità prima e principale, i « ministri » che hanno ricevuto il compito di visibilizzare efficacemente l'azione personale di Cristo pastore. Sottolinea però il decreto *Apostolicam actuositatem* che « apostolato dei laici e ministero pastorale si completano a vicenda ».[77] Alcuni compiti sono propri dei ministeri ordinati, altri sono propri dei laici, altri sono comuni a tutti i membri del popolo di Dio, altri esigono un processo di reciproca correlazione. Si fa quindi pastorale solo nella consapevolezza operosa di trovarsi di fronte ad un impegno comune, che provoca tutta la comunità ecclesiale.

L'accento sulla dimensione comunitaria della pastorale pone il grave problema della reale consistenza delle comunità ecclesiali. Purtroppo molte istitu-

[76] PC 10. LG 10-12 31-36.
[77] AA 6.

zioni ecclesiali esprimono una comunione veramente povera, spesso lacerata, più burocratica che esperienziale. Per molti cristiani il tema della comunità ecclesiale è più una indicazione teorica che una esigenza vitale. Questa constatazione, largamente diffusa, mette in crisi il rapporto tra salvezza e pastorale. Se la pastorale cerca, come suo spazio costitutivo, la dimensione comunitaria, la scarsa comunitarietà delle istituzioni ecclesiali svuota alla radice la missione evangelizzatrice. E' un problema importante, soprattutto a livello giovanile: perché per i giovani ciò che non parla alla loro esperienza concreta, viene facilmente emarginato come insignificante. La pastorale non solo cerca la comunità ecclesiale per un suo esercizio corretto, ma si impegna a costruire vere comunità: fa Chiesa per attualizzare la salvezza. Per molti cristiani l'unica comunità possibile è quella tradizionale. Queste istituzioni vanno perciò, prima di tutto, animate dall'interno, per renderle meno riferimento burocratico e più comunione di persone. Esse però hanno gravi controindicazioni strutturali: l'inconsistenza oggettiva, in una società di larga mobilità; la pesantezza propria di ogni istituzione formale e il numero troppo elevato di possibili interlocutori; la marginalità e la perdita di prestigio e di forza socializzante a cui la cultura pluralistica attuale condanna l'istituzione ecclesiale. Non basta perciò la buona volontà degli operatori pastorali per fare « comunitarie » le tradizionali istituzioni ecclesiali. Bisogna ritrovare il coraggio di progettare nuove forme di comunione, che siano segno eloquente di valori come la fraternità, la libertà, la comunicazione, l'amore, il rispetto delle persone...

In questa direzione, a livello giovanile parliamo della mediazione ecclesiale offerta dal gruppo e, in altro contesto, si ricorda la funzione evangelizzatrice delle « comunità di base ».[78]

2.2.3. *Salvezza e storia: pastorale e storia*

2.2.3.1. *Per una ricomprensione del dato teologico*

Il concetto tradizionale di salvezza ha subìto, in questi ultimi anni, una notevole crescita di contenuti. Tra gli aspetti più caratteristici, bisogna recensire certamente il superamento di una visione individualistica, astorica e disimpegnata, per scoprire la dimensione cosmica e storica della salvezza cristiana.[79]

[78] EN 58.

[79] JOSSUA J., *L'enjeu* 25. GOZZELINO G., *La salvezza* 623 s. Che cosa è storia? Cosa si intende quando si definisce la dimensione storica della salvezza e quindi della pastorale? « Noi possiamo in certo qual modo circoscrivere (non definire) il concetto di storicità: è quella particolare composizione dell'esistenza umana in virtù della quale l'uomo è sempre in cammino tra passato e futuro, tra libertà e necessità, tra individualità e socialità; soltanto nella permanente mobilità tra questi poli della sua esistenza egli ritorna se stesso. L'uomo non è semplicemente "finito", ma è proposto di continuo a se stesso; egli deve diventare ciò che è; l'uomo non possiede liberta e storicità, ma è liberta e storicità, in quel peculiare intreccio di disponibilità, progettazione, necessità, tradizione » (KASPER W., *Fede e storia* [Brescia 1975] 55). Sul tema specifico salvezza e storia, si veda KASPER W., *Fede* 62-69.

L'attenzione non è più concentrata unicamente sulla « salvezza eterna »; essa è rivolta a considerare tutta l'esperienza umana, personale e collettiva, da « salvare », cioè da condurre a novità e pienezza, a libertà e autenticità. Abbiamo già ricordato questa conclusione, riflettendo sui diversi livelli della salvezza e sulla responsabilità che compete ai cristiani di testimoniare il « già » della salvezza, costruendo l'oggi nella prospettiva del futuro.

Da questa nuova visione, nascono le considerazioni sulla dimensione politica della salvezza cristiana [80] e le problematiche relative al rapporto tra le liberazioni umane e la salvezza di Gesù Cristo.[81]

L'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* riprende questi temi, per fare il punto nella ricerca teologica attuale.[82] Si costatano i legami profondi esistenti tra evangelizzazione e promozione umana, intesa come sviluppo e liberazione (quindi con una portata politica). Questi rapporti sono fondati nel progetto salvifico di Dio « poiché non si può dissociare il piano della creazione con quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare ».[83] E sono esigiti dalla « testimonianza », momento costitutivo dell'evangelizzazione. I richiami riprendono, almeno indirettamente, le linee teologiche che si rifanno al principio della Incarnazione. Il documento ricorda però la specificità della liberazione evangelica: una proposta che « deve mirare all'uomo intero, in ogni sua dimensione, compresa la sua apertura verso l'assoluto, anche l'Assoluto di Dio ».[84] Viene di conseguenza rifiutata l'assurda riduzione della missione evangelizzatrice « alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale ».[85]

2.2.3.2. *Gli imperativi all'azione pastorale*

Da questa impostazione teologica, nascono imperativi concreti all'azione pastorale. Essi riguardano non solo la sostanza della dimensione politica che riveste ogni pastorale; ma anche il modo di progettare la missione specifica della comunità ecclesiale e le caratteristiche del processo di liberazione che essa promuove.

La comunità ecclesiale è impegnata nell'opera di salvezza inaugurata in Gesù Cristo. Perciò annuncia la definitività del dono della salvezza e lo testimonia nell'impegno di collaborazione con gli uomini di buona volontà per attuare oggi, per tutti, un mondo dove sia possibile vivere ad autentica misura umana. Essa perciò è anche compromessa nella promozione politica della città dell'uomo. E, con la comunità ecclesiale, anche la pastorale.

[80] Associazione Teologica Italiana, *La salvezza* 124-127.
[81] Gozzelino G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 201-211.
[82] EN 30-38.
[83] EN 30.
[84] EN 33.
[85] EN 32.

Si tratta di una tensione continua tra ciò che è « specifico » e ciò che è dimensione « integrante ».[86] L'originalità della missione della Chiesa (e della pastorale) è determinata « dalla finalità specificamente religiosa della evangelizzazione. Questa perderebbe la sua ragion d'essere se si scostasse dall'asse religioso che la governa: il Regno di Dio prima di ogni altra cosa, nel suo senso pienamente teologico ».[87] Nell'affermare questa originalità, essa è sostenuta dalla certezza che in questo annuncio è racchiusa la salvezza totale dell'uomo. Ma, per dare credibilità alla sua promessa, è impegnata come comunità ecclesiale a realizzare il futuro che annuncia.[88]

In questo senso, la pastorale ha un compito promozionale che va vissuto secondo metodologie irriducibili a prassi politica o ad animazione socio-culturale.

Per i cristiani, presenti a titolo di cittadini di questo mondo nelle strutture profane, l'impegno politico con cui essi collaborano a realizzare un mondo più giusto, è espressione diretta della loro responsabilità storica.

Per la comunità ecclesiale (e quindi per la pastorale) la promozione umana è nell'ordine della sacramentalità: il segno, importante anche se relativo, di una salvezza più totale, che ci è offerta per dono, che le realizzazioni storiche anticipano e fanno intravvedere pur nel peso della loro provvisorietà.

Il tema della « sacramentalità » richiede un'ultima precisazione, per evitare che il rapporto tra promozione umana e evangelizzazione sia vissuto all'insegna della « strumentalizzazione ». Riproduciamo un testo, molto significativo al riguardo. « Prendiamo l'esempio dell'evangelizzazione degli ambienti operai: è chiaro che questa evangelizzazione si condanna ad un verbalismo inefficace, e anche proprio scandaloso, se non viene a rivelare il significato di un amore già effettivo e manifesto. Ora è illusorio (e addirittura falso) pretendere che noi amiamo veramente coloro che sono operai se non combattiamo con essi per migliorare la loro sorte, e particolarmente quella dei più sfortunati: la comunione reale a ciò che si è soliti chiamare la "lotta operaia" è quindi un elemento costitutivo dell'evangelizzazione del mondo operaio. Quando parlo qui di elemento "costitutivo", intendo dire che questa comunione interviene intrinsecamente affinché la parola evangelica esista, puramente e semplicemente, come parola. Siamo dunque molto lontani da un semplice "metodo missionario": si tratta della condizione stessa affinché l'appello di Cristo interpelli effettivamente; ciò esige d'altronde che la comunione alla lotta operaia (come a qualsiasi valore umano) sia vissuta non come un atteggiamento in vista dell'evangelizzazione, ma a titolo puro e semplice dell'amore alla giustizia: infatti questa lotta si giustifica in sè e per sè, ed è nella misura in cui vi portiamo il

[86] « L'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci paiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressive » (*La giustizia nel mondo,* documento conclusivo del III Sinodo dei Vescovi. *I primi tre sinodi dei Vescovi. Storia e documenti* [Torino-Leumann 1974] 64).

[87] EN 32.

[88] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza* 103.

nostro concorso disinteressato che questo concorso diviene il segno pasquale dell'amore incondizionato, segno che esercita un ruolo costitutivo nella parola evangelica ».[89]

Se la pastorale scopre che la salvezza comincia a realizzarsi nella storia umana, nella quale opera Cristo Risorto, ne consegue che bisogna prestare una vigile attenzione alla concreta storia che gli uomini vivono per cogliere in essa i segni di salvezza o di non-salvezza.[90] In che termini?

La pastorale è chiamata ad un approccio con la realtà che non sia ingenuo, moralistico, approssimativo. E' indispensabile una conoscenza il più possibile obiettiva e scientifica delle situazioni storiche, dei loro dinamismi e meccanismi, delle cause e dei condizionamenti culturali e strutturali. Il ricorso alla mediazione delle scienze umane è quindi fondato, anche in questo contesto, dallo statuto stesso della pastorale.

Le comunità ecclesiali sono stimolate a riflettere criticamente sulle vicende storiche che esse stanno vivendo, per domandarsi cosa esiga qui-ora la Parola di Dio, accettata e vissuta nella fede. Lo ricorda anche l'*Octogesima adveniens*: « Spetta alle comunità cristiane individuare — con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione con i vescovi responsabili, e in dialogo con tutti gli altri fratelli cristiani e con gli uomini di buona volontà — le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi ».[91] La pastorale utilizza un metodo induttivo, fedele all'Incarnazione, per cercare di scoprire nel presente gli appelli alla salvezza.

La testimonianza consiste nell'impegno a realizzare la salvezza di Gesù Cristo mediante le sue anticipazioni storiche.[92] In esse è normativo il riferimento alla struttura pasquale che segna la salvezza cristiana. Non solo la pastorale afferma, contro ogni pretesa immanentistica e ogni distorsione riduttiva, che « non c'è altro nome in cui essere salvati »[93] che Cristo Risorto. Ma ripete, nella sua prassi e nella lettura credente di ogni prassi, la stessa logica della Pasqua. Alla risurrezione si giunge passando attraverso la follia e lo scandalo della croce. La vita fiorisce solo sulla morte. Per questo la salvezza cristiana non può essere pensata in base a principi di pura efficienza, di esiti controllabili sulla misura dei criteri mondani.

[89] ROQUEPLO PH., *Esperienza* 173 s.

[90] ARDUSSO F., *La salvezza* 23-24. Si veda anche ALBERICH E., *Fede cristiana e scelte politiche,* in *Orientamenti Pedagogici* 22 (1975) 847-864.

[91] PAOLO VI, *Lettera apostolica « Octogesima adveniens »* (Roma 1971) 4.

[92] BONIFAZI D., *Dimensioni dialettiche della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nel mondo,* in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza* 202.

[93] PAILLER A., *La salvezza in Gesù Cristo,* in *Gesù Cristo salvatore, speranza degli uomini d'oggi* (Torino-Leumann 1976) 59-77.

capitolo terzo

L'INTEGRAZIONE FEDE/VITA COME OBIETTIVO CONCRETO PER LA PASTORALE GIOVANILE

0. Verso una pastorale giovanile

Abbiamo scelto la salvezza, in situazione e in costruzione, come oggetto formale della pastorale. L'obiettivo della pastorale giovanile dovrà esserne una modalità coerente: collocare nelle situazioni storiche un dono che le trascenda radicalmente; riferire la quotidianità al progetto di novità totale che Dio in Cristo offre all'uomo; connotare una decisione personale in un ambito comunitario-ecclesiale, come risposta all'appello che è la salvezza cristiana. Ma tutto questo in riferimento alla crescita in umanità che determina il particolare momento giovanile, per dare alla attuazione della salvezza un procedere storico realisticamente integrabile con la maturazione di personalità. La definizione di questo obiettivo e la sua determinazione concreta non possono quindi procedere attraverso semplici deduzioni dalla teologia pastorale generale. Vanno invece elaborate in modo relativamente autonomo, tenendo conto dei destinatari della pastorale giovanile: i giovani di oggi, segnati dai fattori fisio-psicologici della giovinezza e da quelli socio-culturali del tempo in cui viviamo.

Facendo riferimento a problematiche simili a queste, RdC offre una serie di contributi molto stimolanti. Li trascriviamo alla lettera, per non svuotarne la ricchezza.

« La fede è virtù, atteggiamento abituale dell'anima, inclinazione permanente a giudicare e ad agire secondo il pensiero di Cristo, con spontaneità e con vigore, come conviene a uomini giustificati.

Con la grazia dello Spirito Santo, cresce la virtù della fede se il messaggio cristiano è appreso e assimilato come "buona novella", nel significato salvifico che ha per la vita quotidiana dell'uomo. La parola di Dio deve apparire ad ognuno "come una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni". Diventerà così motivo e criterio per tutte le valutazioni e le scelte della vita.

La fede deve essere integrata nella vita, come si ama dire per indicare che la coscienza del cristiano non conosce fratture, ma è profondamente unitaria.

La dissociazione tra fede e vita è gravemente rischiosa per il cristiano, soprattutto in certi momenti dell'età evolutiva, o di fronte a certi impegni concreti. Si pensi ai momenti forti della preadolescenza e dell'adolescenza; al momento in cui i giovani maturano il loro amore, o entrano nel mondo del lavoro; alle preoccupazioni della vita familiare; agli impegni degli operai e dei professionisti sul piano della giustizia sociale; alle tensioni spirituali che caratterizzano oggi la pubblica opinione o il comportamento morale. (...) Il messaggio della fede può sorreggere il cristiano, se diviene per lui prospettiva organica e dinamica di tutta l'esistenza, luce di Dio nella sua vita ».[1]

I passi che abbiamo citato definiscono l'attualizzazione della salvezza attraverso la fede, mettendo l'accento sulla necessità di « integrare fede e vita ». Denunciano la pericolosità della relativa dissociazione. Indicano il tempo della adolescenza e della giovinezza come particolarmente impegnativo a questo riguardo. Da questi suggerimenti di RdC emerge perciò una modalità interessante, con cui concretizzare a livello di pastorale giovanile l'obiettivo pastorale globale: l'impegno per integrare fede e vita.

Mediante un procedimento induttivo e multidisciplinare, costatiamo come questo obiettivo sia fondato sul piano psicologico e culturale, sia esigito dalla teologia dell'incarnazione e, quindi, possa orientare adeguatamente la pastorale giovanile.

1. I PROBLEMI EDUCATIVI TIPICI DELLA GIOVINEZZA

1.1. Verso la stabilizzazione di un progetto di sé

Il tempo dell'adolescenza e della prima giovinezza è momento cruciale dell'esistere umano. Questa età, infatti, è caratterizzata dalla ricerca di una definitiva stabilizzazione della struttura di personalità.[2]

L'elemento portante di questo processo è la elaborazione di un organico progetto di sè, capace di unificare e di significare tutte le condotte e i comportamenti personali. Il progetto di sè è costituito dal nucleo dei valori che ogni persona fa propri, in modo ultimativo e con riferimento definitivo. Esso ha la funzione di organizzare le singole esperienze e di selezionare i vari modelli che sono proposti nel contesto socio-culturale in cui il giovane vive.

Abbiamo parlato di « ricerca », perché il consolidamento, stabile e duraturo, della propria struttura di personalità è segno di maturità raggiunta e

[1] RdC 52-53.

[2] VERGOTE A., *Psicologia religiosa* (Torino-Leumann 1967). ELL E., *Gli adolescenti. Chi sono, cosa vogliono* (Torino-Leumann 1968); DE LORIMIER J., *Progetto di vita dell'adolescente* (Torino-Leumann 1969); DE LORIMIER J. - CRAVELIN R. - APRIL A., *Identité et foi. Les 18-20 ans* (Montreal 1971); MILANESI GC. - ALETTI M., *Psicologia della religione* (Torino-Leumann 1973).

quindi possibile solo nell'età adulta. Nell'adolescenza e prima giovinezza questo processo è segnato dai tratti che le sono tipici. Li ricordiamo perché descrivono una situazione educativa particolarmente impegnativa, con immediati riflessi anche nella educazione alla fede.

La stabilizzazione del progetto di sè avviene normalmente solo quando la persona possiede un proprio ruolo nella società e svolge i compiti che in essa può e vuole esercitare.[3] In certo modo, i due elementi costitutivi di questo compito, la professione e lo stato di vita, non esistono ancora per l'adolescente.[4] La strutturazione di personalità è perciò soggetta a serie difficoltà, la cui radice è strutturale, che possono suscitare stati di crisi. La disomogeneità e la incoerenza, le ridefinizioni e il rincorrersi di tentativi nuovi, sono dati di fatto, di cui tener conto, e che richiedono precisi interventi di sostegno.

La stabilizzazione della personalità, attorno ad un nucleo portante di valori, avviene, inoltre, in un clima di autonomia etica. Gli adolescenti affermano il diritto (almeno pratico) all'autoprogettazione, rifiutando sia la dipendenza dalla vita morale dell'infanzia, sia da quella ufficiale del mondo adulto.[5] L'adolescente elabora quindi una sua definizione di sè, segnata dalla pretesa di decisionalità personale. « Il cammino verso l'età adulta è controsegnato dalla presenza di processi di selezione, assolutizzazione, integrazione dei valori. In altre parole, la maturità viene propiziata dal fatto che l'individuo si assume una prospettiva sempre più consapevole di autorealizzazione e organizza tutte le esperienze attorno al nucleo di valori che gli interessano in modo ultimativo ».[6]

Nonostante questa pretesa di autonomia, l'adolescente è influenzato continuamente dai modelli di comportamento diffusi nella cultura in cui vive e in cui si identifica. La definizione della sua identità è, per lui, sempre un fatto relazionale. L'autoprogettazione avviene comunque, in un'autonomia relazionata e dipendente: essa è frutto di riconoscimento vicendevole tra l'individuo e la società alla quale egli appartiene.[7]

In questa prospettiva, ogni strutturazione di personalità non può essere un fatto statico, deciso una volta per sempre. Proprio perché è un dato relazionale, è una realtà in divenire. Il progetto di sè si costruisce continuamente attorno ad alcuni dati fondamentali che ne determinano l'orientamento e ne facilitano il consolidamento. Questo permette l'assunzione armonica delle varie proposte, che sono così integrabili anche negli aspetti nuovi con i valori precedentemente interiorizzati.[8]

Purtroppo, di fatto le cose vanno spesso ben diversamente: la continuità nell'armonia è di difficile realizzazione. Il pluralismo culturale, sia a livello di agenzie che fanno le proposte sia a livello della normatività degli stessi

[3] De Lorimier J., *Progetto di vita dell'adolescente* (Torino-Leumann 1969) 73.
[4] De Lorimier J., *Progetto* 73.
[5] Furter P., *La vie morale de l'adolescent* (Neuchatel 1965) 8-9.
[6] Milanesi GC. - Aletti M., *Psicologia* 211.
[7] De Lorimier J., *Progetto* 74.
[8] *Ivi* 75.

valori, non permette lo sviluppo armonico del processo di assolutizzazione.[9] Tutti i valori sono spesso presentati in termini radicali, carichi di un'attrazione che affascina emotivamente: riesce difficile far emergere valori-quadro, attorno ai quali orientare l'interiorizzazione degli altri. Questo dato culturale rende quindi più acute le problematiche psicologiche caratteristiche dell'età adolescenziale.

1.2. Tempo di decisione per l'esperienza religiosa

Nel momento privilegiato della stabilizzazione della struttura di personalità, l'adolescente e il giovane giocano anche la loro decisione esistenziale per l'esperienza religiosa (e cristiana). L'adolescenza e la prima giovinezza sono il tempo cruciale della definizione di sè; in questa progettazione sono anche una ipoteca alla collocazione definitiva dei valori religiosi: essi « possono venire assunti in modo più o meno integrato e in prospettiva più o meno durevole, nella struttura di personalità; oppure possono venire marginalizzati o addirittura esclusi ».[10]

Per la loro natura, i valori religiosi entrano necessariamente in dialogo con quelli attorno ai quali si stabilizza la struttura di personalità. Non possono avere altra collocazione. Sono un sistema di significati che ha senso solo come significazione normativa nel personale sistema di motivazioni. Se non sono assunti e integrati nel progetto di sè, sono già marginalizzati in modo costitutivo.[11] Non è in gioco il significato oggettivo dei valori religiosi, ma la loro significatività relazionale, il modo cioè con cui essi sono percepiti dall'individuo nel momento dell'impatto con il nucleo di valori che sta determinando il progetto personale. Per questa loro funzione totalizzante, si scatenano le tensioni tipiche di ogni convergenza di valori totali: una concorrenza di proposte e di significati, tra i vari valori autonomamente elaborati, tra questi e i valori religiosi.

[9] « Il processo di assolutizzazione può essere concepito come una tendenza a selezionare tra le idee direttive dell'esistenza una di essa intesa come valore supremo che trascende tutte le altre e porla come tratto cardinale e centrale della personalità che organizza e orienta tutto il comportamento. Questo assoluto è prima di tutto un valore cognitivo che unifica la visione che l'individuo ha di sé e del mondo, in prospettiva presente e soprattutto futura ». MILANESI CG., *L'ateismo giovanile,* in *L'ateismo contemporaneo,* vol. I (Torino 1967) 264.

[10] MILANESI GC. - ALETTI M., *Psicologia* 211.

[11] MILANESI GC., *L'ateismo* 227-281.

In questo contesto, l'affermazione è fatta in termini di psicologia religiosa. Nel corso del nostro studio, riprenderemo il tema in termini teologici, per definire il significato e l'ambito dell'integrazione tra fede e vita. Evidentemente ci muoviamo in una precomprensione del rapporto tra valori religiosi e valori umani, che afferma la significatività e l'importanza dei primi in merito all'autenticità dei secondi. Si veda, a proposito, ROCHEDIEU E., *Personalité et vie religieuse chez l'adolescent* (Neuchatel 1962) 173-176.

L'integrazione è raggiunta quando i valori religiosi sono vissuti come qualcosa di connesso, in modo naturale e ovvio, con il resto della struttura di personalità. Quando invece sono percepiti come qualcosa di aggiunto artificialmente, di separato, di alternativo, di insignificante rispetto alla struttura progettuale, consegue la loro marginalizzazione progressiva o la totale esclusione.

1.3. I fattori che influenzano l'integrazione

Dal punto di vista della nostra ricerca, i problemi con cui dobbiamo confrontarci sono i seguenti: quali dinamismi orientano la struttura di personalità in modo più o meno religioso? Quali dati socio-culturali facilitano o ostacolano oggi questo rapporto? La prima domanda mette l'accento sul dato psicologico, per cogliere le modalità con cui vivere la proposta religiosa a livello giovanile. La seconda, invece, allarga l'orizzonte psicologico verso i condizionamenti attuali, per valutare i problemi che l'oggi propone all'integrazione di personalità in direzione religiosa.

Come abbiamo già ricordato, i valori religiosi sono integrabili nel progetto di sè, quando la loro proposta investe la sfera totale dell'esistere di una persona. Conosciuti soggettivamente in modo corretto, sono esperimentati esistenzialmente nell'ambiente di vita quotidiana, esercitano una attrazione affettiva che permette di percepirli come significativi, hanno una crescente forza motivazionale. Nella decisione per l'esperienza religiosa,[12] hanno quindi un peso sia le componenti cognitive che quelle culturali. « La deliberazione è un atto in cui le componenti cognitive sono essenziali (fanno parte di quella attuazione del potenziale di informazione e reazione che rende possibile la soluzione del problema); ma anche le considerazioni morali, sociali, affettive, emotive, diventano motivazioni importanti dal momento che anche esse hanno contribuito a formare il progetto di sè a cui la decisione si riferisce ».[13]

E' una conclusione importante, questa a cui è giunta l'attuale psicologia della religione, perché unifica gli interrogativi da cui siamo partiti. Sottolineando l'influsso che le componenti emotive esercitano su quelle cognitive (e viceversa), entra necessariamente in campo la sfera socioculturale, perché essa condiziona ampiamente i fattori morali, sociali, affettivi.

Le difficoltà relative al dato psicologico (autonomia, dipendenza ambientale e fragilità) per la strutturazione del progetto di sè, sono « modificate » (e quindi « modificabili », in senso positivo o negativo) dalle mediazioni concrete che forniscono all'individuo i valori tipici del fatto religioso e dalle condizioni attuali, culturali e strutturali, che le determinano.

[12] MILANESI GC. - ALETTI M., *Psicologia* 212. Si veda anche, per tutto questo argomento, THOMAE H., *Dinamica della decisione umana* (Roma 1964).

[13] MILANESI GC. - ALETTI M., *Psicologia* 212 s.

In altre parole, nel momento della stabilizzazione del progetto di sè, la decisione per l'esperienza religiosa avviene se i valori religiosi sono conosciuti in modo adeguato dal punto di vista oggettivo e se, nello stesso tempo, sono percepiti affettivamente come significativi e esperimentati nella vita quotidiana, personale e sociale. Hanno quindi un peso educativo sia i compiti relativi alla comunicazione dei contenuti, sia i condizionamenti ambientali.

Le componenti cognitive e quelle emotive non sono funzioni indipendenti, ma si intersecano reciprocamente: la componente emotiva facilita quella cognitiva e viceversa. D'altra parte, la dimensione emotiva è culturalmente manipolabile: il clima diffuso, l'indice di conflittualità, i modelli di comportamento la determinano in larga misura. La presentazione dei valori religiosi non è perciò un fatto assoluto ed oggettivo, ma è influenzata da una serie di fattori di ordine storico. Può quindi raggiungere una assunzione integrata nella struttura di personalità, solo facendo i conti con le risonanze con cui il contesto socioculturale fa vibrare l'esperienza religiosa.

In un tempo di affermata cristianità, i valori religiosi erano offerti in un supporto culturale e strutturale che li presentava come rilevanti e significativi. Nell'attuale clima di secolarizzazione, come vanno le cose? Il peso di modelli di comportamento oggi normativi favorisce o rende maggiormente problematica la capacità di presa dei valori religiosi, in quella progettazione di sè che l'adolescente e il giovane stanno faticosamente elaborando?

In questa direzione vediamo la possibilità di interrogarci, in modo non astratto, sulla urgenza di una pastorale giovanile specializzata e sulle modalità con cui definire il suo obiettivo. Se, infatti, scopriamo l'esigenza di interventi impegnativi ed espliciti, per controbilanciare le difficoltà psicologiche e quelle culturali, dobbiamo elaborare un progetto che tenga conto di queste nuove variabili.

1.4. **Il contesto socio-culturale**

A tratti veloci, richiamiamo alcuni fatti che provocano la stabilizzazione della struttura di personalità, a livello giovanile. Riproducono e sintetizzano alcuni degli elementi utilizzati per descrivere la « nuova cultura ». Tra i tanti fenomeni, ricordiamo solo quelli che rendono più acute le difficoltà di ordine psicologico.

1.4.1. *Marginalità dell'istituzione ecclesiale*

L'istituzione ecclesiale è, normalmente, deputata alla proposizione dei valori religiosi. La loro significatività esistenziale è perciò molto legata alla rilevanza strutturale dell'istituzione stessa. Essa, oggi, è in fase di crisi. Alla marginalizzazione cui è condannata dal pluralismo culturale dominante, si aggiunge la crisi di credibilità soggettiva, legata alla lunga batteria di accuse

di cui è fatta oggetto.[14] Per molti giovani, questo insieme di fatti, acuito dallo spontaneo processo di massimalizzazione critica, tipico dell'età, conduce al rifiuto, alla contestazione, alla insignificanza. Con la crisi dell'istituzione ecclesiale, entrano in crisi anche i valori religiosi di cui essa è mediazione.

1.4.2. *Conflitto tra proposte totalizzanti*

Nella adolescenza e nella prima giovinezza, la scoperta del pluralismo culturale è un dato caratterizzante.[15] L'adolescente si trova di fronte ai valori religiosi che si presentano come totalizzanti e, nello stesso tempo, scopre i dati scientifici e filosofici, dotati di una razionalità intrinseca a carattere egualmente totalizzante. « Questa competizione ha certo un primo effetto; ed è quello di relativizzare le varie proposte, ponendole, in linea teorica almeno, sullo stesso piano. Con ciò viene negata a questa o a quella proposta culturale, la pretesa di porsi al vertice della rilevanza sociale; ciò tocca direttamente la religione che nel passato godeva nelle società occidentali di grande rilevanza socioculturale ».[16] Esistono difficoltà di ordine psicologico: la percezione di una contraddizione insorgente tra le risposte religiose ai temi esistenziali e quelle scientifiche e razionali. A queste difficoltà si aggiunge la non-rilevanza strutturale dei valori religiosi e la loro consegna alla sfera del privato,[17] frutto dell'attuale pluralismo culturale.

1.4.3. *Conflitto tra i valori religiosi e quelli profani*

L'elaborazione del progetto di sè, nell'età adolescenziale, risente della fragilità dovuta alla mancanza di quella solidità che deriva dai compiti relativi alla professione e allo stato di vita. Su questa fragilità si inserisce il peso dell'ambiente culturale in cui il giovane vive. Nonostante l'affermata autonomia, il giovane esperimenta il suo ambiente come quadro culturale complessivo da cui gli vengono pluralità di proposte, di valori, di sistemi di significato.[18] L'ambiente può quindi sostenere o devastare la fragilità naturale. In rapporto all'integrazione dei valori religiosi, il peso dell'ambiente, oggi, non è sicuramente a carattere sostentativo. Il giovane coglie l'insieme dei dati che si riferiscono all'esperienza religiosa in forma spesso conflittuale. Le proposte, come gli sono offerte, contribuiscono a scompensare ulteriormente la disomogeneità e la incoerenza del progetto personale e quindi facilitano la marginalizzazione del fatto religioso; anche perché i valori, tipici della cultura dominante, gli sono

[14] Milanesi GC., *Una Chiesa attraversata da tensioni,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 8-9, 20-37.
[15] Milanesi GC. - Aletti M., *Psicologia* 189.
[16] *Ivi* 190.
[17] Rusconi GE. - Saraceno C., *Ideologia religiosa e conflitto sociale* (Bari 1970).
[18] Milanesi GC. - Aletti M., *Psicologia* 214.

offerti invece con toni di assolutezza dommatica. Si pensi, solo per fare qualche esempio, al rapporto tra il permissivismo dominante e l'impegnatività morale propria del cristiano; all'utilitarismo e al pragmatismo contrapposto alla non-funzionalità e gratuità dell'esperienza religiosa; all'immanenza dei sistemi filosofici e politici contro la radicale trascendenza della salvezza in Gesù Cristo; allo spontaneismo culturale e pratico che si contrappone all'istituzionalizzazione delle forme religiose.

1.4.4. *Verso l'età adulta: con quali modelli?*

Il giovane lentamente incanala le sue energie e orienta il suo progetto verso le scelte tipiche dell'età adulta: la scelta affettiva che consolida il suo stato di vita; la scelta professionale per cui orienta un tipo di presenza nel sociale; la scelta politico-partecipativa.[19] Questi orientamenti di vita, normativi per una presenza matura e adulta nella società, sono espressione articolata dell'unico progetto di sè. Sono quindi lo spazio operativo di una raggiunta integrazione o di una incipiente esclusione dei valori religiosi. Si può parlare di integrazione solo se i valori religiosi diventano il significato fondante di queste scelte: il filtro abituale attraverso cui si valuta l'esperienza professionale, affettiva, politica, in modo ultimativo. Una maturazione così complessa avviene soprattutto attraverso un processo di identificazione: nel contatto con modelli di riferimento, adulti, vicini e riusciti, che testimonino, nel concreto della loro vita quotidiana, un progetto di sè umanamente serio e religiosamente motivato. Ritorna così il tema della comunità ecclesiale, luogo di presenza e di proposta significativa di questi modelli, se sta a cuore non solo una progettazione qualificata dal punto di vista profano-tecnico, ma anche una sua rilevanza religiosa ed ecclesiale. Purtroppo, per molti giovani, la comunità ecclesiale è più l'oggetto della loro contestazione che la felice esperienza di una concreta realtà.

1.5. L'esperienza come fattore centrale nell'integrazione di personalità

Il luogo da cui i giovani derivano i valori profani e quello in cui incontrano i valori religiosi come più o meno significativi nella elaborazione del progetto di sè, è la vita quotidiana. Essa è pure il luogo in cui esprimono esistenzialmente l'avvenuta stabilizzazione di personalità.

Questa centralità affidata al quotidiano nei processi pastorali, comporta un continuo richiamo all'esperienza. Perché la vita è un susseguirsi di esperienze ed è sul livello di significati di cui esse sono cariche che si gioca la possibilità di una proposta religiosa e quindi l'integrazione tra valori profani e valori religiosi (tra fede e vita).

[19] BUCCIARELLI C., *Realtà giovanile e catechesi. 1/Motivazioni fondamentali* (Torino-Leumann 1973) 70-77.

La voce « esperienza », a causa del riferimento antropologico che investe, può risultare equivoca e quindi aprire a malintesi ed ambiguità. Le conseguenze di una utilizzazione non-univoca dell'espressione, diventano gravi sul piano metodologico. Per questo, dobbiamo precisare il senso con cui usiamo la categoria « esperienza ». E lo facciamo a due livelli: determinando prima di tutto l'orizzonte di senso e sottolineando poi le condizioni per poter parlare veramente di esperienza. Stiamo riflettendo in un ambito strettamente umano. Ci chiediamo, cioè, quali siano le coordinate umane, capaci di descrivere l'esperienza quotidiana, in termini tali da poter risultare oggettivamente « fatto umano », umanizzato. In altre parole, non entriamo nelle problematiche relative ai significati con cui si definisce l'esperienza religiosa, né alle possibilità e modalità richieste per viverla. E nemmeno vogliamo determinare il rapporto che corre tra esperienze e attese-risposte religiose. Ci preoccupiamo unicamente di precisare l'accezione di esperienza umana che per noi è antropologicamente corretta, denunciando le possibili deformazioni. Sugli altri problemi, importanti in campo pastorale, ritorneremo in seguito. Dentro questa premessa, possiamo sottolineare quali sono i livelli progressivi che fanno l'« esperienza », nella nostra visione antropologica.[20]

Pensiamo l'esperienza, in primo luogo, come contatto vitale con la realtà, nei suoi molteplici aspetti. Da una parte allarghiamo l'ambito del contatto con il reale, privilegiando il rapporto di fatto, su quello unicamente intellettuale-razionale: un contatto da persona a persona, da persona a « cose » concrete, e non un contatto mediato da strumenti di stampo conoscitivo-libresco. Dall'altra, però, superiamo la riduzione della realtà alle sole dimensioni empiriche: realtà è per noi anche quella di ordine metafisico e trascendente. In secondo luogo, pensiamo l'esperienza come « contatto interiorizzato », fatto cioè proprio in modo tale da prendere posizione, da situarsi personalmente nei confronti della realtà stessa. L'interiorizzazione comporta la collocazione riflessa, del gesto esterno o dell'avvenimento a cui si partecipa, nella storia personale e cioè nella significatività esistenziale di un presente, compreso alla luce del passato e interpretato nella prospettiva del futuro. Il tutto, però, in una risonanza collettiva, perché la storia personale non è mai un fatto individuale, ma investe categorie di solidarietà umana globale.

Questo è per noi « esperienza »: un fatto interiore, vissuto in una responsabilità personale, mediato da gesti esterni. Si fa esperienza nei termini in cui

[20] « Il concetto di esperienza appartiene veramente ai più oscuri concetti filosofici »: KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) 121. Per definirla, in vista dell'utilizzazione che ne faremo nel corso delle nostre riflessioni pastorali, ci siamo riferiti soprattutto ai seguenti studi: MOUROUX J., *Sur la notion d'expérience religieuse,* in *Recherches de Sciences religieuses* 34 (1947) 5-29; RAHNER K., *Uditori della parola* (Torino 1967); VERGOTE A., *Psicologia religiosa* (Torino 1971); KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) 117-142; GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 44-46; BOFF L., *L'esperienza di Dio oggi,* in *L'esperienza di Dio oggi* (Assisi 1975) 134-215; DE LIMA VAZ H., *L'esperienza di Dio,* in *L'esperienza di Dio oggi* (Assisi 1975) 69-89; CANTONE C., *L'esperienza religiosa e il suo statuto antropologico,* in *Scuola ed educazione religiosa* (Roma 1975) 103-174.

il contatto esteriore con la realtà viene interiorizzato, fino a raggiungere il livello di una piena compartecipazione.

Da questa descrizione di esperienza risultano parziali e deformate alcune immagini correnti. Rifiutiamo la definizione « empiristica » di esperienza, legata al puro dato sensibile, alle sole informazioni che provengono dai sensi. Rifiutiamo anche la concezione opposta, quella « razionalista », che privilegia il momento oggettivo-scientifico, su quello vitale-esistenziale. E neppure ci sembrano adeguate le definizioni « romantica » e « immanentistica » di esperienza, perché nella prima il puro sentimento viene contrapposto alla ragione, centrale invece nei processi di interiorizzazione; e perché la seconda rifiuta ogni possibilità di superare il significato immanente del gesto, deprivando la realtà di ogni risonanza metafisica e trascendente.

Con queste precisazioni, possiamo riprendere il discorso. Quando parleremo di esperienze, ci riferiremo a questa immagine umanizzata di esperienza.

Consideriamo perciò l'esperienza nella sua integralità esistenziale, quasi in un suo dover-essere. Storicamente l'esperienza umana è trascinata verso la frammentazione, l'inautenticità, la chiusura. Esperienza umanizzata è appello all'autenticità, trasformazione radicale. In una lettura credente possiamo chiamare per nome questi fatti: salvezza e peccato. Nella fede, la stessa realtà quotidiana è letta in profondità come portatrice di salvezza o di peccato e, in superficie, come realtà oggettiva, sottomessa ai nostri impegni, strumentale.

2. CENTRALITA' DELL'ESPERIENZA QUOTIDIANA NEL MISTERO DELLA SALVEZZA

Finora abbiamo percorso un cammino prevalentemente di ordine culturale: per determinare l'obiettivo operativo della pastorale giovanile, ci siamo messi in ascolto del mondo giovanile, mediante un approccio psicosociologico. I risultati di questa analisi possono diventare operativi in campo pastorale e suggerire imperativi all'azione, solo se sono ricompresi e meditati in uno sguardo di fede.[21]

2.1. Dalla centralità delle personali esperienze un problema alla fede

Riallacciando i fili di un aggrovigliato intreccio di percezioni, siamo giunti ad una conclusione molto importante: il tempo della adolescenza e della prima giovinezza è tempo cruciale nell'esistere di una persona, perché in esso si gioca la stabilizzazione e l'integrazione di personalità. Le esperienze quotidiane sono il luogo di proposta e di risposta per i valori che formano il pro-

[21] Questo argomento, qui dato come conclusivo, sarà approfondito e motivato nel cap. *Pastorale giovanile e scienze umane.*

getto di sè. Una dissociazione tra valori profani e valori religiosi nell'esperienza conduce alla disintegrazione di personalità o alla marginalizzazione dei valori religiosi.

Da queste costatazioni emergono fatti che fanno problema alla fede.

I giovani di oggi vivono in chiave di concretezza: questo acutizza i conflitti tra valori profani e religiosi. La stessa definizione di « esperienza » può condurre a pericolosi equivoci educativi.

Sul presente, sul qui-ora, è normalmente concentrato ogni interesse. Sia perché nel presente si fa la storia; sia perché nel presente esplodono gli avvenimenti capaci di polarizzare le grandi masse giovanili. Il riferimento al passato è spesso rifiutato; da esso, al massimo, si ricavano gli elementi che permettono una meditazione più attenta del presente. Anche lo sguardo verso il futuro è considerato frequentemente in proiezione di presente: non è una fuga in avanti, ma il giudizio sul presente a partire dal non-ancora, per una nuova prassi. Con questa urgenza di storicità si scontra la proposta cristiana. La fede aliena dal presente, rilanciando attenzioni e progetti verso un domani lontano e inconcludente? Oppure « la fede non allontana dalla storia, ma svela in essa le intenzioni di Dio, riversando luce nuova sulla vocazione integrale dell'uomo »? [22]

La centralità del presente significa centralità dell'esperienza quotidiana e valorizzazione di ogni proposta, sulla discriminante della significatività per l'esistenza. Da qui la seconda difficoltà alla fede. La fede aliena l'esistenza o risponde a sue domande esistenziali? Ci può essere esistenza autentica fuori dalla fede o una fede autentica fuori dall'esperienza? La fede permette di comprendere il significato dell'esistenza oppure spinge ad un cortocircuito di significati?

La risposta a questi interrogativi non può essere data che in prospettiva teologica: la fede deve comprendere se stessa, nella sua originale radicalità, per decidere il suo rapporto con la storia e le esperienze. La possibilità di un obiettivo per la pastorale giovanile, concretizzato attorno all'integrazione fede/vita, dipende dal dialogo fede-esperienze, suggerito dalla teologia.

Lo studio sulla salvezza cristiana ha già, in parte, anticipato alcune risposte, definendo il farsi della salvezza anche nell'ambito delle sue anticipazioni storiche. Dobbiamo ora interrogarci sulla consistenza di questo rapporto, per cogliere il senso, la fondazione e l'ampiezza della integrazione fede/vita.

Sulla base di riflessioni teologiche mostriamo come l'attenzione e il riferimento al vissuto esistenziale, all'esperienza personale, non sono solo un fatto di costume giovanile, un segno dei tempi. Essi sono, nella loro radicalità, un fatto teologico.[23] Fede ed esistenza sono realtà inseparabilmente unite, che si richiamano reciprocamente per la rispettiva autenticità.

[22] RdC 43.

[23] L'insieme delle riflessioni che percorrono questa parte del capitolo non ha la funzione di dimostrare e di provare, ma solo quella di mostrare e di manifestare. Facciamo un discorso teologico e non apologetico: collocato in una visione credente della realtà e non finalizzato a fondare una visione credente della realtà.

La ricerca e la rivelazione del significato normativo della fede nella esperienza quotidiana, su cui si fonda l'obiettivo della pastorale giovanile, ha quindi uno statuto teologico: non corrisponde solo ad esigenze che provengono dalla situazione giovanile, ma, prima di tutto, è fedeltà al progetto di Dio.

2.2. **Le esperienze quotidiane come precomprensione della Parola di Dio**

Consideriamo un passo già citato di RdC: « Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio. E' questa, del resto, esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio. Il Dio della Rivelazione, infatti, è il "Dio con noi", il Dio che chiama, che salva e che dà senso alla nostra vita; e la sua parola è destinata a irrompere nella storia, per rivelare a ogni uomo la sua vera vocazione e dargli modo di realizzarla ».[24]

Analizziamo il contenuto di questa affermazione.

E' importante notare come i problemi umani, di cui si parla qui, sono le esperienze quotidiane, da prendere sul serio nella loro normale dimensione profana, come appare da tutto il contesto.[25] RdC ricorda che il dover muovere dai problemi umani per fare un discorso « efficace » e « cristiano » su Dio non è un ritrovato metodologico, ma « una esigenza intrinseca ». Esigenza intrinseca significa esigenza legata alla natura stessa del discorso. Il documento offre anche la motivazione: « il Dio della Rivelazione è il Dio con noi ». L'esigenza è quindi legata all'Incarnazione e al conseguente carattere « incarnato » del discorso di Dio all'uomo. 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 profane esperienze come categorie espressive del suo annuncio.[26]

La conseguenza di questo fatto, costitutivo della Rivelazione, sono molto importanti nella riflessione che stiamo facendo.[27]

Le esperienze umane, nella loro profanità, diventano il fondamento della nostra comprensione del messaggio di Dio. 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 umane del popolo ebraico, dei profeti, di Gesù, della comunità

[24] RdC 77.

[25] Si veda la parte iniziale di RdC 77 e anche RdC 96-97.

[26] SCHOONENBERG P., *Scuola e educazione alla fede: esperienza e rivelazione,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 6-7, 80 (questo articolo è la traduzione italiana dell'originale *Révélation et expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 383-392).

[27] KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) 91-92.

apostolica sono diventate ormai per noi esperienze privilegiate, normative. In essa ha preso « carne » la parola di Dio per l'uomo. Queste stesse esperienze, però, aprono e appellano alle nostre quotidiane esperienze. Il messaggio di Dio, il suo vangelo, diventa significativo per noi, solo se sappiamo leggere « quelle » esperienze alla luce delle nostre e se lasciamo illuminare le nostre dalla normatività che da loro proviene.[28] La lunga storia di esperienze umane, che trova come centro l'esistenza terrestre, la morte e la glorificazione di Gesù,[29] permette di decifrare le nostre esperienze. Non si tratta di una tensione tra rivelazione, salvezza e esperienze umane, ma di una tensione all'interno delle stesse esperienze; esse sono mediazione di rivelazione e di salvezza; nello stesso tempo, sono appello ad un significato e ad una salvezza donata nel Cristo.

Pur nella loro povertà e ambiguità, le esperienze umane sono importanti per la comprensione vitale del vangelo. In qualche modo, gli danno senso. Diventano, cioè, un fondamento indispensabile della semantica della parola di Dio; una sorta di ineliminabile precomprensione, con cui ci accostiamo a questa parola e la facciamo parola-per-noi.[30]

2.3. Le esperienze quotidiane come luogo privilegiato dell'incontro con Dio

Le esperienze umane non sono soltanto una indispensabile chiave interpretativa della parola di Dio. Esse sono anche il luogo privilegiato della nostra risposta a Dio che ci parla, lo spazio esistenziale del nostro incontro con lui.

La salvezza è un dono di Dio, dono gratuito e sommamente efficace. E, ciò nonostante, Dio non ci salverà né senza di noi né malgrado noi. L'uomo risponde alla salvezza attraverso una sua cooperazione. Essa è situata nell'impegno profano nel mondo, anche se, nella sua radicalità, è già frutto di un intervento gratuito dello Spirito.

Esiste una condizione fondamentale di collaborazione al dono gratuito

[28] EXELER A., *La catéchèse, annonce d'un message et interprétation d'expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 398-399.

[29] SCHOONENBERG P., *Scuola* 80.

[30] Come si vede, si tratta di un reale circolo ermeneutico. Da una parte le esperienze umane aiutano a decifrare la Parola di Dio contenuta nelle Scritture, perché esse sono la chiave di comprensione delle esperienze privilegiate assunte da Dio per autocomunicarsi a noi. D'altra parte, queste esperienze privilegiate e la normatività di cui esse sono cariche per i significati rivelati a cui sono state transignificate, sono illuminanti ed indispensabili per comprendere le nostre esperienze: solo alla luce di quell'evento definitivo che è la Parola di Dio possiamo cogliere il senso pieno di quanto stiamo vivendo. In questo contesto ci preme fondare la dimensione teologica di queste riflessioni. Riprenderemo in seguito il tema in prospettiva metodologica. Dovremo infatti da una parte educare a leggere le esperienze quotidiane per cogliere il mistero dell'autocomunicazione di Dio; e dall'altra vivere un riferimento normativo alla Parola di Dio per comprendere questo senso radicale e le nostre stesse esperienze storiche.

della salvezza. Essa è comune ad ogni uomo.[31] Non è discriminata dall'accettazione specifica e categoriale della parola di Dio, ma dall'onestà umana con cui viene vissuta la vita quotidiana. Le esperienze umane, nella loro consistenza profana, sono lo spazio di questa risposta: la collaborazione umana al dono della salvezza. La descrizione del giudizio universale, riportata da Matteo,[32] ci dice chiaramente 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, attraverso lo spazio esperienziale del profano.

La parola di Dio rivela il senso supremo e la vera dimensione di questa dedizione umana e di ogni impegno profano, ma non si sostituisce ad esso. 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 terreno, serio e promozionale, nei confronti dei fratelli, se vive cioè le sue esperienze quotidiane in una dimensione di umana autenticità.

Si può universalizzare il « sacramento del fratello » fino a far concludere che solo in questa direzione la vita umana è autentica e quindi luogo dell'incontro con Dio, orizzonte profano della vocazione divina dell'uomo? Ogni gesto umano mette comunque in rapporto con l'altro, anche se in termini molto indiretti e come semplice premessa di interventi più espliciti. In questa visione antropologica, si può far coincidere l'autenticità umana con l'impegno di promozione dell'altro.

Per qualche autore esiste un orizzonte più vasto, determinato dal perseguimento del valore morale in sè. « Non si può identificare il perseguimento dei valori o del bene morale con la dedizione o con l'amore per gli uomini: per esempio, non è affatto evidente che il perseguimento della giustizia, considerata come valore che ci sollecita per se stesso, implichi realmente un amore per gli uomini; e sarebbe ancor meno evidente se si trattasse di un valore estetico o utilitaristico ».[33] Ma anche a questo livello il valore perseguito nell'esperienza umana costituisce un sacramento efficace dell'incontro con Dio. « Qualsiasi atto che vuole essere a servizio di un bene ritenuto tale e perché è un bene, è di fatto una liturgia a Dio. Non che il valore morale sia esso stesso Dio, ma l'atto con cui l'uomo si dedica ad esso è di fatto un atto di culto a Dio: di modo che l'orizzonte etico dell'uomo costituisce l'universale sacramento in cui si impegna e si attua — secondo la modalità storica e sacramentale che conviene ad un essere di carne — il dramma universale dell'incontro di ogni creatura spirituale con quel destino divino in cui risiedono, ad un tempo, il nostro destino concreto e la nostra vera ragione di esistere ».[34]

[31] THILS G., *Positions axiales sur « évangelisation » et « salut »*, in *Lumen Vitae* 29 (1974) 513-517.

[32] *Mt* 25. Si veda il commento che ne fa Roqueplo in questa prospettiva: ROQUEPLO PH., *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* (Torino-Leumann 1972) 134-137.

[33] *Ivi* 141.

[34] *Ivi* 148.

2.4. Le esperienze quotidiane come « materia e sacramento » del Regno

Nel quotidiano, attraverso gli interventi che segnano le nostre esperienze storiche, costruiamo quei « beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà » che « dopo che li avremo diffusi sulla terra nello spirito del Signore e secondo il suo precetto », « li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorché il Cristo rimetterà al Padre il Regno eterno ed universale ».[35] Anche in questo caso si tratta di realtà profane, costruite attraverso un impegno storico, nel quotidiano. La *Gaudium et spes* infatti le chiama « buoni frutti della natura e dell'operosità dell'uomo ».[36] Queste realtà sono in qualche modo materia del Regno; gli appartengono; entreranno in esso come il luogo concreto del farsi dell'uomo, come il vero corpo della storia umana, diventata in Cristo storia di salvezza, perché liberata dalla ambiguità che la attraversa.

La dignità dell'uomo, la libertà e la fraternità, questi progetti d'umanizzazione che formano l'orizzonte di impegno di tanti uomini d'oggi, li ritroveremo nel Regno, liberati dalla loro ambiguità storica, proprio nei termini in cui li avremo disseminati lungo il percorso delle nostre esperienze quotidiane. Li ritroveremo trasfigurati di una trasfigurazione che sarà frutto di un intervento trascendente di Dio. La loro salvezza non è solo il frutto del dinamismo storico dell'uomo. Ma non li ritroveremo, se non li avremo seminati, pur nei limiti della nostra condizione attuale.

C'è una continuità « sacramentale » (di segno a realtà; e quindi anche una certa discontinuità) tra queste realtà profane e la gloria del Regno. Per questo il mondo dell'uomo, nelle modalità in cui sono vissute le esperienze quotidiane, già « riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo ».[37] Costruire la città terrena diventa costruire una prefigurazione ed una realtà costitutiva, del Regno che anticipiamo nella speranza.

2.5. Il riferimento a Cristo come significato normativo dell'esperienza

Abbiamo sottolineato tre motivazioni teologiche complementari, che fondano l'attenzione particolare riservata all'esperienza umana, nella pastorale: ogni esperienza, nella sua profana consistenza, ha un significato che la trascende.

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 di intenzioni, che non muta ontologicamente l'oggetto. Per la circostanza speciale in cui è utilizzato, l'oggetto assume una funzione di mediazione: esprime simbolicamente un rapporto interpersonale.

[35] GS 39.
[36] GS 39.
[37] GS 39.

Tra esperienza umana e salvezza, siamo solo a questo livello?

La nuova significatività è una realtà che non dipende dalla intenzionalità dell'operatore umano, non è un salto di senso legato ad una convenzione logica. Nella fede, l'esperienza umana è situata in una nuova dimensione costitutiva, intrinseca, da scoprire attraverso una lettura credente. Non si tratta di un rapporto, ma di un fatto oggettivo. Perché? Quale « forza » permette all'esperienza umana di transignificarsi? Di assumere una rilevanza sul piano della salvezza che non le competerebbe? L'abbiamo già accennato.

L'esperienza umana diventa esperienza di salvezza, risposta personale all'appello del Padre e « materia » del Regno, in Cristo. In lui l'esperienza umana trova il fondamento che la costituisce nuova realtà. Senza il riferimento a Cristo, essa resta un semplice gesto « provvisorio », minacciato continuamente dallo scacco della morte, dal nulla nel tempo.[38] Il riferimento a Cristo è quindi normativo per cogliere il volto più vero e definitivo di ogni esperienza.

Come la sua Pasqua è ormai un fatto nella storia dell'uomo, così le esperienze quotidiane, quando sono vissute in un impegno serio e promozionale (contro l'egoismo e la chiusura), sono già collocate definitivamente in questo orizzonte di salvezza. In Cristo, la nostra storia è storia di salvezza.

Questo è un fatto oggettivo, che ha peso, consistenza ed efficacia indipendentemente dalla sua tematizzazione nella coscienza dei singoli uomini.

Si raggiunge la pienezza dell'espressività cristiana, quando l'implicito viene anche tematizzato, si fa consapevolezza riflessa ed esperienza quotidiana della salvezza in Gesù Cristo. Dal riferimento esplicito a Cristo nasce l'acculturazione storica di questa esperienza di salvezza nella Chiesa, come comunità di salvezza, nella sua realtà, nella sua dottrina, nei suoi gesti e riti. Questi due passaggi conclusivi sono « reali » (e non solo retorici) sulla forza del primo stadio, la consonanza di vita tra la salvezza di Cristo e la propria quotidianeità storica.

La crescita è sul piano della 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 ciò che le è costitutivo: la sua capacità di essere « altro da sè », la definitività della sua esistenza, la gioiosa consapevolezza di essere figlio di Dio, nel suo quotidiano esistere come uomo.

Riferire le esperienze umane all'evento di salvezza che è Cristo, significa annunciare, « evangelizzare » questo significato misterioso, nuovo, trascendente, definitivo. Una evangelizzazione irrinunciabile, per rispetto alla stessa serietà

[38] ALFARO J., *Foi et existence,* in *Nouvelle revue théologique* 6 (1968) 573-580. SCHOONENBERG P., *Scuola* 73-83. ROQUEPLO PH., *Esperienza* 149-167. L'autore che ha analizzato profondamente queste prospettive, è Rahner, preoccupato di rendere comprensibile sul piano teologico l'universalità della salvezza e della fede, in Gesù Cristo, senza scardinare il cristianesimo storico. Si veda RAHNER K., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia,* in *Mysterium salutis.* 4. *La storia della salvezza prima di Cristo* (Brescia 1970) 11-30. Si veda anche id., *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma 1969).

umana dell'esperienza e per aprire alla verità di se stesso colui che ne è protagonista. Senza questo sguardo di fede, le esperienze restano prive di senso: del loro senso ultimo e più vero, normativo di tutti gli altri sensi. Interpretate invece alla luce della fede, nel Cristo, rivelano le dimensioni fondamentali dell'esistenza e conferiscono ad essa una pienezza di definitività, anche se in forma iniziale.[39]

Stiamo ritrovando il compito della pastorale. Essa non solo costata il dono di salvezza e le modalità con cui si comunica all'uomo, ma opera per attualizzarlo nel qui-ora di ogni persona.

Educare alla fede o, come stiamo dicendo, « integrare fede e vita », significa rivelare l'orizzonte nuovo in cui la vita viene collocata, per la morte e resurrezione di Cristo. Significa far scoprire che la verità più vera del proprio quotidiano storico è offerta da una comprensione di fede. Da un riferimento a Cristo, da cui emergono una dimensione di definitività che trascende l'esperienza, mentre la assume radicalmente, e la vocazione ad una coerente « novità di vita ».

In questa prospettiva si realizza l'annuncio di fede.

« Evangelizzare è prima di tutto riconoscere e proclamare la fecondità di salvezza che assume ogni autenticità umana. E', poi, ricordare alcune delle dimensioni costitutive dell' "uomo nuovo", riferendosi alla rassegna delle mediazioni salvifiche. Si dovrà dare a queste mediazioni il nome che loro compete, in rapporto ai valori che sono in gioco. Si dirà, per esempio, abilitare a vivere in comunione con Dio, guidare nella comprensione dei valori etici, coscientizzare, quando si tratta di lottare per condizioni di vita giuste e umane. La proclamazione del messaggio riveste inevitabilmente (e del resto, opportunamente) il linguaggio specifico dell'ambito concreto e storico in cui ci si muove ».[40]

3. « EVANGELIZZARE L'ESPERIENZA » E' INTEGRARE FEDE E VITA

3.1. Dalla riflessione teologica al compito pastorale

L'esistenza umana è il tessunto che raccoglie in unità progetti, realizzazioni, significati e impegni profani, il dono della fede e l'operosità della salvezza « per me »: le quotidiane esperienze, nella loro globalità esistenziale. Guidati dalla riflessione teologica, abbiamo costatato che, in Cristo, questa nostra esistenza ha un significato e una dimensione che la trascende. Nella sua autenticità profana, è esperienza di salvezza, è risposta al dono di amore del Padre, è costruzione del Regno.

Utilizzando un linguaggio abbastanza espressivo e teologicamente fon-

[39] ROQUEPLO PH., *Esperienza* 150-153. KASPER W., *Gesù il Cristo* (Brescia 1975) 259-270.
[40] THILS G., *Positions* 518.

dato,[41] possiamo concretizzare l'affermazione, ricordando che la vita di ogni uomo è segnata, contemporaneamente, di « provvisorio » e di « definitivo ». Il provvisorio consiste nelle modalità concrete della esistenza quotidiana, in quanto profana. La formula non esprime un giudizio di non-valore, quasi che « provvisorio » significasse irrilevante, vuoto, privo di senso. Indica una costatazione di realtà, in riferimento all'altra dimensione costitutiva dell'uomo: la sua vocazione alla definitività. Il definitivo consiste nelle modalità proprie della vita di Dio, partecipata agli uomini in Cristo, ossia dell'amore trinitario in cui è specificata l'originalità cristiana. La vita umana è vita di questo nostro mondo, costruzione nel tempo, nella finitezza dell'orizzonte storico; e insieme vita in cui si costruisce l'esistenza del Regno, nella comunione totale con Dio. In questo senso, possiede la doppia modulazione di provvisorietà e di definitività. In Cristo, l'uomo è « nuova creatura »:[42] il dono della definitività investe e risignifica la provvisorietà della nostra esistenza, fino a diventare dimensione costitutiva, fondamento ontologico della « novità » del quotidiano farsi dell'uomo.

Tutto questo sul piano oggettivo. Come dato di fatto che supera la soggettiva presa di coscienza.

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.

La pastorale parte dalla consapevolezza della oggettiva compenetrazione tra provvisorio e difinitivo, nella stessa esperienza « salvata ». E lavora per allargare nei singoli una coscienza riflessa di questo fatto ed una coerenza di vita. La pastorale traduce cioè i contenuti teologici in orientamenti e progetti, per mediarne l'attualizzazione nel qui-ora di ogni persona. Confrontandosi con questo compito, la pastorale giovanile assume un itinerario metodologico, capace di risignificare ogni sussulto di umanizzazione, in cui il giovane esperimenta la sua crescita umana, con la ricchezza di significato e di autenticazione che la fede ci disvela. Diventa ricerca di formule, di tracciati educativi, di orientamenti pratici, per descrivere in modo concreto e operativo ciò che la riflessione teologica ha definito.

Da ciò hanno origine i compiti della pastorale giovanile, in ordine all'attualizzazione della salvezza.

[41] GOZZELINO G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 185-215.

[42] L'uomo nuovo è prima di tutto il Cristo (*Ef* 2, 15); ma in Cristo lo è anche ogni credente. La sua esistenza è una vittoria continua dello spirito sulla carne (*Gal* 5, 16-25; *Rom* 8, 5-13). Unito a colui che ha preso « corpo di carne » (*Col* 1, 22), il corpo del cristiano è morto al peccato (*Rom* 8, 10), nell'immersione battesimale nella morte di Cristo (*Rom* 6, 5). Il suo corpo mortale diventerà un corpo di gloria (*Fil* 3, 21), un corpo spirituale (1 *Cor* 15, 44). Egli sa giudicare (*Rom* 14, 5) alla luce dello Spirito (1 *Cor* 2, 16). L'uomo nuovo è chiamato ad una conversione continua, per diventare sempre più simile all'immagine di Cristo (*Col* 3, 10).

Primo compito: autenticare ogni personale progetto di umanizzazione, per restituire ad ogni uomo la possibilità di realizzarsi in modo pieno, contro le definizioni disumanizzanti. Questo compito comporta sia la stimolazione di esperienze umane sulla linea della salvezza e novità di vita offerta dal Padre in Gesù Cristo, sia la contestazione delle esperienze di non-salvezza che purtroppo segnano il quotidiano di ogni uomo. In questo processo, le esperienze umane ritrovano in Cristo la loro normatività totale, perché Gesù Cristo è la realizzazione piena e autentica di ogni processo di umanizzazione.

Secondo compito: coscientizzare il giovane sul significato definitivo di cui ogni esperienza umana partecipa, compresa nella salvezza donata in Gesù Cristo ad ogni uomo. E' un compito di rivelazione, che si compagina con quello educativo di concentrare l'attenzione distratta sul senso umano di ogni gesto storico.

E, infine, terzo compito: annunciare in modo esplicito e tematizzato Gesù Cristo, fondamento e sostegno dell'autenticità personale, evento e progetto di salvezza per ciascuno. Il compito di annunciare Gesù Cristo si connette con quello di « celebrare » la novità di vita che le esperienze umane ritrovano in Gesù Cristo, mediante i sacramenti e la vita liturgica, nella comunità ecclesiale.

3.2. Il significato operativo della formula « integrazione fede/vita »

Mediante la formula « integrazione fede/vita » crediamo di descrivere in modo adeguato questo itinerario. Essa traduce, infatti, in progetti operativi a carattere multidisciplinare, la costatazione a cui è giunta la riflessione teologica (il fatto teologico di essere « nuova creatura ») e l'esigenza, egualmente di natura teologica, di « evangelizzare l'esperienza », per riferirla a Cristo come a suo fondamento di realtà e di autenticità.

Integrare fede e vita significa, per noi, lavorare educativamente per formare un'unica struttura di personalità i cui criteri valutativi e operativi si rifanno al messaggio cristiano non come ad un dato imposto dal di fuori, ma come ad esigenza e a risposta connesse con l'esperienza dei valori umani.[43]

La compenetrazione dei significati umani e religiosi, che determina oggettivamente ogni umana esperienza, per diventare criterio valutativo e operativo, deve essere fatto cosciente, riflesso, soggettivamente condiviso: struttura di personalità.

Se nei singoli gesti, il riferimento non è a questa doppia compaginata modulazione, difficilmente le esperienze umane sono autentiche, coerenti con il progetto d'uomo più vero. Come minimo, esse sono deprivate della loro significazione più radicale, che è la dimensione di definitività connessa con quel gesto. Se nei gesti tipicamente religiosi non ci si sente in causa con tutta

[43] Van Caster M., *Pour un éclairage chrétien de l'expérience,* in *Lumen Vitae* 25 (1970) 429-446.

la quotidiana umanità; oppure se i fatti profani, anche quelli più banali, non hanno nessun consapevole riferimento a fede e salvezza, gli uni e gli altri non sono né autenticamente umani né autenticamente cristiani.[44] In questo caso, di disintegrazione tra fede e vita, tra dimensione religiosa e dimensione profana, i gesti religiosi sono alienati dalla vita umana; l'esperienza umana è bloccata nel cerchio disperato della sua immanenza, perde di autenticità esistenziale e resta senza risposte agli interrogativi fondamentali della vita; la salvezza è un affare così lontano e fuori dalla storia concreta da essere principio di fuga, di evasione, di rifugio in un al-di-là alienante. La riunificazione dei contenuti della fede con le esperienze storiche della vita, l'integrazione tra fede e vita, fa invece del dono della salvezza e dei contributi della fede, l'autenticità esistenziale di ogni umana esperienza, la sua significatività e la fonte della sua responsabilizzazione totale. La fede appella alla vita, per essere « vissuta »; la vita guarda alla fede, per essere « creduta ».

3.2.1. *Un modo di proporre i contenuti della fede*

La proposta cristiana si matura nel credente come una struttura organica di significati, collegata, nel suo farsi, con tutta l'esperienza umana. La fede, in altre parole, non si presenta all'impatto con gli interrogativi che provengono dalla vita, come un progetto di uomo articolato e determinato in tutti i particolari, pronto a sostituirsi a quelli che il giovane elabora autonomamente. La salvezza non è un dono che investe soltanto tangenzialmente (o in termini sostitutivi) l'impegno storico di realizzazione personale e sociale. Fede e salvezza sono invece correlati con l'autonoma progettazione di sè e il relativo processo di umanizzazione.

E questo a tre livelli.

Come il significato, ultimo e definitivo, che si innesta in ogni autentica, anche se provvisoria, significazione personale. Questo significato, ricevuto per dono, rivela il valore totale di ogni gesto umano e lo colloca nella giusta prospettiva della definitività. Assume l'umano e lo amplifica nell'orizzonte del divino.[45]

Come « criterio normativo » per ordinare, gerarchizzare, autenticare, i personali progetti e realizzazioni. Nel riferimento a Cristo che dona fede e salvezza, l'esperienza quotidiana trova un criterio di autovalutazione. Tra i molti progetti di sè, il cui groviglio spesso rende difficile una vera autenticità umana, fede e salvezza orientano verso « l'uomo ». Nella quotidiana fatica di realizzarsi

[44] Evidentemente l'affermazione ha senso pieno solo in riferimento ai compiti della pastorale. Essa è « educazione alla fede », quindi impegno a rivelare il significato definitivo delle proprie esperienze. Essa non raggiunge il suo obiettivo che in questa visione globale dell'esistere umano.

[45] In questa prospettiva è possibile ricavare la risposta sullo specifico del cristiano nell'impegno storico. A che serve essere cristiani? Si veda ROQUEPLO PH., *Esperienza* 274-291.

in coerenza con il progetto, fede e salvezza consolidano una speranza che supera la misura umana.[46]

Come significato di globalità esistenziale, come dimensione costitutiva-ontologica dell'esistere umano, che trasforma l'uomo in figlio di Dio nel Figlio, per lo Spirito. La fede dona all'uomo una visione totale della sua esistenza umana, fatta « nuova » nel Cristo,[47] capace di unificare una vita trascinata tra conflitti e contraddittorietà. L'esistenza è esperienza dell'intimità filiale con Dio. I rapporti interpersonali sono il luogo fraterno della comunione alla vita divina. Fiorisce un senso nuovo del rapporto di dipendenza con il mondo: esso è lo spazio di una umanizzazione e liberazione, che anticipi nell'oggi il futuro che attendiamo nella speranza. In questa prospettiva, i significati che la riflessione umana offre all'esistenza e quelli che essa deriva dalla fede non emergono come alternativi. Mai costringono ad una scelta preferenziale che, soprattutto a livello giovanile, si risolve spesso con la marginalizzazione o con il rifiuto della fede. Fede ed esistenza si interrogano reciprocamente, perché una dimensione appella all'altra. Anche la necessaria funzione normativo-critica, che il definitivo esercita nei confronti del provvisorio, la fede nei confronti della vita, rientra in questo quadro di globale umanizzazione, per un progetto d'uomo veramente « a misura d'uomo ». Di quell'uomo che, salvato da Cristo, è chiamato all'esperienza gioiosa di essere per sempre « figlio di Dio ».

3.2.2. *Un unico processo educativo*

Per realizzare una matura compenetrazione, sul piano dell'esistere concreto, dei contenuti della fede con le esperienze storiche della vita, non vi sono due processi di educazione, uno per i valori profani e uno per i valori religiosi. Ve n'è uno solo, in cui l'individuo elabora un quadro unitario di valori che possono essere gerarchicamente organizzati dai valori religiosi.[48]

La pastorale giovanile diventa così criterio unificante dei vari itinerari di maturazione. Totalizza il processo di crescita, non perché chiede alle scienze dell'uomo di ricostruire cordoni di dipendenza dalla teologia, ma perché offre, nella fede, il significato ultimo e totale di ogni autentica maturazione umana, in cui si inserisce rispettandone l'autonoma consistenza; perché, dalla fede, orienta le scelte dei vari processi verso un progetto di umanizzazione, veramente a misura d'uomo; e perché, soprattutto, annuncia e attualizza quel dono di salvezza che fa ogni uomo capace di comunione con Dio, per lo Spirito Santo.

[46] GS 11.

[47] ALFARO J., *Cristologia* 561-562.

[48] MILANESI GC., *Dimensione antropologica della nuova catechesi,* in *Il rinnovamento della catechesi in Italia* (Roma 1970) 89.

3.2.3. *Integrazione fede/vita in dimensione dinamica*

L'integrazione fede/vita non è felice possesso di una ricerca, vissuta in un tempo circoscritto della storia personale. Essa investe il continuo divenire dell'uomo. E' un significato sempre nuovo, che dà senso ai significati di umanizzazione che la persona conquista, nella fatica del suo farsi quotidiano.

Essa è perciò segnata di dinamicità. « La decisione della fede comporta in se stessa il conflitto interiore di una pienezza sempre cercata e mai definitivamente raggiunta. E' una decisione irrevocabile, ma non una posizione conquistata una volta per tutte. Il credente vive la parola di Dio come una chiamata alla conversione permanente: ad un approfondimento personale crescente dell'opzione di fede. Egli vive di fede, in marcia verso la fede ».[49]

La scoperta della novità di esistenza si traduce in gesti mai sufficientemente coerenti. Richiede perciò il coraggio di una conversione permanente.

3.3. Integrazione fede/vita e esperienza del peccato

Un'obiezione potrebbe farsi strada nel lettore pensoso. Non ci troviamo in presenza di una elaborazione pastorale troppo ottimistica? La realtà del peccato ha un suo posto adeguato in questa prospettiva?

Il problema è importante.

Il peccato fa parte dell'esperienza quotidiana: « il libero aprirsi dell'uomo alla salvezza soprannaturale è radicalmente ostacolato dal peccato ». Per questo « tacendo questo aspetto dell'antropologia cristiana, non si renderebbe pienamente ragione della missione di Cristo, che è posta in relazione con il peccato e si svolge attraverso il mistero della croce ». Tuttavia la riflessione pastorale sul peso condizionante del peccato deve essere svolta « nella convinzione che si è riversata su tutti, con ben più grande abbondanza, la grazia di Dio e il dono conferito per merito di un solo Uomo, Gesù Cristo. Il disegno di Dio è di comunicare se stesso in Gesù Cristo, con una ricchezza che trascende ogni comprensione e travolge ogni ostacolo ».[50] Questa citazione di RdC ci dà un quadro di riferimento teologico da cui muovere per comprendere il peso del peccato nell'integrazione fede/vita. Da questa prospettiva abbiamo operato la nostra riflessione. In questo spirito, ora esplicitiamo le scelte.

3.3.1. *Il peccato è azione umana*

La riflessione teologica ha superato oggi una concezione reificante del peccato per sottolineare la sua portata soggettiva, di decisione personale. « Il peccato è un'azione umana in senso proprio, in quanto esprime il modo di esi-

[49] ALFARO J., *Cristologia* 572-573.
[50] RdC 93.

stere, in un momento determinato, di una persona che ha fatto una scelta in relazione all'autocostruzione di se stessa ».[51]

Ogni decisione personale risente di condizionamenti, culturali e strutturali, che la influenzano e la sostengono. Con questo fatto si misura oggi la concezione personalistica del peccato, stretta tra i processi opposti di collettivizzazione e orizzontalizzazione del suo significato (che annullerebbe la responsabilità personale) e di atomizzazione della decisione personale (che annullerebbe ogni riferimento strutturale, nel peccato personale).

La dimensione decisionale spinge inoltre a collocare anche il peccato nel contesto della storia della persona, cioè nel suo farsi libero e responsabile, recuperando la visione progettuale della libertà umana. Per questo « non è possibile cosificare il peccato, assumendolo come realtà a sè stante, rescissa dal quadro esistenziale ed evolutivo della vita dell'uomo. Il comportamento morale ha inizio, quando l'uomo considera la sua esistenza come una missione da realizzare e la assume nelle proprie mani rendendosene responsabile ».[52]

3.3.2. *L'integrazione fede/vita come salvezza dal peccato*

Molte volte abbiamo ricordato che il raggiungimento dell'integrazione fede/vita è possibile solo se la vita è progettata (e vissuta) in termini di autenticità personale, tali che la facciano aperta e disponibile alla significatività della fede. Questo processo non è di ordine psicologico, ma esistenziale.

L'autenticità umana delle esperienze sta nella riscoperta della loro profondità e quindi nella accettazione del carattere vocazionale e promozionale che loro compete. Ma queste dimensioni non sono raggiungibili solo attraverso mediazioni immanenti alla esperienza stessa, quasi che bastasse una terapia di psicologia del profondo e l'impatto provocatorio con la miseria del fratello, per autenticare ciò che è solo momentaneamente inautentico. La radice dell'inautenticità è nella esperienza stessa: l'uomo non può redimersi da solo, in modo autonomo, né può trovare all'interno della sua storia la forza redentiva.[53]

Profondità e disponibilità promozionale sono la verità progettuale dell'uomo, sul piano della sua umanità. Ma non sono da lui raggiungibili, se non nella potenza di un dono che lo supera radicalmente: la salvezza di Gesù Cristo. Per questo, la fede e il riferimento all'evento di salvezza non offrono un criterio normativo di autenticità umana solo sul piano esemplare (quasi fossero unicamente un modello di umanizzazione). Essi sono soprattutto normativi sul piano della consistenza, perché solo in Cristo l'uomo è autenticamente umano, capace di superare l'alienazione personale e strutturale del peccato. L'integra-

[51] PIANA G., *Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea,* in *Rivista liturgica* 62 (1975) 41.

[52] *Ivi* 45.

[53] ARDUSSO F., *Cristo salvatore aiuta l'umanità a prendere coscienza del « peccato originale »*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 4-27.

zione fede/vita, che pone in intimo rapporto l'esperienza storica e la salvezza di Gesù Cristo, è quindi, nella sua radicalità, denuncia del peccato come fatto personale-esistenziale e annuncio della novità di esistenza, nella salvezza di Gesù Cristo.

3.3.3. « *Se Dio è con noi... chi sarà contro di noi?* »

Si comprende la complessa realtà del peccato solo nella novità scaturita dal mistero pasquale di Cristo. Solo da questa ottica se ne può parlare in modo cristiano. Per questo il realismo pastorale nei confronti del peccato si fa annuncio della salvezza che ci è stata donata: parliamo del peccato nel contesto del dono della salvezza, « una ricchezza che trascende ogni comprensione e travolge ogni ostacolo », come ci ha ricordato RdC.

In consonanza con le riflessioni che hanno percorso la nostra ricerca, tutto ciò significa affermare che l'esistenza quotidiana è lo spazio temporale in cui l'uomo ritrova la gioia di permettere al suo Dio di salvarlo, perché quotidianamente tocca con mano la contraddizione del peccato, che gli dà la consapevolezza esperienziale di essere « peccatore bisognoso di salvezza ». Nella certezza che la salvezza è la novità diffusa abbondantemente nel mistero pasquale di Cristo, all'unica storica condizione di ritrovare ogni giorno la verità di se stesso, nella coscienza di essere peccatore.[54]

I giovani di oggi sono molto sensibili a questa consapevolezza di incoerenza radicale e quindi a questa istanza di salvezza. Soprattutto quando l'esperienza del peccato tende a superare la prospettiva individuale, privata e intimistica, affermata solo quanto basta per aver bisogno di una redenzione spirituale che non mette in questione l'ordine nel quale viviamo; per giungere invece a cogliere il peccato « come fatto sociale, storico: mancanza di fraternità, di amore nelle relazioni con il prossimo, rottura dell'amicizia con Dio e con gli uomini e, conseguentemente, divisione interiore, personale ».[55] Non sempre atteggiamenti del genere sono in diretta sintonia con la rispettiva verità sul piano trascendente. Ma sono fondamentalmente appelli a significati più radicali. Fede e salvezza in Gesù Cristo possono risignificare, collocando nella prospettiva definitiva, questa esperienza storica, umanamente significativa, come problema che la vita rilancia a chi la prende seriamente.

3.4. **Nello Spirito e per lo Spirito si opera la conformità a Cristo**

« La coscienza cristiana ha sempre riconosciuto allo Spirito una efficacia di rigenerazione. In una meravigliosa preghiera rivolta allo Spirito Santo, la Chiesa gli domanda di illuminare lo spirito, di guarire ciò che è ferito, di rad-

[54] ROQUEPLO PH., *Esperienza* 245-254.
[55] GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione* (Brescia 1972) 180.

drizzare ciò che è storto, di rendere fecondo ciò che è sterile... si tratta solo della vita di fede? Non si vede come la fede potrebbe guarire se è soltanto affare di semplice ragione e di pura volontà. E' per questo che abita nell'oscurità umana, vi esaurisce le sue sorgenti e ne è impregnata, è esposta alle debolezze umane e ha bisogno di essere autenticata dallo Spirito. D'altronde, i termini simbolici della preghiera sono così fondamentali e così universali che inglobano l'intera esistenza. Esprimono la disposizione e la vita in tutti i campi in cui l'uomo impegna la sua esistenza personale ».[56]

3.4.1. *I contenuti della rigenerazione: verso l'integrazione fede/vita*

L'esistenza cristiana è lo sviluppo nel tempo delle decisioni esistenziali con cui l'uomo dispone di sè « davanti a Dio »,[57] affermando la propria scelta per Cristo, evento di salvezza. Abbiamo già ricordato, in contesti diversi, che la decisione « davanti a Dio » non deve essere necessariamente tematizzata.

La decisione personale è sempre « davanti a Dio », sua accettazione o rifiuto, a prescindere dalla coscienza riflessa e verbalizzata che la persona possiede. Nelle scelte categoriali (le singole esperienze umane nella loro provvisorietà) l'uomo fa una scelta trascendentale (si colloca nella prospettiva della definitività): esprime cioè una decisione radicale per Dio e per la costruzione o il rifiuto del Regno.[58] Il criterio discriminante, previo alla tematizzazione di questo rapporto con Dio, è determinato dall'autenticità personale, dal perseguimento del bene morale, conosciuto in modo soggettivamente adeguato. Il riferimento esplicito a Dio, che fonda l'integrazione fede/vita, è « rivelazione », svelamento esperienziale di questa novità, per orientare la decisione della nuova creatura ad una conformità tematizzata a Cristo, proposta di significato e di normatività.

3.4.2. *Nell'esperienza dello Spirito l'autenticità umana*

Ci possiamo interrogare sulle ragioni fondamentali di questa oggettiva transignificazione. Sul piano ontologico, abbiamo già risposto: in Cristo, le nostre esperienze sono rese oggettivamente capaci di essere « decisioni davanti a Dio ».

La condizione storica che permette questa oggettiva trasposizione di piani (dal provvisorio al definitivo) è l'autenticità umana. Di qui la nuova domanda. Quando l'esperienza umana è soggettivamente autentica? Perché il perseguimento del bene morale, soggettivamente conosciuto, la fa autentica? Chi ci

[56] VERGOTE A., *Lo Spirito potenza di salvezza e di salute spirituale,* in *L'esperienza dello Spirito* (Brescia 1974) 227.

[57] RAHNER K., *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale,* in *L'esperienza dello Spirito* (Brescia 1974) 190.

[58] RAHNER K., *Esperienza* 191-194. Abbiamo già analizzato questa affermazione anche nelle pagine precedenti.

permette di comprendere gli appelli della realtà, in modo così corretto da fondare una transignificazione? Come si vede, gli interrogativi riguardano la fondazione dell'integrazione fede/vita, perché potrebbero essere così sintetizzati: dove troviamo il fondamento della tensione verso l'oggettivamente autentico, nelle decisioni soggettive verso uno dei tanti oggetti proposti alla libertà umana, in modo mai determinante? In ogni decisione esistenziale, la scelta di un oggetto è un fatto soggettivo; nel retto esercizio di questa responsabilità sta l'autenticità personale. Non si tratta, però, di un processo arbitrario, perché la scelta personale deve coincidere con la scelta fatta « alla luce di Dio », nel suo piano normativo, conoscibile in Cristo. La coincidenza deve essere reale, fattuale; non necessariamente tematizzata.

Solo così è possibile l'integrazione fede/vita: una transignificazione che non risulti vanificazione della trascendenza di Dio e della normatività della sua proposta. Il passaggio dalla provvisorietà alla definitività, realizzato ontologicamente nel Cristo, è reso possibile solo dalla previa consonanza tra le decisioni categoriali e il progetto trascendente.

Chi orienta la decisione della libertà umana, nel qui-ora storico, verso questo progetto normativo-trascendente (« agire alla luce di Dio »)?

« Il devoto ingenuo di tutti i giorni, per lo più, non avrà qui nessuna grave difficoltà e neppure deve essere turbato in questa sua spregiudicatezza. Egli ha l'impressione che in una tale scelta Dio gli "dica" quale oggetto debba scegliere tra i tanti possibili, che lo "illumini" e lo "ispiri", in modo che sappia chiaramente quale sia concretamente la "volontà di Dio"».[59] Ma questo non può essere accettato, in via normale: « ci si può immaginare che questa determinazione dell'oggetto di scelta, hic et nunc giusto, non avvenga mediante un intervento puntiforme di Dio. Questa sarebbe infatti una vera e propria rivelazione privata ».[60] La teologia non ammette rivelazioni nuove, neppure nelle decisioni supreme che si devono prendere nella vita della Chiesa. La riflessione teologica dà oggi questa risposta: la determinazione della decisione esistenziale è resa possibile dalla sintesi, realizzata nel profondo di ogni persona aperta e disponibile alla verità e alla autenticità, tra l'esperienza trascendentale dello Spirito e l'incontro con l'oggetto categoriale, presentato qui-ora alla libertà.[61]

Il fondamento di questa capacità sta quindi « nella esperienza dello Spirito ».[62]

3.4.3. *L'esperienza dello Spirito come autocomunicazione di Dio*

L'esperienza dello Spirito non è un influsso di Dio dall'esterno dell'uomo, né comporta il confronto con una proposta, esperimentata in modo riflesso nella

[59] *Ivi* 198.
[60] *Ivi.*
[61] *Ivi* 189-203. Lo stesso tema è affermato da VERGOTE A., *Lo Spirito* 226-242.
[62] KASPER W., *Spirito-Cristo-chiesa,* in *L'esperienza* 58-81, analizza il fondamento teologico e scritturistico di queste affermazioni, con abbondanza di riferimenti.

propria coscienza. Essa invece consiste « nel fatto che con la sua autorivelazione (grazia increata), Dio si rende sempre e ovunque, in virtù della grazia, principio con-costitutivo dello spirito umano nella sua trascendentalità ».[63]

Per il dono dell'autocomunicazione di Dio, l'uomo è radicalmente capace di aprirsi a Dio stesso. Anzi, questa trascendentalità gli è diventata parte di sè, tanto che in ogni sua decisione essa agisce come con-principio operativo: sostiene la sua conoscenza e la sua libertà, orientandolo verso scelte « alla luce di Dio », pur nel rispetto della sua autonoma responsabilità (con la conseguente capacità negativa del « rifiuto »). Nella sintesi tra esperienza dello Spirito e decisioni nel qui-ora storico, l'uomo è costitutivamente capace di integrazione fede/vita.

3.5. **Conclusione: la specificità per la pastorale giovanile**

La riflessione teologica sul tema della salvezza (analizzato nel capitolo precedente) ci ha condotto ad una affermazione che ricordiamo, tra le tante, per la sua importanza pastorale: la salvezza si fa in situazione e richiede una risposta personale e responsabile.

La conclusione è diventata il punto di partenza di questo capitolo.

Ci siamo infatti chiesto se la risposta umana, espressa nelle situazioni di vita, debba essere religiosa, tematicamente orientata all'evento di salvezza, o se invece essa consista nell'autenticità profana con cui sono vissute le quotidiane esperienze. E, se le cose stanno così, in che termini si può comprendere la specificità della fede e delle celebrazioni tematiche della salvezza (parola, comunione, sacramenti). Il problema è importante, in vista dell'integrazione di personalità, per molti giovani trascinati a ritenere alienante o non-interessante tutto ciò che esula dal loro quotidiano. La meditazione del rapporto esistente tra esperienze-fede-salvezza, ci ha portato a concludere che le esperienze umane, nella loro profanità, sono la radicale risposta al dono di salvezza, perché in Cristo esse sono transignificate: nella loro provvisorietà sono costruzione (o rifiuto) della definitività del Regno. Nello stesso tempo, però, questa ontologica transignificazione ci fa scoprire come irrinunciabile il riferimento esplicito e cosciente a Cristo e alle mediazioni-celebrazioni della sua salvezza, per trovare in lui significato e consistenza al nostro esistere umano. Compito dell'azione pastorale è rivelare questa nuova dimensione, per aprire ogni persona alla consapevolezza della novità di esistenza: l'integrazione fede/vita.

La conclusione teologica porta a nuovi interrogativi: come valutare la autenticità umana delle singole esperienze (anche in vista della normatività che possiede l'umanità di Cristo), per farle risposte, reali e tematizzate, alla proposta di salvezza? Su questa domanda inizia il capitolo successivo, introducendo il tema degli atteggiamenti nella vita cristiana (e cioè nella vita quotidiana, vissuta in prospettive tematicamente centrate su Gesù Cristo).

[63] RAHNER K., *Esperienza* 194.

Crediamo perciò che l'integrazione fede/vita definisca con sufficiente specificità l'ambito di lavoro per la pastorale giovanile.

L'integrazione fede/vita è la traduzione, in formule già orientate metodologicamente, delle istanze teologiche relative al rapporto fede-salvezza e situazioni di vita. E corrisponde alle esigenze che caratterizzano l'attuale condizione giovanile. Tende infatti a raggiungere una matura integrazione di personalità, affrontando le difficoltà culturali al loro punto cruciale. Contro la ricorrente insignificanza religiosa, la fede e la salvezza diventano risposte significative per l'esistenza quotidiana; contro la deresponsabilizzazione e il secolarismo, la vita è afferrata con tale serietà da aprirla ad attese di salvezza. Contro ogni forma di riduzionismo,[64] si parla di « integrazione » e non di « coincidenza »: tensione all'unificazione di due fatti in sè distinti. L'esperienza umana ha una sua autonoma consistenza, che le permette una realizzazione anche senza il riferimento esplicito e riflesso alla fede; la fede conserva la funzione di trascendenza normativa che le compete. La sutura tra fede e vita è « il mistero di Cristo », « evento salvifico presente nelle vicende quotidiane degli uomini ».[65]

L'obiettivo è specifico della pastorale giovanile perché si colloca in una chiara prospettiva educativa. Infatti, per queste scelte, la pastorale accompagna nei giovani la maturazione di personalità; orienta i relativi processi di umanizzazione, motivando e risignificando i singoli passi con valori trascendenti; sostiene le realizzazioni nella forza del dono di salvezza.

[64] GOZZELINO G., *I grandi temi* 197-201.
[65] RdC 55.

capitolo quarto

ABILITARE ALLA FEDE-SPERANZA-CARITA', ATTEGGIAMENTI FONDAMENTALI DELL'ESISTENZA CRISTIANA

1. L'esistenza cristiana come vivere di fede-speranza-carità

L'esistenza cristiana autentica si compie nella sincerità radicale dell'opzione di lasciarsi salvare da Cristo, come risposta all'iniziativa di Dio.[1] Questa risposta è un atto totalizzante, che investe e unifica tutta la vita.

Come ogni espressione esistenziale, può essere compresa e manifestata attraverso dimensioni tematiche. La fede-speranza-carità sono le tematizzazioni privilegiate della esistenza cristiana: formano la sua ossatura.[2]

L'esistenza si fa « confessione » di Cristo quando l'uomo accetta l'atto rivelatore salvifico di Dio nel sì totale della fede: il sì della fiducia e della sottomissione nell'amore. In questo senso, l'esistenza cristiana è esistenza di fede.

L'esistenza è fiduciosa attesa della manifestazione futura di Cristo. E' sperare in Cristo nel Dio che si promette a ogni uomo. Così l'esistenza cristiana è esistenza di speranza.

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

La fede, la speranza, la carità sono « dono di Dio », perché solo in Cristo è possibile credere, sperare, amare. « Non si può dimenticare che nella rivelazione cristiana il primato assoluto spetta a quello che Dio stesso ha compiuto e compirà attraverso Cristo. La divinità di Dio si rivela precisamente

[1] ALFARO J., *Cristologia e antropologia* (Assisi 1973) 479-554. GOZZELINO G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 63-85. SCHILLEBEECKX., *Gesù. La storia di un vivente* (Brescia 1976) 665-714. KÜNG H., *Essere cristiani* (Verona 1976) 602-688.

[2] ALFARO J., *Cristologia* 479-507.

nella gratuità ineffabile della sua azione salvifica, e nella indipendenza assoluta dall'uomo e dal mondo, nel suo dominio sulla storia ».[3]

L'iniziativa di Dio è prioritaria: ma proprio in ciò essa è costitutiva della risposta dell'uomo. La confessione della signoria di Cristo sulla storia, la fiducia-attesa della sua manifestazione finale, l'impegno di giocare la propria vita nel servizio promozionale ai fratelli, sono atti autenticamente umani, frutto di una decisione libera e responsabile.[4] Fede, speranza, carità sono perciò anche le dimensioni costitutive della risposta personale dell'uomo a Dio, la scelta radicale di Cristo come « il » salvatore.

In questo senso possiamo affermare che fede-speranza-carità costituiscono l'autentico esistere del cristiano, per il loro carattere decisivo di risposta e di relazione personale alla chiamata di Dio in Cristo.

2. Verso un modo concreto di pensare l'integrazione fede/vita

Si raggiunge l'integrazione fede/vita quando le singole esperienze, nel loro tessuto connettivo che è l'esistenza umana, si aprono tematicamente alla novità di significato che è Gesù Cristo, nella fede, speranza, carità; quando l'esistenza quotidiana si fa « esistenza cristiana ». La pastorale giovanile è chiamata ad approfondire, in termini concreti e più operativi, questo obiettivo. Deve descrivere il dover-essere del cristiano e quindi gli elementi che si valutano come costitutivi, per precisare quale risposta al dono della fede, speranza carità, possa essere ritenuta oggettivamente soddisfacente.

Che cosa può far ritenere che l'obiettivo è stato raggiunto, che la vita quotidiana è realmente « esistenza cristiana »?

Una prassi pastorale ancora abbastanza diffusa, come dimostrano anche i modelli che abbiamo delineato all'inizio della nostra ricerca, concentra il compito della pastorale giovanile nella stabilizzazione della coerenza morale e/o nella assimilazione dei contenuti della fede. La coerenza morale e la conoscenza dottrinale sono le modalità concrete della « nuova persona » che è ogni cristiano? Sono criteri sufficienti per valutare l'avvenuta integrazione fede/vita? Oppure essi vanno compresi in un orizzonte più vasto?

2.1. *Integrazione fede/vita e conoscenza dei contenuti della fede*

Quando parliamo di integrazione fede/vita non ricerchiamo una conoscenza di tipo nozionistico, relativa al significato ultimo delle proprie esperienze, ma una conoscenza esistenziale, che abbraccia e coinvolge tutta l'esistenza. Una conoscenza che permetta di valutare e intervenire nelle concrete situazioni di vita, con costanza e coerenza.

[3] ALFARO J., *Cristologia* 522.

[4] Ne abbiamo già parlato a lungo, definendo il rapporto tra salvezza e persona.

Il criterio per valutare l'avvenuta integrazione fede/vita non è quindi determinato dal fatto di « ritenere per vere » le informazioni espresse dalle formule bibliche e dogmatiche, pur distinguendo tra la realtà interpretata e l'espressione culturale che la interpreta. Il criterio è invece determinato dalla adesione personale-esistenziale a questa realtà e quindi dal fatto che la consapevolezza sul piano dei contenuti diventa orientatrice di un vissuto esperienziale.

2.2. *Integrazione fede/vita e agire etico*

Lo spazio dove la scoperta di essere « nuova creatura » diventa espressione esistenziale è determinato dalla prassi, dal modo nuovo con cui si è presenti a questo mondo. Infatti l'azione del cristiano non è solo il risultato della sua fede: « essa è un autentico inveramento, perché l'uomo non accetta pienamente come uomo la parola di Dio che nelle sue azioni ».[5] L'uomo si realizza progressivamente attraverso le sue azioni. La pastorale giovanile stimola esperienze-azioni umane autentiche, che orientino la vita quotidiana come impegno di promozione dell'altro, per realizzare il modo nuovo di essere uomo, proposto nel Cristo.

Si tratta di uno stile globale di vita, che si traduce in comportamenti concreti. Essi però non sono mai sufficientemente espressivi dell'impegnatività riconosciuta ed accettata, perché limitati nella loro capacità di storicizzare la scelta di vita e perché minacciati dalla forza negativa del peccato, personale e sociale. Per questo, la conversione (ritorno alla « logica » di Cristo, nello stile generale di vita) è un tratto esistenziale decisivo per ogni cristiano. I comportamenti quotidiani non possono quindi fornire un criterio adeguato per valutare l'avvenuta integrazione fede/vita, nel senso che tra impegno etico e adesione esistenziale a Gesù Cristo non esiste una consequenzialità reciproca stretta. Rientrano tra gli obiettivi dell'azione pastorale, più sulla linea della conversione permanente che su quella dell'adempimento legale e constatabile.

Dai comportamenti bisogna risalire agli orientamenti esistenziali: in essi si esprime con radicalità e operatività l'opzione fondamentale per Cristo. Qui dunque sta il criterio valutativo adeguato.[6]

2.3. *Integrazione fede/vita come « abilitazione a vivere di fede-speranza-carità »*

In un articolo molto denso, RdC propone così l'obiettivo della catechesi: « La catechesi è esplicitazione sempre più sistematica della prima evangelizzazione, educazione di coloro che si dispongono a ricevere il Battesimo e a ratificarne gli impegni, iniziazione alla vita della Chiesa e alla concreta testimonianza

[5] ALFARO J., *Foi et existence*, in *Nouvelle revue théologique* 6 (1968) 574-575.

[6] Si veda la nota 10 dove definiamo la differenza esistente tra « comportamento » e « atteggiamento ».

di carità. Essa intende portare alla maturità della fede attraverso la presentazione sempre più completa di ciò che Cristo ha detto, ha fatto e ha comandato di fare. *Abilita l'uomo alla vita teologale, vale a dire all'esercizio della fede, della speranza, della carità nelle quotidiane situazioni concrete*: dà luce e forza alla fede, nutre la vita secondo lo spirito di Cristo, porta a partecipare in maniera consapevole e attiva al mistero liturgico ed è stimolo all'azione apostolica ».[7] Sono tali e tanti i compiti che vengono affidati alla catechesi, che si potrebbe meglio parlare della direzione di marcia di una « scuola di formazione cristiana ».[8]

In questa prospettiva il discorso ci interessa da vicino. Non solo propone il tema dell'integrazione fede/vita (anche se in termini espliciti l'affermazione appare solo negli articoli successivi di RdC), ma precisa la funzione operativa a cui questo obiettivo è finalizzato. Infatti suggerisce un orizzonte in cui collocare la necessaria conoscenza dei contenuti del mistero cristiano e il nuovo modo di vita e di presenza nella storia. I due elementi sono unificati attorno al concetto-chiave di « abilitazione alla vita teologale », come esercizio della fede, speranza, carità nelle concrete situazioni di vita. L'abilitazione è il processo che permette di raggiungere la maturità della fede e, quindi, un progressivo consolidamento dell'integrazione fede/vita. La pastorale ha il compito di costruire e alimentare tale « abilitazione ».

Il richiamo alla « fede, speranza, carità » ci porta alle dimensioni decisive dell'esistenza cristiana.

Il richiamo alla « abilitazione » e alle « situazioni » comporta la sottolineatura della dimensione educativa del processo pastorale, mettendo così l'accento su un aspetto che abbiamo ricordato come caratteristico della pastorale giovanile.

Per questi motivi, crediamo che la formula « abilitare all'esercizio della fede, speranza, carità » possa determinare il quadro di riferimento, teologico e antropologico, della pastorale giovanile, quell'insieme cioè di dati, di fede e di pratica educativa, che fanno il materiale di confronto e di lavoro per una pastorale giovanile orientata all'integrazione tra fede e vita. Nella « abilitazione della vita teologale » si tocca il difficile punto di congiunzione tra l'educazione umanizzante e l'educazione alla fede: la maturazione di una « nuova persona », segnata da una struttura valutativa e operativa unitaria, in cui i criteri della fede e quelli profani sono ben integrati, fino a diventare unico principio pratico. Nell'abilitazione si trova anche la congiunzione esistenziale tra conoscenza dei contenuti della fede (ortodossia) e coerenza di vita (ortoprassi). Essa è contemporaneamente aperta alla prassi (abilità ad agire in situazione) e orientata da contenuti normativi (abilità ad esprimere nelle situazioni di vita la propria decisione per Cristo, conosciuto ed accettato come significato totale).

L'abilitazione « all'esercizio della fede, della speranza, della carità nelle

[7] RdC 30. La sottolineatura è nostra.

[8] *Documento di base « Il rinnovamento della catechesi »* (Torino-Leumann 1970) 56-58.

quotidiane situazioni concrete », indica il criterio valutativo adeguato, capace di sintetizzare gli aspetti positivi, presenti nei criteri della conoscenza e/o coerenza, meno globalmente espressivi. In questo senso, approfondiamo e concretizziamo il discorso.

2.4. *Abilitare è costruire atteggiamenti*

In questo spirito, per comprendere meglio la proposta del discorso che stiamo facendo, apriamo una parentesi di natura psicosociale. Ritorneremo così alle riflessioni più direttamente pastorali, con il bagaglio di suggerimenti derivati da questo confronto multidisciplinare. Abilitare significa far acquisire una capacità operativa, armonizzare le doti personali in una disponibilità, agile e pronta, ad intervenire quando è il momento, sapendosi richiamare a motivazioni di riferimento.

Si può parlare di « abilità » quando la persona possiede queste « doti di stile » in rapporto alle azioni concrete: autonomia, costanza, tempestività, facilità.

Autonomia: capacità di decidere facendo riferimento al personale sistema di motivazioni, senza essere costretti a dipendere da suggestioni esteriori.

Costanza: capacità di orientare i comportamenti verso una stessa direzione etica, sapendo evitare le prese di posizioni incoerenti, instabili o troppo variabili.

Tempestività: capacità di prendere decisioni concrete in brevissimo tempo, sapendo superare il disagio delle lunghe riflessioni precedenti e conseguenti, che conducono all'indecisione e alla inconcludenza operativa.

Facilità: capacità di far convergere, nel momento della decisione, tutti gli elementi in gioco, per intervenire in una direzione armonica, con prontezza e coerenza.

Come si vede, le doti di stile che definiscono operativamente l'abilitazione ad agire, richiamano immediatamente in causa il grosso capitolo educativo degli « atteggiamenti ». Abilitare significa creare atteggiamenti.

Cosa sono gli atteggiamenti?

Non vogliamo addentrarci in un'analisi scientifica. Ci basta affermare alcuni elementi centrali, per cogliere una definizione descrittiva del fatto.[9] Ciascuno di noi scatta all'azione attraverso una sintesi armonica di scelte di volontà e di attrazioni legate all'emozione. Non siamo puro sentimento ma neppure puro raziocinio. La libertà sta nella faticosa sintesi dei due fattori

[9] Non vogliamo fare un discorso tecnico sul tema degli atteggiamenti, ma solo la rilettura in prospettiva pastorale di un dato educativo importante. Citiamo perciò solo alcuni testi, già orientati in questa prospettiva. VERGOTE A., *Psicologia religiosa* (Torino-Leumann 1967) 211. CARRIER H. - PIN E., *Saggi di sociologia religiosa* (Roma 1967) 275-295. MILANESI GC., *Integrazione tra fede e vita, problema centrale della pastorale catechistica*, in id., *Ricerche di psico-sociologia religiosa* (Roma 1970) 62-63.

(motivazione ed emozione), attraverso una decisione, inventata momento per momento, sotto la pressione di quanto ci attira (sia in senso positivo che negativo), nello sforzo di cogliere il peso preciso della proposta sullo sfondo di quel progetto di sè che ciascuno si va costruendo.

Alla radice di queste affermazioni sta la distinzione esistente tra « comportamento » e « atteggiamento ». I due termini sono derivati dalla psicologia sociale. Ma offrono stimoli molto interessanti anche in campo pastorale.

Per chiarificare il discorso, è necessario definire i due termini in questione. Non è impresa facile, anche perché la definizione richiama immediatamente la scelta di una teoria della personalità. Ne privilegiamo una, che ci pare particolarmente consona al progetto educativo e pastorale che stiamo elaborando.[10] Il comportamento sociale è determinato dalla risposta personale con cui un individuo decide la sua presenza-reazione all'interno della società di cui è parte. Queste reazioni-risposte sono oggettivamente osservabili. Nella persona adulta, i tratti peculiari di questa reazione-risposta sono normalmente coerenti e stabili e quindi incanalano il comportamento dell'individuo con una certa omogeneità, entro la varietà di situazioni sociali. Quando un uomo è costretto ad affrontare lo stesso oggetto, le conoscenze-convinzioni, i sentimenti con cui coglie, in modo caldo, quella realtà, le sue tendenze a reagire in un determinato stile, si intercorrelano nella forma di un sistema, unitario e duraturo. L'uomo, infatti, tende normalmente ad organizzare e a conservare. Questo pacchetto di credenze, di sentimenti e risposte particolari è sempre presente, pronto ad essere usato quando l'individuo si trova ad affrontare l'oggetto appropriato.

Questo sistema è l'« atteggiamento ». Esso è perciò una strutturazione del proprio dinamismo psichico che orienta il comportamento a riguardo di un oggetto proposto.

Le azioni sociali dell'uomo sono fondamentalmente orientate dai suoi atteggiamenti.

[10] Ci ispiriamo fondamentalmente a KRECH D. - CRUTCHFELD R. S. - BALLACHEV E. L., *Individuo e società. Manuale di psicologia sociale* (Firenze 1970) 125-322. A questo manuale si è ispirato anche l'autore delle voci « atteggiamento » e « comportamento » in DEMARCHI F. - ELLENA A. (ed.), *Dizionario di sociologia* (Roma 1976).

Esso definisce atteggiamento « come un sistema permanente di valutazioni, sentimenti, emozioni e tendenze dell'azione pro o contro l'oggetto sociale » (VOLPE V., *Atteggiamento* 138). Si veda anche VOLPE V., *Comportamento* 268. Le riflessioni collegate con il termine atteggiamento, potrebbero essere facilmente riformulate a partire dal concetto di « opzione fondamentale », anche se in modo non adeguato perché in essa entra come elemento determinante il riferimento alla motivazione (e non alla sola abitudine, pur comportando essa già in qualche modo un livello motivazionale) (DIANICH S., *Opzione fondamentale*, in ROSSI L. - VALSECCHI A. (ed.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale* [Roma 1973] 654-655).

3. Atteggiamenti fondamentali e atteggiamenti acquisiti

Riprendiamo il discorso sulla fede-speranza-carità. La definizione di « atteggiamento » ci è utile per cogliere, con un taglio educativo, i problemi che stiamo agitando.

Per il loro riferimento all'esistenza e per il loro carattere di radicalità, abbiamo definito la fede-speranza-carità come gli atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana.[11] Essi formano, in modo unitario e armonico, l'orientamento globale che fa della vita quotidiana una risposta al dono d'amore del Padre, nel Cristo.

Questi atteggiamenti fondamentali richiedono però una « disposizione abituale », che dia ad essi consistenza oggettiva, che traduca sul ritmo del quotidiano il significato di vita che essi rappresentano.[12] 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. Fede-speranza-carità hanno quindi una portata anche antropologica, nel senso che investono un modo di progettarsi come uomo e un insieme di interventi educativi.

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 sarebbe assente ogni reale integrazione di personalità: il significato espresso in forme tematizzate (e cioè l'orientamento cristiano esplicito e formale) resta un fatto retorico, perché non trova la corrispondenza di una vita che dia verità esistenziale a quanto viene espresso.

Per raggiungere una reale integrazione tra fede e vita, dobbiamo perciò parlare di educazione ad atteggiamenti umani che siano « corrispondenti » a quelli fondamentali della fede-speranza-carità. Soltanto una persona « abilitata » a questi atteggiamenti corrispondenti, potrà vivere realmente di fede-speranza-carità; solo una vita vissuta, nelle sue dimensioni umane, in armonia con lo stile teologale della fede-speranza-carità, è risposta vera, autenticamente personale, al dono del Padre.

3.1. *Carità e servizio: atteggiamenti fondamentali e corrispondenti*

Partiamo da un esempio, classico nell'impostazione teologica cristiana. 1 *Gv* 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

[11] ALFARO J., *Cristologia* 541-544.

[12] BRAIDO P. (ed.), *Educare. Sommario di scienze pedagogiche. vol. III. Metodologia della catechesi* (Zurich 1964), 206-210. Si veda anche BUCCIARELLI C., *Realtà giovanile e catechesi. 1/Motivazioni fondamentali* (Torino-Leumann 1973) 112-164.

(amore del prossimo), in cui si manifesta, si realizza, quasi si misura, il proprio rapporto di vita con Dio.

Ci sembra un discorso sugli atteggiamenti, anche se indiretto. Il modo di intessere i rapporti interpersonali dipende, in larga misura, dalla educazione ricevuta e dalla personale risposta a questa educazione. La disposizione abituale al servizio del prossimo o alla sua sopraffazione egoistica, sono atteggiamenti appresi nel progetto educativo in cui si cresce.

Ci si può « abilitare » ad atteggiamenti di servizio, di promozione dell'altro, di rispetto. O si possono apprendere atteggiamenti di sopraffazione, di manipolazione, di sfruttamento. Questi atteggiamenti sono decisamente umani, nel senso che investono la dimensione umana, storica, dell'esistere; e sono « frutto » di educazione. Nello stesso tempo essi hanno un peso determinante nell'atteggiamento fondamentale cristiano della carità. Senza l'abitudine a questi atteggiamenti (corrispondenti) non è possibile vivere di carità teologale: 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, nel quiora quotidiano, soltanto in colui che sa mettersi in atteggiamento di servizio nei confronti dei fratelli. Il servizio fa parte dei frutti dell'educazione. E' atteggiamento umano, educabile. E, nello stesso tempo, condizione qualificante per la realizzazione del dono teologale della carità; condizione indispensabile perché la vita umana sia « esistenza cristiana nella carità ». La « carità » è atteggiamento fondamentale dell'esistenza cristiana. La « disponibilità al servizio » è atteggiamento corrispondente, acquisito. Lo chiamano acquisito, perché lo si sviluppa per via di educazione; corrispondente, perché nel suo formarsi si ispira totalmente al dono della carità e perché dispone e abilita a « risposte » di carità, nelle quotidiane situazioni di vita.[13]

3.2. *I compiti della mediazione pastorale*

La risposta dell'uomo, nella fede-speranza-carità, tocca il dono e l'iniziativa di Dio e, nello stesso tempo, coinvolge un groviglio di fatti strettamente educativi. Credere in Cristo, sperare in lui, amare Cristo e in lui i fratelli (cioè accogliere Cristo come « il » salvatore) è risposta umana autentica, solo quando l'uomo è stato « educato », « abilitato », a pronunciare la sua decisione per Cristo, sgombrando il terreno da ogni altra proposta di salvezza che gli si presenti come unica e totalizzante.

[13] Abbiamo definito gli atteggiamenti corrispondenti, riflettendo e esemplificando sul rapporto tra carità e servizio. Un discorso simile, a proposito della fede, viene condotto da SERENTHA' L., *Proposta della fede ai giovani d'oggi*, in *Presenza pastorale* 46 (1976) 601-617.

Questo intervento educativo è dunque lo spazio privilegiato dell'azione pastorale, perché la pastorale è « mediazione » tra l'iniziativa salvifica di Dio e il qui-ora concreto di ogni persona.

« Abilitare » significa intervenire sul piano educativo, con uno sguardo di fede: abilitare è perciò « fare pastorale ». In che cosa consiste, concretamente, questa mediazione pastorale?

Evidenziamo alcuni compiti. Dal loro insieme, compaginato secondo un criterio di armonia e di gradualità, nasce la mediazione pastorale.

Il primo compito è sul versante direttamente educativo. Si tratta di impostare i progetti educativi generali in modo tale che essi promuovano e consolidino l'emergere di atteggiamenti corrispondenti a quelli fondamentali della fede-speranza-carità. Nelle pagine che seguono indicheremo alcuni di questi atteggiamenti. In questo stile generale di maturazione umana, siamo già nell'orizzonte cristiano, anche se in forma non ancora esplicita e tematizzata. Una vita umana autentica, perché segnata da atteggiamenti corrispondenti alla fede-speranza-carità, è la prima e più radicale esperienza di esistenza cristiana ed è quindi la risposta fondamentale all'invito del Padre.

Ciò che è solo implicito, va poi esplicitato e tematizzato. E' quindi compito urgente dell'operatore pastorale « rivelare » che questo stile generale di vita colloca di fatto nella dimensione cristiana; « annunciare » che nel personale crescere in umanità è in causa e all'opera il progetto d'amore del Padre nel Cristo. Questo compito qualifica la pastorale, perché la pone esplicitamente nell'orizzonte che le compete costitutivamente: « evangelizzare » l'umano per dare alla personale esperienza il suo significato più pieno e definitivo, nella salvezza che ci è stata donata. In questi termini, infatti, abbiamo definito l'integrazione fede/vita, come obiettivo della pastorale giovanile.

Nel rapporto tra atteggiamenti fondamentali della vita cristiana (fede-speranza-carità) e atteggiamenti umani corrispondenti, si deve parlare di continuità-discontinuità, come se ne parla a proposito della salvezza, tra liberazione storica e comunione con Dio. Fede- speranza-carità sono la dimensione trascendente e definitiva degli atteggiamenti che fanno autentica la vita umana. Nello stesso tempo, però, sono un « tutto nuovo », capace di fare rottura nell'umano, proprio pel momento che lo presuppongono e lo integrano. Il dono di Dio precede la disponibilità umana; la sostiene e la vivifica. Non possiamo dimenticarlo, se non vogliamo svuotare la radicalità costitutiva dell'iniziativa di Dio, nel Cristo.

4. **Quali atteggiamenti corrispondenti?**

Per definire il rapporto tra gli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana e gli atteggiamenti umani corrispondenti, abbiamo riflettuto facendo esempi sulla carità. La stessa ricerca andrebbe fatta a proposito di fede e speranza. Certamente senza troppe distinzioni, perché fede-speranza-carità sono solo « modalità » della stessa totale risposta al dono di Dio, che è l'esistenza

cristiana.[14] Si tratta quindi di ricercare quali siano gli atteggiamenti corrispondenti ad uno stile globale di vivere la vita quotidiana, tale che essa sia orientata nella direzione della fede-speranza-carità.

Non è possibile fare degli elenchi, con la pretesa di completezza e di normatività. Ogni rassegna non può che risultare varia e mutevole. Gli atteggiamenti, in concreto, non dipendono solo dalla meta (fede-speranza-carità), ma soprattutto dalle particolari esigenze che sono legate alla maturazione della personalità giovanile e alle condizioni di vita in cui essa si sviluppa. Non sono, inoltre, tutti da inventare, come se nulla preesistesse e si trattasse di partire da zero.

In ogni comunità educativa, nella sensibilità e cultura corrente, nei diversi spazi di vita, nell'orizzonte spontaneo dei vari giovani, sono sempre presenti determinati atteggiamenti. Essi dipendono dai valori e dagli orientamenti di vita a cui si dà prestigio, dalle raccomandazioni che sono ripetute, dai gesti e dai modelli di comportamento che sono premiati, dalle censure sociali che sono consolidate, in un determinato ambiente educativo e di vita.

Questi spontanei atteggiamenti possono essere di sostegno a quelli che valutiamo corrispondenti allo stile di vita cristiana impegnata; oppure possono condurre a resistenze sotterranee, che ostacolano in modo anche determinante, ogni preoccupazione educativa diretta ed esplicita. Oggi, per esempio, la dimensione comunitaria (così importante, per la esperienza cristiana) è nell'aria, fa parte di un dato pacifico, anche se non mancano grosse immaturità. Invece si è quasi smarrito il senso della gratuità. Non si può progettare una educazione agli atteggiamenti senza tener conto di questo stato di cose.

Ogni comunità pastorale è chiamata a fare questa rilevazione previa.

Educare agli atteggiamenti significa, nella prassi concreta, valutare gli atteggiamenti già presenti, per giudicarli alla luce dell'obiettivo (una vita cristiana, nella fede-speranza-carità). L'intervento diventa quindi potenziamento e autenticazione di quelli già corrispondenti; lenta costruzione di quelli assenti; controllo e superamento di quelli contrari, attraverso gesti educativi precisi, orientati da una logica coraggiosamente controcorrente.

In questo spirito di provvisorietà e solo per stimolare la riflessione e la ricerca, suggeriamo alcuni atteggiamenti che ci sembrano particolarmente urgenti oggi, determinanti per una educazione aperta all'integrazione fede/vita:

— Il senso della gratuità, per riuscire ad amare con lo stile del Padre.

— La dimensione di « tempo lungo », per permettere la crescita di una speranza che è fondamentalmente apertura al futuro.

— La disponibilità al sacrificio, per ritrovare la gioia del «pagare di persona ».

— La fiducia interpersonale, per poter intavolare rapporti reciproci in cui possa esperimentarsi veramente la fede teologale: fidarsi degli altri per apprendere dal vivo a fidarsi di Dio.

[14] ALFARO J., *Cristologia* 521-541.

— Il senso del mistero, che ci fa toccare con mano il limite della nostra intelligenza e la grandezza di ogni persona, irriducibile alle nostre categorie di comprensione, aprendo quindi verso l'alterità trascendente di Dio.

— La libertà come autenticità nel dialogo interpersonale, da conquistare attraverso la liberazione personale e collettiva, interiore e strutturale.

— L'abitudine a vivere sia le piccole cose del quotidiano che la vita nella sua totalità, nella prospettiva del servizio agli altri, per amore; alla ricerca continua dei gesti che siano oggettivamente capaci di promuovere l'altro.

— L'atteggiamento pasquale del «perdere per ritrovare », della « morte » come strada necessaria per raggiungere la « vita ».

Come si vede, si tratta di « abilitazioni », disposizioni all'azione, che traducono in termini concreti i contenuti teologali della vita cristiana. Sono tratti di personalità, frutto quindi di educazione; e nello stesso tempo hanno una corrispondenza profonda con la fede-speranza-carità. Senza l'abilitazione a questi atteggiamenti esistenziali, il dono dello Spirito che ci permette di rispondere all'invito del Padre, resterebbe privo di consistenza, celebrazione vuota e retorica di una vita, orientata in ben altre direzioni.

capitolo quinto

PASTORALE GIOVANILE E SCIENZE UMANE

1. Il problema: le scienze umane nella pastorale

Ogni progetto di teologia pastorale fa necessariamente i conti con le scienze umane. Il rifiuto o la paura di contaminare la pastorale con antropologia, sociologia, psicologia, l'accettazione critica o incondizionata, la subordinazione al dato della teologia o il rispetto totale nel nome della autonomia scientifica, sono tutte differenti espressioni del fatto che la teologia pastorale non può rimanere neutrale di fronte ai dati delle scienze umane.

Non è un dialogo facile, quello che intercorre tra teologia e scienze umane, nel quadro situazionale e progettativo della pastorale, perché ogni scienza 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 resta sempre il problema del linguaggio, perché ogni scienza definisce lo stesso oggetto comune a partire da universi semantici ed epistemologici diversi.

La rassegna di correnti che abbiamo tracciato all'inizio di questa ricerca, mette in risalto bene i diversi modi di approccio.[1] La lettura di quelle pagine, condotta in forma diacronica, permette anche di valutarne la crescita in maturità, sia sul versante dell'utilizzazione che su quello del rispetto per l'autonoma consistenza che contraddistingue l'umana cultura.

In questo capitolo offriamo una nostra proposta, che riteniamo coerente con le linee teologiche attualmente emergenti in un ambito, come questo, ancora in fase di ricerca.[2]

[1] Si veda il cap. *Correnti di teologia pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana.*

[2] Consideriamo il termine « scienze umane » nella sua accezione più generale, che comprende tutte le scienze, elaborate in un orizzonte profano, che possono suggerire stimoli alla pastorale e alla pastorale giovanile. In particolare, psicologia, sociologia, antropologia culturale e filosofica, economia e politologia. Si veda, per un quadro di riferimento generale, CARRIER H., *La collaboration des sciences humaines au service de la pastorale*, in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 243-256; ANTISERI D., *I fondamenti epistemologici del lavoro interdisciplinare* (Roma 1972).

Per elaborare la nostra proposta ci siamo confrontati soprattutto con le seguenti opere:

1. Per il rapporto tra pedagogia e teologia: SCHILLING H., *Teologia e scienze dell'edu-*

1.1. *La collocazione interdisciplinare della pastorale giovanile*

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 ha la coscienza di orientare ad una esperienza di vita che trascende la quotidianità storica dell'esistere: che è dono, prima di essere risposta e responsabilità. E sa di possedere mezzi educativi (la parola, i sacramenti, l'esperienza salvifica della comunità), la cui portata oggettiva sfugge alla misurazione delle scienze umane, comunque questi fatti siano acculturati. Nello stesso tempo, l'evangelizzazione di questa novità, la costruzione di una maturità di fede e l'utilizzazione dei « mezzi » in cui operare la salvezza qui-ora, possono avvenire solo all'interno di un corretto processo educativo.

La pastorale giovanile si interroga sul tipo d'uomo verso cui finalizzare 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. Bisogna infatti non dimenticare un dato di fatto: progetti d'uomo e metodi educativi preesistono all'azione pastorale. La pastorale non li assume quando le sono utili o li rifiuta quando sente il dovere di contestarli; progetti e modelli pervadono già lo spazio operativo della pastorale, essa agisce in una situazione e con persone già segnate e orientate dalla cultura dominante. In altre parole, la pastorale giovanile si scontra con un modello educativo (o, meglio, con differenti e contraddittori modelli) che non dipende da lei e che essa influenza solo parzialmente. Essa non è l'unica agenzia di inculturazione, né tanto meno è quella totalizzante. Esistono altre proposte (scuola, famiglia, società globale, mezzi di comunicazione sociale, subculture giovanili e ideologiche...) che emettono in continuazione valori e modelli di comportamento. La pastorale giova-

cazione. Problemi epistemologici (Roma 1974); CANEVARO A., *La pedagogia cristiana oggi* (Firenze 1975); GUASTI L., *Pedagogia, teologia e insegnamento della religione*, in *Orientamenti pedagogici* 23 (1976) 397-418; GROPPO G., *Lo statuto epistemologico della catechetica*, in GRUPPO ITALIANO CATECHETI, *La catechetica: identità e compiti* (Udine 1977) 62-106.

2. Per il rapporto tra scienze umane e teologia: *Bilancio della teologia del XX secolo*. Vol. 1. *Il mondo del XX secolo* (Roma 1972); METZ J.B. - RENDTORFF T. (ed.), *La teologia nella ricerca interdisciplinare* (Brescia 1974); VIDALES R., *Questioni sul metodo della teologia della liberazione*, in *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (Brescia 1975) 59-92; RAHNER K., *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, in id. *Nuovi saggi V* (Roma 1975) 119-137; SARTORI L., *Teologia e scienze dell'uomo*, in *Teologia, filosofia, scienze umane* (Brescia 1976) 3-15.

3. Per il rapporto tra pastorale, teologia e scienze umane: si veda il cap. *Correnti di teologia pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana*. E inoltre: LEFEBVRE M., *Théologie pastorale et agir ecclésial*, 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.

nile svolge la sua funzione di educazione alla fede all'interno di questi dati culturali.

Inoltre, anche nell'esercizio specifico della sua funzione, sceglie e utilizza metodi, modelli, strumentazioni non direttamente deducibili dalla fede, ma di natura profana. La sua indispensabile dimensione educativa viene gestita perciò in un diretto collegamento con le varie metodologie pedagogiche, privilegiando un progetto educativo o l'altro, in modo esclusivo o in termini eclettici. Questa opzione avviene nella consapevolezza della non-neutralità dei processi educativi rispetto alla educazione alla fede, per l'implicito riferimento all'uomo di cui tutti sono carichi.

Si 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,[3] per cui non si può più concepire la teologia come la scienza da cui derivare la pedagogia,[4] pur riconoscendo alla fede, come abbiamo più volte ricordato, la funzione di ispirazione e di giudizio radicale, rispetto ad ogni processo educativo.

Da questa prospettiva nasce per la teologia un compito più impegnativo, anche se più scomodo di quello tradizionale: « Il teologo deve in primo luogo applicare alla propria scienza la critica svolta dall'elemento umano misteriosamente silenzioso, dal mistero semplicemente, che rende realmente umana ogni scienza. E deve, per poco che si renda cosciente di questo compito, essere il rappresentante della distanza e della sublimità critica dell'umano di fronte a tutte le altre scienze. (...) In tale dialogo egli preferirà mettere in luce, quando appare necessario, negli altri partecipanti quella teologia, che è già all'opera in loro, atematicamente e forse in maniera rimossa. Chiederà agli altri, sommessamente e con modestia, se qua e là, nell'occhio di una scienza o di uno scienziato, non ci sia forse qualche ostacolo, cui bisogna prestare attenzione e che lo scienziato stesso, con un po' di accuratezza nel modo e con un po' di buona volontà, potrebbe scoprire da solo ».[5]

Questi rilievi, derivati dalla dimensione educativa con cui si definisce la pastorale giovanile, ci ricordano un aspetto importante della sua fondazione epistemologica: il metodo interdisciplinare con cui vengono espletate le sue funzioni. 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; ma soltanto ricorda il modo con cui sono definiti e realizzati questi stessi compiti.

[3] GS 11 59; AA 7.

[4] SCHILLING H., *Teologia e scienze dell'educazione. Problemi epistemologici* (Roma 1974). CANEVARO A., *La pedagogia cristiana oggi* (Firenze 1975).

[5] RAHNER K., *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, in id., *Nuovi saggi V* (Roma 1975) 130-131.

1.2. *Interdisciplinarità e compiti pastorali*

I compiti operativi della pastorale e, con un'accentuata preoccupazione educativa, della pastorale giovanile, sono fondamentalmente due: la lettura e valutazione della realtà, per cogliere i problemi emergenti (le attese spontanee, le convergenze e le resistenze, i condizionamenti legati al peccato personale e sociale) e il progetto di cambio-trasformazione sulla realtà, per decidere le direzioni di intervento (le linee di una proposta di maturità umana e cristiana) e le strategie (gli agenti, i metodi concreti, le istituzioni).[6]

Per leggere adeguatamente la realtà, la pastorale giovanile si fa attenta alla strumentazione fornita dalle scienze antropologiche. La sua particolare funzione educativa la spinge inoltre ad un dialogo stretto con queste scienze, anche nel momento progettativo: nella definizione di imperativi all'azione e nella elaborazione di strategie di intervento.

La pastorale giovanile ha uno statuto autonomo, che le deriva dalla fede, con cui viene interpretata la realtà e da cui elabora un progetto di cambio. Ma questi processi avvengono sempre in riferimenti interdisciplinari, a differenza di altre scienze che studiano, in modo univoco, una dimensione specifica della realtà. Infatti, la complessa realtà che determina l'oggetto della pastorale giovanile (il giovane-in-situazione) viene « afferrata » dalla pastorale giovanile in modo globale, per la dimensione totalizzante che compete alla fede e alla salvezza cristiana, attraverso il dialogo serrato con le scienze che hanno come loro oggetto specifico aspetti parziali di questa stessa realtà.

Per la pastorale giovanile, l'interdisciplinarità è imperativo epistemologico, derivato dalla complessità del problema pastorale.[7] Ma è la risultante della utilizzazione corretta dei vari contributi e approcci all'unica realtà. L'interdisciplinarità va quindi « motivata », per evitare che una disciplina pretenda di porsi come totalizzante rispetto alla realtà; e « assicurata », per evitare che l'uso e i risultati delle diverse discipline non permettano la reale integrazione dei contributi.[8]

Nel corso della nostra ricerca abbiamo già affrontato simili argomenti, elaborando le scelte più qualificanti del nostro studio.[9] Per rispetto al metodo

[6] Il principio dell'incarnazione fonda questa affermazione. Infatti, se la salvezza si attua nella situazione, è necessario conoscere la situazione di partenza e progettare una presenza di salvezza, che tenga conto della storicità concreta della situazione stessa. Si veda anche MIDALI M., *Atteggiamenti spirituali dell'operatore di pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 10, 24-31.

[7] ANTISERI D., *I fondamentali epistemologici del lavoro interdisciplinare* (Roma 1972).

[8] RAHNER K., *La teologia* 123-124.

[9] Facciamo solo alcuni esempi, i più evidenti. Abbiamo analizzato la cultura giovanile attuale, interpretando i risultati delle ricerche socioculturali secondo principi unificatori di ordine educativo, alla ricerca del progetto d'uomo da esse emergente, prima di elaborare le opzioni teologiche qualificanti del nostro contributo. Per decidere l'obiettivo della pastorale giovanile, abbiamo interrogato non solo la teologia dogmatica (che ci ha spinti verso i temi della salvezza), ma anche la psicologia evolutiva (che ha ricordato l'integrazione di personalità come problema cruciale dell'adolescenza e prima giovinezza). Per indi-

induttivo che abbiamo privilegiato, giungiamo solo ora a decifrare in termini espliciti il quadro di riferimento delle nostre scelte. Gli orientamenti contenuti in questo capitolo hanno però fornito la precomprensione generale del nostro itinerario.

2. Dalla multidisciplinarità alla interdisciplinarità nella lettura della situazione

2.1. *Necessità di una lettura multidisciplinare della situazione*

Il primo passo di ogni intervento pastorale consiste nella lettura, attenta e critica, della realtà. L'abbiamo già detto molte volte e abbiamo cercato di essere coerenti con questo assunto nello scorrere della nostra ricerca. Il tema della salvezza su cui abbiamo incentrato la definizione di pastorale e quanto richiama la formula « integrazione fede/vita » in cui abbiamo specificato la pastorale giovanile, appellano immediatamente alla situazione storica, come luogo privilegiato di presenzialità e di riflessione.

La situazione è sempre un dato complesso, convergenza e incrocio di fattori diversi, personali, strutturali e sovrastrutturali, di ordine storico, culturale, economico, metapersonale e metastorico. Uno sguardo credente sulla realtà permette inoltre di cogliere la presenza amorosa del Padre che, nel concreto dell'oggi, opera la salvezza.

La teologia evidenzia la dimensione trascendente della storia.[10] Coglie la lotta della vita sulla morte, per la resurrezione di Cristo. Ma la teologia del dopo-Concilio ha la crescente consapevolezza che la presenza vittoriosa dell'Amore che salva assume concretezza storica, in un'armonia di movenze che essa è inadeguata a decifrare. Solo le scienze dell'uomo possono descrivere (anche se in termini parziali) la presenza dell'uomo che fa la storia e quindi anche la storia della salvezza per dono di Dio, ma con propria responsabilità.[11] Sono le scienze dell'uomo che ci aiutano spesso a dare nomi concreti all'alienazione teologale del peccato,

viduare i criteri con cui valutare il raggiungimento dell'obiettivo pastorale, abbiamo utilizzato una categoria pedagogica (gli atteggiamenti), reinterpretata però in un quadro teologico di significati. Nello stesso capitolo, abbiamo scelto una teologia della fede-speranza-carità che facesse spazio all'educabilità a questi atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana. Nelle scelte più decisive ci siamo mossi tra pedagogia e teologia, in termini interdisciplinari, giudicando i contributi di ogni scienza della precomprensione globale del principio dell'incarnazione: preferire le opzioni capaci di facilitare al destinatario concreto, nella sua situazione esistenziale, l'adesione all'evento di salvezza.

[10] GS 22. Concretizza molto bene questo tema *Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini d'oggi* (Torino-Leumann 1969) 279-281.

[11] WATTÉ P., *Antropologia teologica e amartiologia*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*. Vol. 3. *La teologia del XX secolo* (Roma 1972) 72-79. La novità di questa concezione e la sua fondazione nella teologia dell'incarnazione è espressa bene in KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) soprattutto nel cap. *Il mondo come luogo del Vangelo* 159-167.

permettendo alla fede di collocare in una radicalità rivelata le esperienze quotidiane dell'uomo. In altre parole, stante la complessità della situazione, nessuna disciplina cognitiva o progettativa è in grado di decifrare la realtà in forma autonoma.

Facciamo un esempio, tra quelli che maggiormente inquietano l'attuale pastorale giovanile: la caduta di pratica penitenziale presso i giovani d'oggi.[12]

Assistiamo certamente ad un calo nella pratica del sacramento della penitenza. Non ci si confessa più, dice qualcuno. Ci si confessa molto meno di una volta: è un dato minimo su cui la convergenza è facile. Problematico è il giudizio sul fatto. Il calo di frequenza è sinonimo di crisi di fede, di caduta del senso del peccato, di permessivismo morale? Oppure è principio di una nuova autenticità religiosa? Ha in sè i germi positivi di una scelta verso la maturità o, invece, denuncia un pericoloso indifferentismo religioso e morale? La caduta di pratica, innegabile, va catalogata tra gli aspetti negativi da superare? Oppure contiene stimoli positivi, anche se bisognosi di autenticazione e di crescita?

La costruzione di un progetto di intervento è condizionata dai giudizi su questo dato di fatto.

Come leggere questa situazione?

Certamente non basta la sola teologia: giocano in essa troppi elementi, in una intersecazione di difficile soluzione. La teologia ci parla di crisi di fede, da una parte; e di ricerca di maggior autenticità nell'esperienza cristiana, dall'altra. Certamente è scomparso in molti giovani il « senso del peccato » e quindi il bisogno, oggettivo, di un gesto di pentimento che chiami in causa l'amore di Dio. Nello stesso tempo, però, si è fatta strada una concezione del peccato e della responsabilità personale più matura di quella di un tempo. L'uomo si è sentito provocato più dalle scelte fondamentali che dai singoli gesti quotidiani, spesso condizionati da molti e diversi fattori. La dimensione trascendente del peccato ha coinvolto anche l'analisi strutturale di responsabilità prima sottaciute, ritagliando così un nuovo e più maturo modo di sentirsi peccatori.

L'analisi socio-culturale mette in risalto altri elementi, assai significativi per una lettura globale del fatto in questione. La psicologia, per esempio, ci ricorda

[12] *Il sacramento della penitenza nella pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 4, 3-27. Un procedimento simile (analizzando il problema della disaffezione religiosa dei giovani) utilizza CARRIER H., *La collaboration* 245-248. Dopo aver letto il fenomeno da prospettive diverse, così conclude: « Il semplice ricordo di queste diverse spiegazioni ci convince contemporaneamente del loro interesse per la pastorale e del loro carattere limitato e parziale. Queste osservazioni, infatti, considerano solo un ordine determinato della realtà. Ma la realtà concreta è sintetica e la spiegazione totale dei fenomeni psico-sociali va ricondotta a tutti i suoi elementi. La conoscenza concreta sintetica, di cui l'operatore pastorale ha bisogno, lo obbliga a tener conto di tutte le scienze del comportamento, soprattutto della psicologia e della sociologia. Di qui la necessità di una collaborazione stretta tra teologia pastorale e le altre discipline ausiliari, capaci di illuminare la situazione concreta » (247-248). Con lo stesso metodo si muove anche GALILEA S., *Teologia della liberazione e nuove esigenze cristiane*, in *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (Brescia 1975) 251-253.

la tendenza in atto a deresponsabilizzare le persone, rilanciando su altri (cose, condizionamenti, strutture) le colpe dei mali che ci affliggono e le responsabilità delle scelte sbagliate che perseguiamo. Questo clima, evidentemente, influenza la prassi penitenziale. Molti giovani stentano a sentirsi peccatori, perché hanno scoperto motivi dei loro mali, che sfuocano la loro personale responsabilità. La sociologia della religione ci parla di un altro motivo che rende problematica per molti giovani la prassi penitenziale: la crisi di religione che stiamo vivendo. E' messa sotto discussione l'espressione storica e collettiva della fede: la religione. Si accettano i collegamenti trascendenti, inerenti ad ogni gesto umano; ma sono rifiutati o problematizzati i canali normali che dovrebbero esprimerli: il sacramento della penitenza, per esempio. La crisi del sacro diventa crisi dell'istituzione attraverso cui il sacro tradizionalmente passa.

L'analisi può essere portata anche sul modo con cui viene amministrato il sacramento; il rito sacramentale appare poco eloquente, non sufficientemente autentico, quindi poco credibile. La consequenzialità, per molti giovani, è immediata: va abbandonato, per esigenze di autenticità e di verità. Tra i fattori determinanti la crisi penitenziale attuale, va quindi annoverato anche il modo con cui si sviluppa di fatto il sacramento della penitenza.

Abbiamo considerato una tipica situazione pastorale, per sottolinearne l'oggettiva complessità.

Ci potremmo chiedere: quale analisi è la vera, la determinante? E' difficile decidere. Ogni fattore ha un suo peso. Nessuno può pretendere di essere totalizzante.

Una pastorale giovanile che voglia partire dalla lettura del concreto, può cogliere la situazione, analizzare la realtà, solo nel contributo di tutte le scienze umane che hanno qualcosa da dire sull'esistere dell'uomo nella storia. Anche la teologia si innesta in questa comprensione umana seria, per rivelare dall'interno la dimensione profonda, trascendente, del quotidiano farsi del tempo.

2.2. *L'unificazione nello sguardo di fede*

Siamo già ad una conclusione interessante: le scienze umane sono importanti nella pastorale, perché la teologia da sola non è sufficiente per cogliere ed analizzare le complesse situazioni di vita. Ma il problema non è risolto. Anzi, proprio da questa constatazione nascono nuovi interrogativi.

Gli approcci multidisciplinari possono condurre a conclusioni disparate. Ce ne siamo accorti anche nell'esempio fatto poco sopra. Per elaborare un progetto ed una strategia d'intervento, bisogna unificare le varie risposte, organizzarle in una sintesi armonica che possa suggerire imperativi all'azione. Non basta sommare il dato della antropologia, della sociologia, della psicologia e della teologia... per raggiungere una comprensione unitaria della realtà. Come non basta eliminare i suggerimenti discordanti o strumentalizzare le scienze umane, richiedendo contributi già determinati e orientati sulle decisioni della teologia. L'unificazione avviene in modo corretto se ogni scienza offre il suo dato, con parità di diritto, ed esiste un criterio capace di articolare e gerarchizzare i vari contributi.

Quale criterio?

L'esigenza di unificazione, prima di essere metodologica, è nella realtà: è possibile un approccio unitario, solo perché la realtà è unificata. L'esigenza di unificazione nasce dalla costatazione antropologica fondamentale che, in ogni situazione di vita, protagonista è l'uomo; egli è presente e agisce nella sua profonda unità interiore. L'unità è nell'uomo. E va ricostruita nella lettura della realtà, a partire dalla scoperta della centralità dell'uomo.

La lettura della realtà è antropologicamente corretta, solo quando è centrata sull'uomo. Lo diciamo sull'immagine d'uomo e di storia che la fede ci propone. L'affermazione può essere equivoca. Quale uomo? Sono molte le risposte diffuse nella nostra cultura. A partire dalla fede, diciamo: l'uomo concreto, l'uomo storico. Crediamo che sia unico il volto dell'uomo. Le diversificazioni sono conseguenza della limitatezza di cui soffre la nostra conoscenza sull'uomo. L'uomo storico, chiamato alla definitività della comunione con Dio. L'uomo che costruisce (o rifiuta) la sua risposta libera e responsabile al dono della salvezza, nel fuoco delle vicende quotidiane, con tutti gli altri fratelli in umanità.[13]

Questa immagine d'uomo è il criterio che fa l'unificazione. Corrisponde ad un modo credente di leggere la realtà. Uno sguardo di fede, che cerca l'uomo nel groviglio delle contraddizioni storiche; che riorganizza la trama esistenziale della vita umana, attorno al fatto radicale della salvezza pasquale. Questo sguardo di fede è la precomprensione fondamentale con cui la pastorale legge la realtà; da questa prospettiva apprezza le indicazioni delle scienze umane, senza farne un assoluto.

Infatti, da questa precomprensione la pastorale assume i contributi delle varie scienze, rispettandoli nella loro autonomia, come indici rivelatori dell'avventura dell'uomo nella storia, indispensabili anche se parziali. Da questa stessa precomprensione, la pastorale relativizza le scienze umane, perché nessuna di esse è in grado di rivelare la dimensione pasquale dell'esistenza Sono accettati i vari contributi di diagnosi, quando sono collocabili in una definizione d'uomo fondamentalmente aperta al trascendente anche se espressa in modo implicito e non tematizzato (non è del resto compito delle scienze umane). Sono rifiutati come inautentici, quando danno un'immagine d'uomo chiusa e totalizzata in categorie immanenti. La pastorale sa di poter giungere a quella comprensione della realtà capace di orientare l'azione, solo dall'insieme dei vari contributi, unificati (in modo creativo e non matematico...) attorno all'immagine rivelata dell'uomo. Solo lo sguardo di fede fa della situazione un luogo teologico, « un luogo di rinveni-

[13] RdC 91 ricorda in termini espliciti questo dato: « Questa elevazione soprannaturale è l'aspetto essenziale e specifico che caratterizza l'antropologia cristiana nei confronti di ogni altra antropologia. L'uomo della storia della salvezza è situato nell'ordine soprannaturale. Tale prospettiva fondamentale deve essere tenuta presente costantemente nella catechesi cristiana sull'uomo ». E ancora insiste RdC 93: « Tacendo su questo aspetto dell'antropologia cristiana non si renderebbe pienamente ragione della missione di Cristo che è posta in relazione con il peccato e si svolge attraverso il mistero della croce ».

mento di affermazioni teologiche »,[14] di imperativi cioè per la teologia e la prassi pastorale.

L'ultima parola è alla fede: la fede della Chiesa, alla quale è stata affidata la Parola di Dio, cioè di tutta la comunità, perché in essa opera lo Spirito Santo, guidata per volontà di Cristo dal Magistero. Questo non è un privilegio, che crea una nuova gerarchia di valori o ricostruisce quella dipendenza da tempo infranta. L'uomo, nella sua autenticità più radicale, è l'Uomo-Gesù, il Figlio di Dio. La fede serve l'autenticazione delle varie scienze, perché le indirizza verso l'uomo, soprattutto contestando le direzioni disumane.

3. Scienze umane e teologia nel progetto pastorale

Dagli imperativi emersi nella lettura della situazione, la pastorale passa alla progettazione di interventi: organizza un piano di azione e sceglie una strategia concreta.

Anche in questa seconda fase, per la pastorale ritorna il dialogo con le scienze umane e con la teologia dogmatica. Certo, neppure a questo livello è sufficiente raggiungere l'unità smussando le differenze o creando false dipendenze. La pastorale cerca una armonizzazione dei vari contributi, capace di rispettare le diverse competenze.

Come procedere?

Un criterio importante è suggerito dall'obiettivo generale dell'azione pastorale, di cui i singoli interventi e l'organizzazione di un progetto sono mediazione.

L'articolazione dei contributi multidisciplinari, il rapporto tra imperativi e strategie, avviene in riferimento all'obiettivo generale. Dal confronto tra l'obiettivo e lo stato di fatto, costatato nell'analisi della situazione, la pastorale orienta lo svolgimento di mete intermedie, determina le scelte prioritarie, gli strumenti, la metodologia spicciola. Da questo stesso confronto viene deciso l'organigramma degli agenti pastorali: le reciproche interrelazioni, la ricerca di nuovi agenti da affiancare a quelli tradizionali, le nuove strategie formative.

La pastorale giovanile ha come obiettivo l'integrazione fede/vita. Progetti e strategie sono in funzione del raggiungimento di questo obiettivo.

Questa è già una prima conclusione. Ci ricorda due cose importanti a proposito dell'argomento in questione, dalla cui condivisione si sviluppa la ricerca di ulteriori conseguenze operative. La pastorale giovanile raccoglie gli imperativi che la realtà lancia e organizza gli interventi, all'interno di una precomprensione globale: la funzionalità e il rapporto con l'integrazione fede/vita. Gli interventi non mirano a mete generiche, non rispondono a suggestioni disarticolate; ma cercano di porre le premesse, di consolidare, di sviluppare, l'integrazione fede/vita, nel concreto di « quella » situazione di vita.

L'integrazione fede/vita, inoltre, orienta già l'intrinseca costituzione e coe-

[14] KASPER W., *Fede e storia* (Brescia 1975) 159.

renza dei vari progetti. Gli strumenti non sono neutrali. Essi contengono un messaggio che passa nel recettore, soprattutto per quello che oggettivamente sono, per le modalità con cui sono strutturati e lo spirito con cui vengono utilizzati. Per questo, è costante la preoccupazione di raggiungere l'integrazione fede/vita, attraverso metodologie in cui sia già presente, almeno embrionalmente, uno stimolo di integrazione.

In questo orizzonte possiamo, finalmente, comprendere la soluzione del problema che ci sta a cuore.

Alla pastorale giovanile non basta conoscere a fondo il progetto di Dio sull'uomo: si distingue infatti dalla teologia dogmatica, per la sua funzione pratica, esistenziale, orientata cioè alle situazioni storiche. Ma neppure le basta conoscere i ritmi di sviluppo della personalità, i condizionamenti psicologici e socioculturali che li influenzano, o cose simili: non è nepppure una antropologia o una metodologia pedagogica. Ogni progetto pastorale richiede la convergenza di tutte queste scienze. Non si elabora però un progetto multidisciplinare, unendo qualsiasi teologia e qualsiasi pedagogia.

Alla pastorale giovanile tocca l'impegno serio di elaborare una sua sintesi autonoma, scegliendo quella teologia e quella antropologia-pedagogia che favoriscano l'integrazione fede/vita, per i giovani concreti (« questi » giovani), con cui dialoga qui-ora.

3.1. *Quale teologia?*

Oggi esistono molte teologie, costruite nello stesso alveo dell'ortodossia, ma all'interno di premesse diverse e aperte ad indicatori operativi diversi. In questo pluralismo, la pastorale giovanile è chiamata a scegliere un quadro teologico capace di facilitare l'incontro fra Dio e il giovane concreto, e di animare un movimento di continuità e di crescita dalla sensibilità giovanile attuale alla fede. Nel corso della nostra ricerca, abbiamo già applicato questo orientamento, scegliendo una teologia di tipo incarnazionistico, perché valutata più pronta all'integrazione fede/vita. C'è un consenso esperienziale ampio sulla costatazione che non si raggiunge l'integrazione fede/vita, quando la teologia parla di Dio in termini lontani ed estranei rispetto agli interessi quotidiani.

3.2. *Quale antropologia e pedagogia?*

Non tutti i progetti sull'uomo sono aperti alla soggettiva scoperta della personale vocazione trascendente. Esistono modi di riflettere sull'uomo e quindi di impiantarne i criteri di crescita, che tendono a bloccarlo entro i confini angusti dell'esperienza immanente. In altre prospettive pedagogiche e antropologiche, invece, l'apertura al trascendente è intrinseca, esigita o, almeno, possibile.[15] La

[15] Brien A., *Quale antropologia nella pastorale?*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 11, 2-14.

pastorale giovanile non elabora una sua antropologia o una sua metodologia educativa. Assume quelle « profane », rispettandole nella autonomia che le contraddistingue. Ma le giudica con uno sguardo di fede, per valutare se l'immagine di uomo che emerge è collocabile nel progetto che Dio ha sull'uomo. E quindi opta per quelle proposte che maggiormente rispondono alla crescita dell'uomo verso l'esperienza gioiosa di essere figlio di Dio.

3.3. *In un rapporto dialogico*

Queste concrete esigenze determinano una precomprensione globale entro cui si muove la pastorale giovanile per elaborare il suo progetto d'intervento. E permettono a pedagogia, antropologia e teologia di instaurare un rapporto dialogico.[16] Il rapporto dialogico non svuota la specificità delle singole scienze, ma rispetta gli ambiti di competenza. Infatti « non debbono essere abbandonati i dati preliminari che nell'interno della teologia hanno una funzione costitutiva, cioè quelli della rivelazione e della fede », né sono eliminabili « le autolimitazioni logico-scientifiche delle scienze dell'educazione ».[17] Ma gli uni e le altre sono rese interdipendenti, per provocare l'opzione di quella teologia e di quella pedagogia, oggettivamente capaci di dialogo.

In questo rapporto dialogico tra teologia dogmatica e pedagogia-antropologia, la teologia pastorale considera in termini teologici le situazioni concrete di vita: illumina con la fede la realtà accertata dalle scienze umane e riconosce questa stessa realtà nella sua rilevanza profana, come luogo dove la salvezza si fa, contro l'irruenza del peccato personale e strutturale.

Sede unificante di questo dialogo interdisciplinare è l'attenzione all'uomo, integrale e indivisibile, in vista della compenetrazione, nella sua struttura di personalità, della maturità umana e cristiana. « Gli interessi scientifico-educativi e quelli teologici, anche se non hanno alcun punto di convergenza prospettico comune, ne hanno però uno comune di intersezione, nel quale i problemi dell'educabilità e della riferibilità a Dio, provenienti da direzioni diverse e tendenti a direzioni diverse, necessariamente si toccano l'un l'altro, si attraversano e si incrociano.

Se le due antropologie (quella teologica e quella educativa) non isolano il problema che è loro proprio dall'insieme dell'essere umano, allora la sede comune ricercata e nella quale si può arrivare ad un dialogo tra scienze dell'educazione e teologia, si trova nel punto di intersezione e d'incrocio delle loro linee problematiche ».[18] Nel nostro progetto, questo punto d'incrocio è, radicalmente, determinato dalla pastorale giovanile.

[16] GUASTI L., *Pedagogia, teologia e insegnamento della religione*, in *Orientamenti pedagogici* 23 (1976) 399-402. L'autore si riferisce allo studio di SCHILLING H., *Teologia* 233-301, a cui si ispira anche la nostra conclusione.

[17] *Ivi* 235.

[18] *Ivi* 267s.

terza parte

VERSO UN PROGETTO DI PASTORALE GIOVANILE: PROSPETTIVE METODOLOGICHE

capitolo primo

EDUCARE ALLA FEDE NELL'UMANIZZAZIONE

0. Quale orientamento metodologico?

Abbiamo fatto una serie di opzioni, teologiche soprattutto, per delineare un quadro di pastorale giovanile. Dall'insieme di queste proposte è nata la nostra definizione di pastorale giovanile. Le riflessioni maturate sono un punto d'arrivo. Ed un criterio con cui verificare le scelte a piccolo cabotaggio che quotidianamente ogni operatore pastorale è chiamato a fare.

Il discorso non può concludersi così. Dalle opzioni teologiche si deve passare ad un tracciato metodologico, capace di determinare un cammino concreto, almeno a grandi linee: riprendere gli elementi portanti di teologia pastorale, su cui si è creata convergenza, per ritradurli in progetti operativi. Solo così si fa veramente azione pastorale.

Nell'itinerario dell'educazione alla fede non è possibile affidare solo alla fantasia e all'entusiasmo il ruolo di individuare le piste migliori. La crescita nella fede è nella Chiesa, in una comunità che educa e testimonia per la Parola che annuncia e per la prassi pastorale con cui si autorealizza nella storia. All'interno di questa prospettiva trova spazio la creatività. Che è adattamento al tempo, reinterpretazione sul ritmo del farsi quotidiano, storicità nel qui-ora della sensibilità giovanile e di ogni concreta persona.

Una pastorale giovanile che voglia contemperare, in un'unica radicale fedeltà, creatività e tradizione, elabora ogni coraggioso rinnovamento educativo all'interno di alcuni punti di confronto.

Abbiamo riflettuto a lungo e ascoltato molte esperienze, per individuare orientamenti metodologici, indicatori di un cammino pastorale capace di salvare le esigenze irrinunciabili, per una educazione alla fede oggi nella Chiesa. Questa è la nostra proposta.

1. LA SCELTA DEI DESTINATARI: UN APPROCCIO AL MONDO GIOVANILE

La recensione dei modelli di pastorale giovanile ci ha posto davanti un problema concreto: il rapporto tra opzioni metodologiche e destinatari è molto stretto, non solo perché le prime vanno misurate al livello reale dei secondi, ma

soprattutto perché la scelta di un determinato approccio metodologico decide di fatto le categorie di destinatari che si intende privilegiare. Si può quindi affermare che la prima scelta metodologica, verso un possibile progetto di pastorale giovanile, è sui destinatari. Il resto è logica conseguenza.

1.1. Tutti i giovani - i più poveri

Quali destinatari?

Ci riconosciamo nelle motivazioni e negli orientamenti che, nella « pastorale liberatrice », sostengono il rapporto tra pastorale intensiva (le élites e i militanti) e pastorale estensiva (le masse popolari). Crediamo perciò che si debba privilegiare la massa e piegare le élites al suo servizio, pur offrendo a questi modelli di maturazione nella fede proporzionati al livello raggiunto, per un servizio più qualificato.[1]

La decisione comporta l'elaborazione di strategie adeguate. Queste non sconfessano il pluralismo, anche se è una direzione tra le tante in cui potrebbero essere acculturate le opzioni teologiche fatte nel corso della ricerca. Aprono invece verso prospettive che ci sembrano normative, se vogliamo veramente dialogare con tutti i giovani e con i più poveri tra essi.

Come si vede, la nostra scelta è solo apparentemente orientata verso una categoria di giovani, con esclusione delle altre. Alla radice, privilegiando « tutti » i giovani (e i più poveri tra essi), decidiamo un approccio globale al mondo giovanile, perché organizziamo le varie possibili fasce attorno ad una che ne sia quasi il punto di convergenza promozionale e perché tentiamo di interpretare i tratti caratteristici della attuale cultura giovanile sulla discriminante della maturazione cristiana.

Per evitare equivoci, in un campo così delicato, dobbiamo precisare il senso della nostra opzione.[2]

Affermando che destinatari sono « tutti i giovani » e, nella globalità, i più poveri tra essi, pensiamo soprattutto a quei giovani che sono privi di interessi culturali, concentrati sulle cose di tutti i giorni; i giovani che non sanno reggere a grosse proposte teoriche (anche se hanno la ricchezza della « cultura dei poveri », i più sensibili alle categorie del Regno); i giovani che non si commuovono per le proposte anche affascinanti, se non le sentono cariche dei loro quotidiani interessi.[3]

[1] La nostra scelta è operata anche per fedeltà al carisma salesiano e alla sua tradizione educativa, nel cui spirito desideriamo qualificare il nostro servizio e la nostra presenza nella comunità ecclesiale italiana.

[2] Chi sono i poveri? Pensiamo a tutti coloro che sono colpiti da qualunque forma di povertà: dalla povertà economica, fonte di tante altre privazioni e che perciò occupa il primo posto nelle nostre preoccupazioni; dalla povertà sociale e culturale, sentita come frustazione e come alienazione; dalla povertà affettiva, morale, spirituale: la privazione di accettazione da parte di altri, l'assenza di interessi e di valori, la non-conoscenza esperienziale dell'amore del Padre.

[3] Per la definizione delle forme di « povertà », ci siamo inspirati ancora al carisma salesiano espresso nelle Costituzioni (art. 10). In queste nostre riflessioni ci riconosciamo

1.1.1. *Una pastorale giovanile attenta alle necessità dei poveri*

Non è sufficienti progettare, nell'entusiasmo dell'operatore, una pastorale verso tutti. Il modo con cui si parla di Dio deve essere oggettivamente interessante per tutti, soprattutto per i più poveri. Un parlar di Dio lontano dalla banalità del quotidiano, troppo religioso, che tende a scollarsi dalle problematiche spicciole,[4] difficilmente metterà in attenzione coloro che sono afferrati da altri problemi.

Una linea pastorale del genere è solo retoricamente per tutti: di fatto invece privilegia chi ha cultura, chi sa fare astrazioni o collegamenti, chi ha già risolto i problemi dell'oggi e può vivere con il cuore al domani. In altre parole, creare una pastorale aperta a tutti i giovani significa che tutti (e soprattutto i più poveri) possono trovare spazio, accoglienza, stimolo a crescere, sviluppando i personali interessi. Soprattutto richiede un annuncio di salvezza e una educazione alla fede proporzionata al livello delle loro « attitudini e necessità di fede ».[5]

La prassi teologica e pastorale dell'America Latina ci pare molto emblematica al riguardo: è per noi un suggerimento interessante per i progetti che stiamo elaborando. Questa Chiesa, in fase di conversione reale ai poveri, sente l'urgenza di ripensare le categorie tradizionali dell'annuncio di fede, per non svuotare nei fatti i piani proclamati a parole: il tema della « liberazione » è quindi il nuovo modo di fare pastorale, per fedeltà di servizio ai poveri.[6]

1.1.2. *Una pastorale giovanile come proposta non discriminante*

Il popolo di Dio è sempre nella storia « un resto », « un piccolo gregge ».[7] La proposta di Dio chiede risposte libere: pochi, di fatto, hanno il dono di pronunciare un sì incondizionato. Non è presunzione parlare di pastorale giovanile potenzialmente rivolta a tutti?

Nessuno stile pastorale potrà modificare la provvisorietà del popolo di Dio nella storia. Ma non vogliamo fare una proposta pastorale già di fatto discriminante, per il modo con cui è impostata, per i contenuti che privilegia, per i tagli che provoca. Per questo cerchiamo uno stile di pastorale potenzialmente aperto a tutti; l'accettazione o il rifiuto dipenderà dal mistero dello Spirito e dalla libertà

perfettamente in quanto scrive GALILEA S., *Spiritualità della liberazione* (Brescia 1974) 64: « Il povero è colui che non ha potere o influenza a suo vantaggio, che sta ai margini dei grandi, di ogni partecipazione di dominio e di ogni struttura di potere ». Si veda anche il tema della povertà (e della scelta dei poveri) in PELLEGRINO M., *Camminare insieme* (Torino-Leumann 1972).

[4] Si veda RdC 96-97.

[5] RdC 75.

[6] Si veda la presentazione della corrente di teologia pastorale che abbiamo definito come « pastorale liberatrice », nel cap. *Correnti di teologia pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana.*

[7] Si veda la voce « reste » in LEON-DUFOUR X. (ed.), *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris 1962) 908-911.

personale. Non sarà condizionato a priori da un linguaggio e da una strutturazione interna della fede, inadeguata al mondo reale dei destinatari.

Possono esistere movimenti che si specializzano per una fascia particolare di giovani. E che, quindi, elaborano proposte differenziate. A noi sta a cuore dialogare invece con tutti coloro che vivono ai margini di queste appartenenze, esclusi da un modo di fare pastorale non sufficientemente misurato sulla loro taglia. Questi giovani sono per noi i poveri. Tanto poveri da risultare deprivati di ogni attesa di salvezza trascendente, perché coloro che gliene hanno parlato, l'hanno fatto con categorie culturali lontane dalle loro.

1.2. Peccato e salvezza: un progetto pastorale realistico

Il criterio dei destinatari ci spinge a preferire una metodologia pastorale che realmente parta dagli interessi e dalle reali attese dei giovani. E' una scelta rischiosa perché può bloccare ogni cammino in avanti, con la scusa dell'immaturità e strumentalizzare la dirompente forza dello Spirito al livello di processi psicologici e sociologici. Il correttivo al rischio di questa umanizzazione non aperta all'annuncio sta, nella nostra prospettiva, in un certo modo di presentare la salvezza.

Scegliere una pastorale di iniziale umanizzazione, come conseguenza di una pastorale veramente aperta a tutti, ci costringe ad un radicale realismo. Dobbiamo affermare senza mezzi termini che l'esperienza umana ha bisogno di salvezza, per la sua verità. La scelta di partire dal concreto storico degli interessi giovanili deve spingerci ad avvertire il peccato annidato in essi: le distorsioni di verità, gli egoismi personali e collettivi, le massificazioni e le manipolazioni, le catture entro il cerchio chiuso dell'umano. C'è bisogno di salvezza: del dono sconvolgente dell'amore del Padre, nel Cristo morto e risorto, Altrimenti l'umano resta vuoto, intristito, raggomitolato in un chiuso egoismo.

L'educatore della fede, proprio perché vuole stare al passo pesante degli interessi giovanili anche i più banali, sente l'urgenza di proclamare e di testimoniare che Cristo è « il » Salvatore. Nessuna forza storica, da sola, può liberare e rendere vero l'umano progetto. Solo nella morte e risurrezione del Cristo, l'uomo è uomo. La scelta di una pastorale più incentrata nel concreto quotidiano comporta la consapevolezza dei limiti delle esperienze umane e quindi la tensione sempre incalzante verso il dono della salvezza nel Cristo.

2. DALLE SITUAZIONI DI VITA ALL'ESPERIENZA DI FEDE

L'integrazione fede/vita si raggiunge solo se la vita, nella sua consistenza quotidiana, appella alla fede e se la fede, nella novità della sua proposta, è risposta alle domande esistenziali che la vita pone.

2.1. L'educazione alla fede nell'educazione liberatrice

A molti giovani, troppo spesso, la vita non pone problemi alla fede perché è vissuta in termini disumanizzati. Bisogna restituire l'uomo a se stesso, per permettergli di scoprire la rilevanza esistenziale del dono di salvezza che Dio, in Cristo, gli offre.

L'annuncio di fede trova un terreno disponibile solo in coloro che sanno farsi interrogare dalla propria vita. Per questo, i poveri hanno bisogno di una evangelizzazione liberatrice.[8]

In questo senso, scegliamo come metodo globale l'educazione alla fede all'interno di un processo di educazione liberatrice e umanizzante. Il rapporto tra educazione ed evangelizzazione è qualificante e caratteristico per ogni progetto di pastorale giovanile. Nel nostro caso, in riferimento ai destinatari che abbiamo privilegiato, lo crediamo un fatto determinante: per molti giovani, per i giovani « poveri » soprattutto, se desideriamo evitare che la proposta cristiana sia in sè già discriminante, è possibile annunciare Gesù Cristo solo all'interno di un impegno liberatore, che promuova la loro umanizzazione.

Non proponiamo un'alternativa tra educazione e evangelizzazione, ma ricordiamo che la seconda, per questi giovani concreti, avviene « all'interno » di un processo educativo liberatore, che restituisca a ciascuno la capacità di farsi interrogare seriamente dalla propria vita. Parliamo di inserimento (all'interno) e non di sviluppo cronologico (prima-dopo), perché consideriamo la fede come forza umanizzatrice privilegiata. L'immagine rivelata d'uomo fa da precomprensione nell'impegno educativo di umanizzare, orientandone i processi pur nel rispetto alla sua autonomia.

Questo metodo pastorale parte perciò dalla vita del giovane, essa stessa rivelazione delle intenzioni di Dio e suo intervento salvifico, con l'intento di far vedere ed esperimentare, per mezzo dell'annuncio di fede, la salvezza di Dio presente e operante in ogni persona, che interpella la libertà e la responsabilità di ciascuno.[9]

In questa prospettiva, pensiamo di poter parlare decisamente di una pastorale giovanile fedele all'Incarnazione. Essa prende infatti le mosse dai problemi vivi che si impongono ai giovani e li chiamano ad una presa di posizione esistenziale. Assume questi problemi ed esperienze come luogo della ricerca di fede e della presenza di salvezza. Ne risulta un metodo di pastorale giovanile in cui quasi non si riesce a cogliere se il filo conduttore è l'uomo o Cristo. Da una parte

[8] Si veda GALILEA S., *Teologia della liberazione e nuove esigenze cristiane*, in *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (Brescia 1975).

[9] Accanto ai suggerimenti raccolti dalla « pastorale liberatrice », ci riferiamo anche alla corrente di pastorale definita come « interpretazione dell'esperienza », per le sottolineature metodologiche che essa offre e per il riferimento teologico che le fa da supporto. « Pastorale liberatrice » e « interpretazione dell'esperienza » sono perciò il quadro di confronto a cui ci ispiriamo, tentandone una mediazione che dia al secondo processo la carica liberatrice e collettiva, caratteristica del primo.

l'uomo è problematizzato dalla vita, ma a quel livello profondo di ogni problema dove si è aperti al trascendente. Dall'altra, Cristo è così impegnato a salvare l'uomo, che non si può parlare a fondo di lui senza interessarsi profondamente dell'uomo. In questo progetto pastorale, il principio attivo che fonda gli orientamenti metodologici è Cristo, il Figlio di Dio incarnato, « evento salvifico presente nelle vicende quotidiane degli uomini ».[10] E' quindi una scelta teologicamente fondata e che evita il rischio di subordinare la fede e il suo annuncio agli interessi giovanili. Nello stesso tempo, però, la fede, la salvezza, la proposta di una nuova vita in Cristo, non si sostituiscono alla vita quotidiana dei giovani, creando quella frattura interiore che conduce alla dissociazione tra fede e vita, « gravemente rischiosa per il cristiano, soprattutto in certi momenti dell'età evolutiva, o di fronte a certi impegni concreti ».[11] La salvezza si innesta nella realtà umana, assumendo senza pregiudizi ciò che è valido, liberandola dal male e immettendo meravigliose novità, ben integrate con la umanità quotidiana che salva.[12]

Approfondiamo questi temi, da una prospettiva prevalentemente metodologica. Il rimando continuo alle opzioni teologiche sottolineate nelle pagine precedenti, ci permette di evitare la ripresa di argomenti di fondazione. D'altra parte, questi suggerimenti sono comprensibili solo alla luce delle riflessioni precedenti.

2.2. Il quotidiano come luogo dell'incontro con Dio

Il luogo dell'educazione alla fede, per i giovani poveri, sono le esperienze che fanno la loro vita quotidiana. Solo a partire da questo dato esistenziale, restituito ai protagonisti nella fondamentale funzione di autoprogettazione si può evangelizzare. Di qui la conclusione: le esperienze quotidiane « umanizzate » sono il luogo dell'incontro con Dio. Parliamo di esperienze, ma aggiungiamo immediatamente l'aggettivo « umanizzate ». I due termini sono correlativi. Molte esperienze hanno tutt'altro sapore di quello d'essere luogo d'incontro con Dio. Hanno, per molti giovani, un fascino alienante, che li cattura. O li ingolfa nelle spirali del disimpegno o li chiude in una visione immanentistica della vita.

Il quotidiano, per essere rivelatore della presenza salvifica di Dio, va restituito all'uomo nella sua originale carica di problematicità. Si richiede un intervento profetico, capace di intavolare con i giovani un discorso sulle esperienze che vivono, sugli avvenimenti che segnano la loro giornata, verso una comprensione diversa.

Come umanizzare questo concreto esperienziale, per renderlo aperto al religioso e al dono della fede?

[10] RdC 55.

[11] RdC 53.

[12] Lo spirito è quello di GS 11. Il movimento metodologico ci proviene ancora dalla corrente di teologia pastorale definita come « interpretazione dell'esperienza ». Si vedano soprattutto i passaggi relativi al rapporto tra valori naturali e trascendenti.

Questo è il tema che vogliamo approfondire, secondo dimensioni metodologiche.

La letteratura pastorale attuale è ricca di interventi su queste problematiche, anche se non sempre si scende dal piano dei principi a quello delle strategie operative.[13] Alla radice sta la preoccupazione di ricreare, nell'uomo secolarizzato, quella attenzione al religioso che sembra oggi molto compromessa. In questo contesto si muove anche la nostra ricerca. Per definire il livello di umanizzazione a cui condurre le esperienze, parliamo di un itinerario di approfondimento e di concentrazione. Esso permette di recuperare la dimensione del profondo. « L'elemento decisivo della situazione dell'uomo occidentale è la perdita della dimensione del profondo. "Dimensione del profondo" è una metafora spaziale. Qual è il suo significato quando viene applicata alla vita spirituale dell'uomo e quando si afferma che egli l'ha perduta? Significa che l'uomo ha perduto la risposta al problema del senso della vita: cioè al problema riguardante il donde egli venga, e dove va, il che cosa deve fare, il come deve realizzare la sua vita nel breve spazio tra nascita e morte. Tali interrogativi non trovano una risposta. Anzi quando si è perduta la dimensione del profondo, non vengono nemmeno più formulati ».[14]

2.2.1. *Un procedere per continui approfondimenti*

Il quotidiano ha bisogno di essere ricondotto a livelli di profondità. La verità più vera di ogni esperienza e di ogni avvenimento, è il suo volto profondo.[15] Ogni avvenimento umano ha due « facce ». Una è spicciola, « visibile », registrabile con strumenti tecnici. Ed una più profonda, più intima, concretissima anche se invisibile. Un esempio banale: le parole che ogni giorno pronunciamo. Un buon registratore le sa riprodurre. Ma la loro verità è ciò che passa all'interno dell'interlocutore e del dicitore. Questo « mistero » è più grande di ogni sua espressione. La rivelazione del mistero è sempre un suo tradimento. Nonostante questi limiti, le parole sono normalmente l'unica strada per giungere a cogliere ciò che chi parla si porta dentro. Così capita per ogni nostra esperienza, dalla più banale alla più grande. Quello che appare, rivela e tradisce nello stesso tempo, quanto ci portiamo dentro, il « mistero » di noi stessi. Dio non lo si incontra nel volto appariscente dell'esperienze. E' dentro. E' nel mistero delle cose e degli avvenimenti. L'educatore è il profeta che rivela il volto misterioso degli avvenimenti, per mettere il giovane all'ascolto della verità di se stesso e quindi in attenzione a Dio.

[13] Per una visione organica del problema e per ampi riferimenti bibliografici, si veda GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975) 43-70.

[14] TILLICH P., *Die verlorene Dimension,* in *Gesammelte Werke,* vol. 5 (Stuttgart 1959) 43.

[15] ROQUEPLO PH., *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* (Torino-Leumann 1972) 127-148.

E' un'impresa difficile. Perché tutto oggi ci porta a fermarci all'esterno: delle esperienze, degli avvenimenti, delle cose. Siamo, tutti, catturati dal fascino del superficiale, incapaci di una vera « ascesi del profondo ».[16] I giovani soprattutto. Essi sono presi dalle cose che fanno. Non è possibile chieder loro di dimenticare ciò che li interessa, per mettersi in ascolto di una proposta di fede. Sarebbe strano annunciare il Dio dell'incarnazione, chiedendo agli uditori di disincarnarsi dal proprio quotidiano. Non vogliamo annunciare « un altro mondo », lontano, vuoto e alienante. Ma « questo mondo » che sta a cuore, che affascina. Da comprendere e da vivere con un'intensità e profondità tali da scoprire che la verità dei propri progetti è un'altra, più in avanti di ogni sogno, più impegnativa di ogni intervento, più sconvolgente di ogni pretesa.

2.2.2. *Alla scoperta dell'uomo nel suo progetto: la « concentrazione antropologica »*

Ma non è sufficiente una buona terapia di approfondimento. Il pericolo di essere frammentari e slegati è forte, quando si parte dagli eventi o dagli interessi, così caotici ed instabili: la persona ha sempre invece una sua unità. Va riscoperta e ricostruita. Accanto e in sintonia con la via dell'approfondimento diventa inevitabile procedere per « concentrazione »: quel movimento con cui si passa dagli innumerevoli problemi ed interessi periferici nel giovane alle sue aspirazioni profonde e centrali, promotrici di tutti gli impulsi e unificanti tutte le esperienze in un nucleo centrale.

Ciascuno di noi, in termini più o meno riflessi, ha un suo progetto di sè; i piccoli, grandi gesti di una giornata, sempre, sono spontaneamente ad esso collegati. Lo rendono vero, concreto, comprensibile. Dialogare con la persona significa, alla radice, entrare in rapporto con questo profondo e unificante progetto di sè: lì, davvero, il rapporto è tra uomo e uomo. Spesso è così annebbiato questo personale progetto di sè, che neppure lo stesso protagonista riesce a decifrarlo. C'è bisogno di qualcuno che dia una mano a far luce, a capirci.

Ritorna la vocazione profetica dell'educatore. In quale direzione?

Parlare di concentrazione antropologica significa affermare la necessità di collegare continuamente le singole storiche esperienze con il progetto di sè di cui esse sono espressione esteriore. All'esterno si intravvede un'infiorescenza di gesti e di attese, di fatti e di avvenimenti vissuti. Ognuno di essi appella sempre ad un progetto profondo e nascosto; esso prende corpo in forza delle quotidiane esperienze, nello stesso tempo in cui queste ne sono emanazione, più o meno consapevole.

[16] METZ J.B., *Sulla teologia del mondo* (Brescia 1971) 96-102. Si veda anche *L'evangelizzazione del mondo contemporaneo. Documento dell'episcopato italiano per la III assemblea generale del Sinodo dei Vescovi* (Torino-Leumann 1974) 42.

2.2.3. *Esperienze quotidiane ed esperienze privilegiate*

Approfondimento e concentrazione hanno una funzione di umanizzazione, perché mirano a restituire ad ogni giovane il significato più decisivo del proprio esistere quotidiano. Così umanizzate, le esperienze sono luogo privilegiato di evangelizzazione.

In questo contesto emerge un problema importante per i suoi concreti riflessi metodologici. Ogni esperienza è luogo d'incontro con Dio oppure si deve parlare in questi termini solo di alcune esperienze privilegate? Si può scoprire la dimensione religiosa della propria esistenza a partire da qualunque sua espressione?

Le risposte possono essere diverse.[17]

La nostra posizione è articolata e richiede una serie di precisazioni, per dare al discorso una chiara connotazione metodologica.

L'incontro con Dio e la scoperta della fondamentale dimensione religiosa della vita non avvengono sul piano superficiale dell'esistere quotidiano, né tanto meno in concorrenza con i compiti e i significati umani; ma solo nel livello profondo del progetto di sè. Solo quando il giovane si confronta con le domande radicali della sua vita (chi sono, che senso ha la mia vita, che significato rivestono in essa i grandi avvenimenti esistenziali della nascita, della morte, del dolore e dell'amore, della riuscita e dello scacco?), egli è soggettivamente attento alla presenza di Dio nella sua esistenza, perché solo a questo livello di profondità, la vita chiama in causa una significatività e una salvezza trascendenti. Un dialogo religioso nasce unicamente al livello del progetto di sè.

Abbiamo già ricordato che le singole quotidiane esperienze sono emergenza, anche se spesso inconsapevole, del progetto in sè: lo significano in modo visibile, lo incarnano in espressioni storiche, lo interpellano per la decisionalità che comportano. Tra esperienze quotidiane (tutte le esperienze umane) e progetto di sè corre un rapporto di stretta interrelazione. Questo ci permette di concludere che, almeno teoricamente, da ogni esperienza si può raggiungere la dimensione religiosa della vita. E quindi che in ogni esperienza è possibile incontrare Dio, se essa viene condotta a livelli di profondità e concentrata come espressività storica del personale progetto.

Ritorna l'affermazione da cui siamo partiti: ogni esperienza può essere luogo d'incontro con Dio se è restituita a colui che ne è protagonista, in tutta la rilevanza umana di cui è oggettivamente carica; e, cioè, se è umanizzata.

[17] BAKKER P., *Si può arrivare a Dio da qualunque strada*, in *Catechesi* 36 (1967), n. 357, 4-13; n. 362, 7-16. Anche Van Caster M., nei molti articoli scritti sulla rivista *Lumen Vitae*, a cui abbiamo fatto riferimento per descrivere la corrente di teologia pastorale definita come « interpretazione dell'esperienza », afferma che qualsiasi fatto di vita vissuta può costituire un adeguato punto di partenza per il discorso religioso. Si veda, per esempio, VAN CASTER M., *Expérience humaine et la foi chrétienne face à la révélation*, in *Lumen Vitae* 22 (1967) 464-475. Di parere diverso è GEVAERT J., *Esperienza* che afferma: « Quando si tratta di comprendere dove la religione si inserisce nella vita è chiaro che non tutte le esperienze servono allo stesso modo » (51).

Nella storia di ciascuno esistono però alcune esperienze che rivestono una ricchezza umana privilegiata. Sono quelle esperienze esistenziali in cui ogni uomo è interpellato in tutta la globalità del suo esistere storico « esperienze umane, concrete e positive, che non ci presentano soltanto fatti oggettivi, ma rimandano oltre lasciando trasparire la dimensione creaturale dell'uomo ».[18] Per la ricchezza di contenuti e di problematicità, costringono ad una decisione di vita, senza mezzi termini, senza permettere la fuga nel superficiale. Sono esperienze che investono in forma totale il progetto di sè. Per questa loro specificità, le definiamo esperienze-limite.[19] Quali sono?

L'uomo concreto non potrebbe mai comprendere il senso della proposta cristiana se già nella sua vita vissuta non ci fosse una certa esperienza di ciò che vuol dire, per esempio, « speranza », « fedeltà », « colpa », « sofferenza », « gioia », « amore », « paternità », « felicità », « morte e vita ». Queste sono le grandi esperienze metafisiche: i problemi esistenziali che da sempre costituiscono il luogo privilegiato per sollevare l'interrogativo sull'origine e il destino dell'uomo, il fondamento della sua personalità e il senso della sua esistenza. In questa soglia può avvenire una « misurazione » nuova del progetto di sè. La fede è avventura di tutto l'uomo. Le esperienze-limite sono qualificate perché sono esperienze in cui tutto l'uomo si sente coinvolto. La sua esistenza è in gioco: ognuno sente interpellato il significato di sè, il proprio destino, la « vita », tutto di sè.

Proprio a questa profondità può scattare la scoperta di un Dio che salva e quindi la disponibilità ad una risposta piena e motivata, perché è questo il livello in cui la salvezza entra in dialogo con l'uomo. In questa luce viene messo in fase di giudizio il progetto di sè, viene aperto alla consapevolezza della radicale novità di Dio nel Cristo, favorendo una ristrutturazione della personalità, in cui fede e vita si integrano reciprocamente.

2.2.4. *Gli interrogativi religiosi*

Siamo giunti ad una importante conclusione metodologica: le esperienze quotidiane ricondotte al personale progetto di sè e quelle manifestazioni esi-

[18] GEVAERT J., *Esperienza* 51.

[19] Gli autori che hanno analizzato questo importante problema pastorale, offrono esempi interessanti di « esperienze privilegiate ». Ne trascriviamo qualche esempio. A. Dondeyne considera le seguenti esperienze: la responsabilità etica, il mistero della verità e della parola, la creatività dell'uomo, vita-morte. Si veda DONDEYNE A., *God in het leven van de moderne mens*, in *Grondyragen van de gelovige mens* (Antwerpen 1970) 26-37. P.L. Berger parla invece della fiducia assoluta nell'ordine dell'universo, dell'esperieza del gioco, della speranza, della responsabilità etica, dell'umorismo. Si veda BERGER P.L., *Il brusio degli angeli* (Bologna 1970). K. Rahner accenna alle seguenti esperienze: la gioia, la responsabilità etica, la fedeltà e l'amore, la speranza, il problema del senso finale della vita. Si veda RAHNER K., *Uditori della Parola* (Torino 1967); J. Gevaert analizza le seguenti esperienze: il problema del senso della vita, l'impegno per la giustizia, l'impotenza dell'uomo, amore, ordine, verità e bellezza. Si veda GEVAERT J., *Esperienza* 71-109.

stenziali che abbiamo definito esperienze-limite, stimolano ad interrogativi religiosi. Il giovane, liberato dalla alienazione della superficialità, restituito alla problematicità della sua vita, è capace di incontrare Dio, operante dentro il suo quotidiano.

Come avviene questo passaggio?

La pastorale giovanile procede da un dato teologico certo: la intrinseca rilevanza religiosa delle esperienze umane. E si interroga sulla strategia da utilizzare, per attivare il salto dall'orizzonte umano (in cui si è collocato approfondimento e concentrazione), alla scoperta dei significati religiosi. Gli interventi concreti sono conseguenza di una chiarezza metodologica globale. In questa direzione conduciamo la nostra ricerca.

Come raccogliere gli interrogativi religiosi?

Non possiamo interpretare il processo nel senso che l'uomo pone una domanda e la rivelazione cristiana è qualificata come la risposta a questa domanda. « Sarebbe come un suonare sulle tastiere di due piani accordati su diverse tonalità ».[20] Il procedimento corretto è un altro: « L'uomo posto nel mondo e che, nonostante tutto, va alla ricerca di senso, pone una domanda, e a questa domanda è pertanto lui stesso che in prima istanza deve rispondere. La sua risposta fa trasparire qualcosa del miracolo dell'esistenza umana, ossia del miracolo consistente nel fatto che, nonostante tutto, l'uomo desidera realizzare il bene, e che nonostante Dachau, Buchenwald, il Biafra, il Vietnam e nonostante l'invisibile miseria personale, spirituale e sociale di tanti uomini, seguita tuttavia ad aver fiducia che il bene prevarrà, e si impegna per questo. In realtà possiamo costatare ciò in molti uomini; c'è qualcosa nell'uomo che non viene da lui, che è veramente un "troppo" in lui ».[21]

Si tratta di un passaggio fondamentale e delicato. Per affermare che l'esperienza quotidiana è il luogo dell'incontro con Dio, dobbiamo toccare la soglia del religioso « dentro » l'umano, con una congenialità così intima che la rilettura alla luce della Parola di Dio non risulti un voltar pagina rispetto agli interessi concreti. Dall'umano stesso devono sorgere le domande esistenziali verso il religioso, in termini tali per cui le risposte siano almeno inizialmente risposte autenticamente umane e già radicalmente religiose. Solo così « alla luce della rivelazione si manifesta la sovrabbondanza di senso contenuta nel senso che l'uomo stesso ha scoperto nel mondo ».[22] « Esser cristiano (...) è qualcosa che dà nome e che lo dà in modo esplicito, cosciente e fondato: gioia per il mistero identificato, che, tuttavia, continua ad essere mistero ».[23]

Come si vede, siamo al punto cruciale del rapporto tra esperienza umana e incontro con Dio.

Crediamo che l'integrazione tra umano e divino stia all'interno della espe-

[20] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 141.
[21] *Ivi* 141s.
[22] *Ivi* 142.
[23] *Ivi.*

rienza stessa: dalla sua comprensione e in tutta la problematicità e ricchezza esistenziale, nasce l'appello a procedere.

E questo a due differenti livelli.

L'esperienza umana è continuamente minacciata dallo scacco. La ricerca di significato, l'attesa ansiosa di valori, si fa grido di salvezza. Ogni giorno tocchiamo con mano la minaccia di inquinamento (personale o sociale) verso cui sono trascinate le nostre esperienze, anche le più affascinanti. Da questa costatazione nasce un desiderio di liberazione, un fremito di speranza. E' un grido autenticamente umano. Ma radicalmente aperto al religioso e all'esplicitamente cristiano, che spinge « oltre », al di là dei confini angusti dell'esperienza quotidiana. « La risposta cristiana è solidale con la protesta universale degli uomini contro l'inumano, ma nello stesso tempo la fede cristiana si rifiuta di porre un soggetto universale della storia mondano e intra-storico. (...) La risposta cristiana ricorda all'uomo che un tale soggetto universale della storia, di cui tutti sono in cerca, esiste di fatto, ma non può essere dato partendo dalla storia stessa ».[24]

Il passaggio dall'umano al divino è sostenuto anche dalla dimensione di positività, di autenticità, di cui molte esperienze umane sono cariche. « Anche a livello mondano ci sono delle cose che sono "già date", ma non sono perciò stesso ancora "disponibili", non sono "a portata di mano", per maneggiarle: si pensi soltanto all'amicizia, all'amore, all'incontro personale, alla fedeltà coniugale. Tutti questi tipi di realtà (...) non possono essere completamente funzionalizzate; non siamo noi a porre un'ipoteca su di esse, ma sono esse a porla su di noi ».[25] Queste esperienze hanno in sè una vivacità umana così ricca, così nuova da diventare « come frecce o segni di un senso ultimo e totale della vita umana. Tutte le esperienze negative messe insieme non possono spazzar via il nonostante della fiducia che si manifesta nella resistenza critica e che ci impedisce di abbandonare gli uomini, il mondo e la società, e di arrenderci senz'altro al completo non-senso ».[26] Ci offrono una modalità di essere uomini che ci rilancia più a qualcosa che ci supera e che ci è stato donato, che alla nostra responsabilità e autosufficienza. Emerge così l'attenzione verso il « qualcosa », capace di dare conto di questa significatività e consistenza che è « toccata in sorte al mondo in virtù della creazione ».[27]

2.2.5. *Nel radicale ottimismo della creazione*

La lettura in profondità dell'esperienza conduce a riconoscere la presenza di Dio creatore e spinge ad avvertire l'urgenza di Dio salvatore, per togliere le deformazioni del peccato.

[24] *Ivi* 134.
[25] *Ivi* 139.
[26] *Ivi* 138.
[27] *Ivi* 139.

Questo procedimento richiede un atteggiamento di fondo, una precomprensione radicale che fa emergere le dimensioni positive dell'esperienza, anche nel groviglio dei molti aspetti negativi: l'ottimismo del Dio di Gesù Cristo. « La domanda dell'uomo a proposito di se stesso, che in apparenza non è una domanda religiosa, poggia di fatto sulla realtà della creazione e affonda dunque le sue radici, in modo non esplicito, nel terreno di ogni religiosità, ossia nell'atto sovrano e sorprendente con cui Dio realizza la sua creazione, atto che non può essere vinto dalla nostra peccaminosità ».[28] Nel profondo di ogni persona esiste una radicale sete di felicità, di bene, di infinito, che va rivelata, smascherata dai camuffamenti e dalle distorsioni di cui spesso storicamente si riveste. La verità dell'uomo è la sua appassionata ricerca di senso, di amore, di vita.

Tocca all'educatore farsi interprete di queste attese, riordinando, nelle motivazioni di fondo che hanno spinto ad una determinata azione, ciò che si sviluppa in armonia con il piano d'amore del Padre e ciò che invece deforma questo progetto. Per un servizio profetico davvero efficace, l'educatore ha bisogno di una larga dose di ottimismo, di comprensione ampia e sofferta: di fede. « Il disegno di Dio è di comunicare se stesso in Gerù Cristo, con una ricchezza che trascende ogni comprensione e travolge ogni ostacolo: l'attuazione di questo straordinario disegno d'amore non si arresta davanti alla colpa degli uomini. Per tali motivi, il cristiano, anche se è assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il peccato e ogni sua conseguenza, è sostenuto ogni giorno da una speranza che non delude: egli partecipa, per mezzo dello Spirito di Gesù, alla vita stessa di Dio ».[29]

2.2.6. *La Parola di Dio come comprensione rivelata dell'esperienza*

Ogni esperienza umana coinvolge il piano d'amore del Padre. Non è possibile quindi capirci adeguatamente, se non grazie al dono della sua Parola di rivelazione.

Le motivazioni sono già state approfondite nella riflessione teologica con cui abbiamo compreso il rapporto tra esperienze umane e fede-rivelazione.[30] Possono essere così sintetizzate: le esperienze di Israele, di Gesù di Nazareth, della comunità ecclesiale apostolica, che formano i contenuti della Bibbia, per il loro intrinseco valore di rivelazione del progetto salvifico di Dio sulla storia, sono state stabilite, nella Chiesa, come fonte luminosa del cammino di ogni uomo verso la realizzazione piena della sua vita.[31]

[28] *Ivi* 140.

[29] RdC 93.

[30] Si veda il cap. *L'integrazione fede/vita, come obiettivo concreto della pastorale giovanile.*

[31] Si veda Bissoli C., *La Bibbia nella comunità giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 4-21.

In questo contesto sottolineiamo soprattutto i riferimenti metodologici, relativi al confronto tra Bibbia e esperienza, per una reciproca piena comprensione.

2.2.6.1. *Due procedimenti metodologici*

Questo obiettivo può essere raggiunto mediante due diversi itinerari: o partendo dalla Bibbia per giungere alla esperienza; o partendo dalla esperienza per giungere alla Bibbia.[32]

Il primo procedimento fa preminente riferimento alla voce della Bibbia, attraverso una sua correlazione ampia e motivata con tutta la realtà della fede. Questo metodo ha il pregio irrinunciabile di mettere ad immediato contatto con la proposta che è la Parola di Dio. Ha il rischio dell'astrattezza e della disincarnazione.

Il secondo procedimento, invece, preferisce partire dall'esperienza umana, riletta in profondità, che la Parola di Dio illumina efficacemente con la luce e la forza della rivelazione. Questo metodo ha, normalmente, una presa più stimolante tra i giovani meno sensibili. Non manca però il rischio di strumentalizzare la Bibbia, riducendola ad una raccolta di dati, a supporto delle proprie scelte.

Una pastorale giovanile matura sa efficacemente alternare i due procedimenti, per raggiungere una comprensione vera del rapporto tra fede e vita. Non disincarna la Parola di Dio, riducendola ad una mera elucubrazione teologica, ma le permette di scarnificare la vita. Nello stesso tempo, afferma la priorità della proposta di Dio, l'alterità radicale del suo intervento, che giudica ogni storica esperienza.

In riferimento ai destinatari del nostro progetto, preferiamo mettere l'accento sull'ascolto della Parola di Dio « dentro » una comprensione profonda delle quotidiane esperienze. L'affermazione apre a due prospettive complementari: nel processo di comprensione della propria esperienza va dato uno spazio privilegiato e normativo alla Parola di Dio; il riferimento alla Parola di Dio avviene però « dopo » la iniziale comprensione umana della esperienza.

2.2.6.2. *In un quadro metodologico coerente*

Come si vede, le due direzioni di itinerario mirano a collegare esperienze e Bibbia, con una ricercata coerenza all'insieme delle nostre riflessioni metodologiche.

La Parola di Dio è indispensabile per capire fino in fondo la propria esperienza, ma è comprensione piena della propria esperienza solo quando essa esperienza è stata capita attraverso le categorie umane che la rendono inizial-

[32] Bissoli C., *L'uso della Bibbia nella evangelizzazione dei giovani*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 7-8, 81-94.

mente comprensibile. Perché se ogni storia è storia di salvezza, nessuna analisi tecnica è in grado di rivelare il mistero dell'amore di Dio in azione che fa di questa storia una storia di salvezza. Ma se la storia della salvezza è la storia quotidiana, possiamo capire qualcosa della salvezza nei termini in cui comprendiamo il senso della storia. La Parola di Dio illumina la storia compresa nelle categorie umane, per rivelare il senso suo più pieno, svelando che in essa è in azione incessante la morte e la risurrezione di Cristo come atto radicale dell'amore del Padre. Rivela cioè la verità ultima di ogni personale esperienza.

Per molti giovani, la crisi di significatività della Parola di Dio è proprio a questi livelli. Vivono esperienze umane così povere che per loro la Parola di Dio è estremamente povera. Oppure, più frequentemente, hanno capito umanamente così poco delle proprie esperienze che il dono della Parola provoca in essi una istanza di rifiuto.

La scelta di utilizzare la Bibbia come proposta definitiva all'interno di una comprensione umana delle personali esperienze, esige però un atteggiamento fondamentale, per evitare pericolose strumentalizzazioni: alla Parola di Dio va riconosciuto un « giudizio » previo ad ogni categoria umana per sottolineare la sua trascendenza e il carattere di decisionalità che le compete. Per questo parliamo di Parola di Dio come « precomprensione ». In che senso? Abbiamo spesso sottolineato la necessità di leggere la storia in modo da salvarne la fondamentale apertura alla salvezza. In questa verifica, indispensabile per una pastorale giovanile davvero cristiana, la Parola di Dio ha una funzione normativa e prioritaria.

2.3. **Programmare « avvenimenti di salvezza »**

Abbiamo scelto di partire dalle esperienze quotidiane, per iniziare con i giovani un processo di maturazione di fede.

La prassi conferma l'efficacia pastorale della scelta. Ma ne evidenzia i limiti. Il più grave è determinato dal rischio, spesso sperimentato, di non riuscire ad andar oltre un discorso puramente umano, privo della tematizzazione esplicita del dato cristiano. Finché si tratta di analizzare in profondità la personale esperienza, tutto procede bene. Finché c'è da impegnarsi in termini diretti in un ambito promozionale, molti giovani sono disponibili. Quando invece il tentativo va oltre, verso quelle profondità intime dove è in dialogo esplicito il Dio che salva, il processo si aggroviglia: la proposta religiosa non scatta. D'altra parte, è indispensabile andar oltre.

La pastorale giovanile non può pronunciare la parola « fine », sostando in una lettura anche cristiana della realtà. L'adesione al Cristo risorto passa attraverso l'accettazione sempre più ampia e personalizzata dell'esperienza cristiana, così come è storicamente incarnata nella Chiesa. « Formare la mentalità cristiana, significa nutrire il senso di appartenenza a Cristo e alla Chiesa. La catechesi ridesta continuamente la coscienza del Battesimo ricevuto, apre l'anima alla parola che convoca e vivifica la Chiesa; invita alla preghiera e alla

professione di fede; guida ad assumere la missione della Chiesa secondo la propria personale vocazione; promuove il dialogo con Dio, con i fratelli, con tutti gli uomini; rende capaci di giudicare gli eventi della storia con spirito profetico ».[33]

E' indispensabile mettere i giovani a contatto con fatti, persone, eventi, valori, non immediatamente deducibili dalle loro storiche esperienze. Come raggiungere questa soglia di maturità cristiana? Come raggiungerla con i giovani d'oggi, così allergici a tutto ciò che si presenta come estraneo ai loro concreti immediati interessi?

Ecco la nostra risposta: proposte pastorali impastate di cose concrete. E cioè: tentare un cammino educativo che, senza smarrire il peso e l'esigenza del concreto esperienziale, permetta l'annuncio e l'esplicita proposta dei contenuti e dei fatti caratteristici e qualificanti l'esistere del cristiano.

2.3.1. *Un avvenimento di salvezza come avviamento all'ascolto*

L'attenzione alla fede nasce normalmente da proposte concrete. Viviamo circondati da « avvenimenti » che ci affascinano e ci ubriacano. La nostra vita è quotidianamente trascinata sull'onda di ritorno di mille proposte che non ci lasciano più il tempo di valutare la consistenza oggettiva di quanto ci viene fatto balenare davanti. E' indispensabile bloccare questa spinta alla superficialità attraverso la proposta concreta di fatti, tanto forti da mettere in stato di ascolto e tanto ricchi da permettere il passaggio dall'emotivo al motivato. L'evangelizzazione dei giovani nel nostro tempo passa, generalmente, attraverso la mediazione di situazioni di particolare impegno che, rilette nella loro profondità, si fanno annuncio di una proposta di fede.

2.3.2. *Perché programmare avvenimenti di salvezza?*

Si può obiettare: perché preoccuparsi di programmare avvenimenti di salvezza? Non potrebbe essere sufficiente l'approfondimento in chiave di salvezza delle normali esperienze quotidiane?

Abbiamo già ricordato che le esperienze sono il luogo normale dell'incontro con Dio: perché integrare con avvenimenti « straordinari » questo concreto quotidiano?

La nostra decisione è fondata su due motivi complementari.[34]

I giovani vivono immersi in avvenimenti: essi sono il tramite di molte proposte. Questi avvenimenti, spesso, sono « negativi », perché mediazione di

[33] RdC 43.

[34] L'invito ad approfondire le quotidiane esperienze, per farne luogo d'incontro con Dio, comporta infatti la doppia consapevolezza: del significato religioso delle esperienze profane da una parte; ma, dall'altra, del bisogno di far emergere questo significato, spesso sommerso dalla superficialità e dall'alienazione. Per questo, abbiamo parlato di esperienze umanizzate.

un progetto di sè lontano dall'uomo nuovo, che la salvezza di Gesù Cristo ci offre. Altre volte, essi contengono una proposta di vita positiva, ma la forza propositiva non fa spazio alla decisione personale. Possiedono quindi una carica manipolatoria, che è radicalmente non-salvezza: orientano a decisioni emotivamente forzate, e perciò non consone con la libertà e creatività dell'uomo nuovo, salvato anche perché è restituito alla sua autonomia e autenticità. Progettare avvenimenti di salvezza significa, in questo senso, programmare avvenimenti alternativi, sia nei contenuti che nella logica di proposta.

C'è poi un secondo motivo. La salvezza (e la risposta personale a questo dono) non è solo liberazione dalle alienazioni; essa è anche novità di vita, incontro per lo Spirito con il Padre in Cristo, nella comunità ecclesiale (sacramenti, vita liturgica, preghiera...). Questa novità non è sempre deducibile dalle esperienze quotidiane: essa irrompe nell'umano. Non è quindi sufficiente ricondurre le esperienze umane alla religiosità naturale di cui sono cariche, nel loro profondo. Bisogna anche proporre questa novità donata, tipica del progetto d'amore che il Padre ha sull'uomo e sull'umanità. Tale processo non può essere condotto solo in direzione culturale-razionale. Per essere avvertito come significativo, va meditato da esperienze esistenziali.

Programmare perciò significa elaborare attentamente questi supporti esperienziali, capaci di sollecitare alla novità di vita, che è la salvezza di Gesù Cristo. In questo senso, oggi, si vede la partecipazione dei giovani ad avvenimenti come Taizé o l'inserimento in comunità religiose molto significative.

2.3.3. *Per una matura crescita della fede*

La crescita della fede è trascinata continuamente in alternative conflittuali, aspetti parziali di una maturità fatta di equilibri e compresenze. La sottolineatura di un aspetto a scapito di altri conduce a deviazioni pericolose: la fondazione razionale e l'accettazione della globalità del messaggio cristiano può diventare una forma intelletualistica di vivere la fede; l'accento sull'impegno storico senza il confronto con i contenuti della fede può diventare fideismo pragmatista.

Bisogna innescare la preziosa tendenza a controbilanciare le prevalenze, integrandole con sottolineature, esperienze, riflessioni sugli aspetti carenti. Il luogo ideale è la comunità ecclesiale, per la varietà espressiva con cui le diverse persone vivono la propria fede.

E' un suggerimento educativo molto importante. La scelta che abbiamo fatto di maturare una disponibilità alla fede attraverso avvenimenti di salvezza, può aprire al rischio della superficialità o della radicalizzazione, soprattutto a livello giovanile. L'esperienza vissuta diventa un fatto di costume, affascinante come tutti gli altri di cui è carica la nostra giornata: e siamo alla superficialità religiosa. O può diventare un valore assoluto, da cui si giudica tutto il resto: e siamo alla radicalizzazione.

Come autenticare queste esperienze?

Suggeriamo alcuni aspetti pastorali che possono completare quello della

« comunità », come luogo in cui ogni esperienza viene integrata e arricchita. Anche per gli avvenimenti dobbiamo riprodurre lo schema educativo dell'approfondimento.

Ogni avvenimento ha bisogno di venire smontato: svuotato dalla tensione emotiva di cui è carico, e compreso in tutta la sua densità di salvezza. Letto in profondità, quindi. Ma soprattutto riletto alla luce della fede. In questo recupero della sua radicalità, l'avvenimento si fa stimolo e provocazione alla libertà. Spinge a prendere posizione sulla linea della fede.

In secondo luogo, dobbiamo ricordare l'importante capitolo sugli atteggiamenti.[35] Per vivere in modo autentico, nel quotidiano, il dono ricevuto e compreso, nella fede-speranza-carità, i giovani vanno educati agli atteggiamenti corrispondenti. L'avvenimento di salvezza è un fatto straordinario. Diventa quotidianeità, esperienza di vita, integrata nel quadro normale della struttura di personalità, se si fa stimolo all'acquisizione di atteggiamenti. Quando invece suggerisce solo comportamenti momentanei, reazioni emotive, il gesto non è autentico per la persona: non fa storia nella sua crescita umana e cristiana.

Il tema è importante. Lo affrontiamo con una attenzione particolare.

2.3.4. *Atteggiamenti legati ad una matura capacità di realismo*

Il passaggio dall'emotività con cui normalmente viene vissuto ogni avvenimento carico di fascino, alla razionalità con cui vanno interiorizzati i valori di cui esso è portatore, per giungere alla costruzione di atteggiamenti corrispettivi, non è un fatto spontaneo. Anzi, un alto indice di emotività rende difficile il successivo approfondimento a livello razionale. Si richiede una pregiudiziale. Gli avvenimenti diventano concrete proposte di salvezza, quando i protagonisti sanno viverli in una partecipazione critica e sanno collocarli nel quadro globale dell'esperienza propria e altrui, senza false assolutizzazioni.

Quest'insieme di componenti educative possono essere raccolte attorno al tema del « realismo ». Educare al realismo significa aiutare a cogliere i valori contenuti nelle diverse proposte, al di là delle suggestioni alienanti; confrontare questi valori con il progetto di sè per una sua ristrutturazione; operare nel sociale in modo serio, motivato, consequenziale. Al realismo non si contrappone il coraggio di guardare in avanti e quello, ancora più urgente, di giudicare il presente alla luce di un futuro che ci supera (in questo senso si parla oggi di « utopia »). Le deviazioni del realismo sono invece l'utopismo (quello del « tutto e subito », per intenderci), lo spontaneismo e il dilettantismo, una falsa concezione di pazienza che diventa « integrazione sociale », perché motiva, nella costante rassegnazione, ogni sopraffazione o lo stato di fatto.

Il realismo comporta il senso del concreto, del limite, della necessità di misurare ogni progetto al qui-ora storico dei destinatari. Nella realizzazione

[35] Si veda il cap. *Educare alla fede-speranza-carità, atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana.*

personale e nell'inserimento sociale in vista del cambio, il realismo richiede un ampio e critico « senso della storia »: l'accettazione e l'inserimento nella storia, per non tagliare i ponti con il passato; la sua reinterpretazione costante, per cogliere l'anima profonda dei valori del passato da far rivivere con gli attributi, i toni, le caratteristiche che li rendano significativi nell'oggi.

Come si vede, l'educazione al realismo è una modalità non irrilevante di quel processo più generale di educazione liberatrice che abbiamo descritto come l'ambito privilegiato per l'educazione dei giovani alla fede.

In coerenza con le opzioni globali di pastorale giovanile, suggeriamo alcuni atteggiamenti che traducono in obiettivi educativi queste riflessioni. Essi consolidano a livello di struttura di personalità la capacità di realismo e nello stesso tempo determinano una base educativa indispensabile all'interiorizzazione matura degli avvenimenti di salvezza.

— Abitudine alla perseveranza, al sacrificio, alla capacità di pagare di persona, nella convinzione profonda che solo chi sa « morire » può donare la vita.

— Capacità di superare i falsi problemi ideologici e le lunghe disquisizioni teoriche, per impegnarsi concretamente nelle cose. Da questo impegno nasce una riflessione e approfondimento, critici ed essenziali. L'educazione al realismo comporta, in altre parole, l'abitudine a riflettere sulla prassi e il rifiuto nel discutere per discutere.

— Un maturo senso di pazienza, inteso come perseveranza, capacità di attesa, attività operosa per anticipare quello che è realizzabile, superando così sia l'impazienza devastatrice che l'integrazione e il disimpegno.

— Accettazione motivata e critica della funzione delle strutture e delle istituzioni sociali, per valutarle nella loro dimensione positiva e impegnarsi a modificarle per quanto possiedono di condizionante e alienante.

— Il senso della persona, che fa toccare con la mano la grandezza di ogni uomo, mai riducibile alle proprie visioni ideologiche e mai strumentalizzabile come « forza d'urto » in vista del raggiungimento di obiettivi, anche validi.

— Accettazione degli strumenti necessari, della funzione indispensabile delle ideologie, nell'agire politico, con un profondo senso di relatività e di limite: ogni strumento è sempre imperfetto, quindi non può mai essere « idolatrato », quasi potesse da solo risolvere tutti i problemi.

— Senso del dialogo: capacità di giudicare la propria esperienza e le proprie scelte sul contributo prezioso che offre chi ha progetti diversi, chi ha fatto scelte diverse, chi persegue obiettivi diversi.

— Abitudine alla definitività dei rapporti interpersonali, per superare quel ricambio continuo di proposte e di interessi a cui spinge una società, come è la nostra, centrata sul consumismo e sull'utilitarismo.

2.4. Incontrare Gesù Cristo

2.4.1. *Integrazione fede/vita e incontro con Gesù Cristo*

L'integrazione tra fede e vita richiede la scoperta personale di Gesù Cristo, l'incontro sconvolgente e radicale con lui. « Il centro vivo della fede è Gesù Cristo. Solo per mezzo di lui gli uomini possono salvarsi; da lui ricevono il fondamento e la sintesi di ogni verità; in lui trovano la chiave, il centro e il fine dell'uomo nonché di tutta la storia umana. Cristiano è chi ha scelto Cristo e lo segue. In questa decisione fondamentale per Gesù Cristo è contenuta e compiuta ogni altra esigenza di conoscenza e di azione della fede ».[36]

La fede comporta il confronto e l'accettazione di un messaggio rivelato. Ma questo si compie in Gesù Cristo e diventa comprensibile e significativo solo nella fede in Gesù Cristo.[37] « Il segno di Dio nel mondo, che solo rende univoci e certi tutti gli altri segni, per i cristiani è Gesù Cristo. Egli è il segno e il testimone della fede. Da lui dunque deve partire ogni fondazione della fede. Con lui sta o cade la fede cristiana ».[38]

L'incontro con Gesù Cristo è perciò l'obiettivo costitutivo di ogni azione pastorale, e, nello stesso tempo, condizione indispensabile per il raggiungimento di quella reale integrazione tra fede e vita che è misura dell'autenticità della vita cristiana.

Integrazione tra fede e vita e incontro personale con Gesù Cristo si richiamano reciprocamente.

2.4.2. *Questa proposta è una sintesi di tutto il progetto di pastorale giovanile*

Queste importanti conclusioni di teologia pastorale richiedono una riformulazione in termini metodologici. Esse suggeriscono cioè imperativi alla prassi pastorale che hanno bisogno di condensarsi in strategie e in un progetto concreto. Solo dopo aver delineato questo quadro di riferimento, capace di superare lo spontaneismo delle intuizioni o l'astrattezza dei principi, è possibile valutare, sul campo pastorale, cosa significhi operativamente « incontrare Gesù Cristo ».

Da questa prospettiva, riprendiamo la nostra ricerca.

Non vogliamo tracciare una sintesi cristologica, perché non è nostro compito determinare né la verità né la funzionalità della persona di Gesù Cristo. Sono temi teologici che presupponiamo, in quanto stanno a monte del nostro attuale compito. In questo contesto ci sta a cuore unicamente tracciare i passaggi metodologici obbligati che permettano di concludere, in pastorale giovanile, sull'autenticità formale dell'incontro con Cristo.

[36] RdC 56.
[37] RdC 57.
[38] KASPER W., *Introduzione alla fede* (Brescia 1972) 51 .

Ci muoviamo all'interno di una visione teologica e pastorale che evidenziamo, come motivazione della nostra scelta. Tutto quello che abbiamo scritto in questo studio corrisponde ad una proposta globale di incontro dei giovani d'oggi con Gesù Cristo. I testi espliciti, come quello che stiamo elaborando, sono la tematizzazione, l'espressione riflessa, di quanto ha già percorso tutte le pagine precedenti. Incontrare Gesù Cristo significa, per noi, percorrere l'itinerario teologico e metodologico segnato in tutta la ricerca. In questo paragrafo vogliamo evidenziare quanto è già presente, in termini impliciti, nel resto della proposta. Se il nostro progetto di pastorale giovanile non fosse tutto orientato a far incontrare Gesù Cristo, non avrebbe ragione d'essere.

Questa sottolineatura giustifica l'itinerario generale che proponiamo: esso ripete il cammino del nostro progetto. Giustifica anche la sua sinteticità: si tratta di richiamare i titoli di discorsi già fatti, lasciando l'approfondimento al confronto con pagine precedenti.

2.4.3. « *Chi segue Cristo si fa più uomo* »

Il nostro progetto procede in modo induttivo e con continuo riferimento al concreto vissuto: dalla vita alla sua ricomprensione radicale nella fede, per una novità di vita. Il dono della fede e della salvezza illumina di un significato, definitivo e normativo, l'attesa di senso che l'esperienza quotidiana lancia. Fede e salvezza sono, fondamentalmente, adesione a Gesù Cristo.[39] Per questo la novità di significato e di normatività sta nell'incontro con il Cristo.

Con lo stesso procedimento induttivo definiamo le modalità per questo incontro. Incontrare Cristo significa aprirsi alla sua ricerca, accettare gioiosamente la proposta che il Padre in lui fa agli uomini, ricomprendersi e vivere nella novità che fiorisce dalla decisione di lasciarsi salvare da Cristo. In questa prospettiva, Cristo è la verità dell'uomo, tanto da poter concludere: « Chiunque segue Cristo, l'Uomo perfetto, si fa lui pure più uomo ».[40]

« L'uomo deve dar ragione ai segni che lo incoraggiano ad aver fiducia nella sua grandezza o a quelli che lo spingono alla disperazione? Ciò che convince nella figura e nel messaggio di Gesù è il fatto che essi danno ragione ad entrambi i fenomeni. Gesù addita la grandezza dell'uomo; gli rivela la sua vocazione e la sua missione. Ma gli mostra anche la sua miseria; gli mostra che è incapace di corrispondere alla sua grandezza. Attraverso il riconoscimento della miseria lo preserva dall'orgoglio; attraverso il riconoscimento della grandezza lo preserva dalla disperazione. Così in Gesù Cristo ci è dischiusa la vera umanità dell'uomo ».[41]

Seguendo questo itinerario, crediamo alla possibilità di un reale incontro con Gesù Cristo, capace di fondare un'autentica integrazione tra fede e vita. Incontro « reale » per due ragioni: da una parte l'approccio induttivo facilita

[39] ALFARO J., *Cristologia e antropologia* (Assisi 1973) 479-509.
[40] GS 41.
[41] KASPER W., *Introduzione* 67.

il dialogo anche con i giovani distratti e superficiali; dall'altra la verifica immediata nella vita quotidiana offre un criterio di impegno e di giudizio, interessante per superare il rischio dell'emotività e della non-integrazione.

Precisiamo ora questo itinerario, scegliendo, come abbiamo già detto, una formulazione sintetica e prevalentemente metodologica.

2.4.3.1. *Cogliere la dimensione religiosa delle esperienze fondamentali della vita*

Il primo passo obbligato del percorso per incontrare Gesù Cristo consiste nella scoperta degli interrogativi religiosi presenti nelle esperienze fondamentali dell'uomo. Abbiamo già analizzato il procedimento metodologico che permette di comprendere il significato religioso delle esperienze quotidiane di vita. Quei suggerimenti definiscono il primo, indispensabile approccio alla persona di Gesù Cristo. Dobbiamo però fare alcune importanti precisazioni, per evitare equivoci.

Cristo non è la punta più profonda, il segno terminale, delle domande che l'uomo si pone sul senso della propria vita. La sua attesa non coincide con gli interrogativi umani più veri. Tra queste domande e la proposta di Cristo c'è continuità di significato, nel senso che Cristo è risposta a questi interrogativi. Ma c'è contemporaneamente un salto di prospettiva, nel senso che Cristo è fondamentalmente « proposta », dono gratuito del Padre all'uomo. Non basta comprendere a fondo la propria esistenza storica, per incontrare Cristo. Dalla vita non emergono domande che permettano di costruire autonomamente il volto di Cristo. Per questo è necessario sempre l'annuncio. Perché solo annunciando un dono che ci supera, possiamo parlare di Gesù Cristo. Ogni annuncio, però, « deve apparire ad ognuno come un'apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme una soddisfazione alle proprie aspirazioni ».[42]

L'annuncio cade in un terreno disponibile, capace di dare frutto, solo se la vita quotidiana si fa domanda, attesa, ricerca di questo dono. Pone problemi esistenziali, a cui la fede può offrire risposte trascendenti.

Gli interrogativi sul senso della vita sono interrogativi umani, vissuti all'interno di un orizzonte umano-storico, come abbiamo già ricordato. Ma sono nello stesso tempo interrogativi religiosi, perché coinvolgono quelle profondità del progetto di sè che interpellano le dimensioni religiose che segnano ogni esistenza umana autentica. A queste domande religiose, Cristo può essere risposta affascinante e significativa, anche se donata mediante un annuncio. Incontrare Gesù Cristo comporta perciò la rilettura in profondità, e quindi in chiave religiosa, della propria esistenza quotidiana. E cioè comporta la capacità di farsi attento al proprio quotidiano: un'attenzione alle domande di senso che questo quotidiano sempre pone, e un'attenzione alla dimensione religiosa presente in queste domande.

[42] RdC 52.

2.4.3.2. *Confessare che Gesù è il Cristo*

Alle domande religiose che emergono dalle esperienze quotidiane quando sono comprese nella loro profondità, la risposta della fede è la persona di Gesù Cristo. La vita trova nella fede il suo significato definitivo e normativo, solo quando la persona pronuncia la sua decisione per il Cristo.

Quale Gesù Cristo? « Gesù non è uno sconosciuto. Trasmissioni radiofoniche, opere teatrali, movimenti spontanei di giovani, contestazioni politiche, teologie legate al nostro mondo moderno e profano parlano di lui ».[43] E' questo il Gesù che Pietro proclama nel giorno della Pentecoste: « Sappia con certezza tutta la casa d'Israele: questo Gesù che voi avete crocifisso, Dio l'ha fatto Signore e Cristo »? [44]

Come presentare Gesù Cristo, perché l'incontro con lui sia veramente confessione dell'evento di salvezza che il Padre ci dona?

La riflessione cristologica attuale offre risposte non sempre omogenee a questa domanda cruciale. Noi preferiamo seguire l'approccio offerto da RdC, per il suo esplicito riferimento pastorale.[45] Lo ricordiamo attraverso alcune citazioni, che indicano una metodologia coerente con tutto il nostro progetto.

Il confronto e l'incontro avviene normalmente nel fascino che promana da Gesù di Nazareth, « l'Uomo perfetto, che ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. "Nessun uomo ha mai parlato come parla costui", con autorità, con libertà e dolcezza, indicando le vie dell'amore, della giustizia, della sincerità. Nessuno ha parlato del mistero di Dio, come lui, rendendo possibile un'alta esperienza del Padre, che è nel segreto e vede nel segreto, che è pronto alla misericordia ».[46]

Contro ogni riduzionismo, si afferma il nesso inscindibile tra il Gesù terreno, il Gesù risorto e il Gesù testimoniato dalla comunità dei credenti.[47]

L'incontro con l'umanità storica di Gesù, con la sua persona ricca ed affascinante può avvenire in molti modi. E' importante mettere « particolarmente in luce i lineamenti della personalità di Gesù Cristo, che meglio lo rivelano all'uomo del nostro tempo: la sua squisita attenzione alla sofferenza

[43] Duquoc Ch., *Gesù uomo libero. Abbozzo di una cristologia* (Brescia 1974) 9.

[44] *At* 2, 36.

[45] Si veda, anche per riferimenti bibliografici più specializzati, Mondin B., *Le cristologie moderne* (Alba 1976). Gozzelino G., *I dati portanti della cristologia*, in *Catechesi* 44 (1975) n. 15, 4-18; Alberich E., *Annunciare il Cristo oggi*, in *Catechesi* 44 (1975) n. 15, 19-32; Ardusso F., *Libri e articoli su Cristo*, in *Catechesi* 44 (1975) n. 19, 57-68. Alberich afferma: « L'annuncio del Cristo oggi deve privilegiare l'approccio cristologico ascendente o dal basso, con la piena valorizzazione dell'uomo Gesù non per sottovalutarne la sua divinità, ma per farla risplendere precisamente attraverso la pienezza della sua umanità » (*Annunciare* 27).

[46] RdC 59.

[47] Kasper W., *Introduzione* 62-67. In queste pagine l'autore sintetizza la tendenza storica che caratterizza la sua cristologia (Kasper W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975]). Per un'analisi comparata del problema, si veda Mondin B., *Le cristologie* 87-104.

umana, la povertà della sua vita, il suo amore per i poveri, i malati, i peccatori, la sua capacità di scrutare i cuori, la sua lotta contro la doppiezza farisaica, il suo fascino di capo e di amico, la potenza sconvolgitrice del suo messaggio, la sua professione di pace e di servizio, la sua obbedienza alla volontà del Padre, il carattere profondamente spirituale della sua religiosità ».[48]

L'incontro con l'uomo Gesù di Nazareth deve però condurre a professare che questo Gesù è il Signore, per « far entrare nella pienezza della sua divinità ».[49] Si incontra con verità Gesù solo quando, nella fede, si confessa che egli è il Cristo, il Figlio di Dio. « Questo Gesù, infatti, Dio lo ha costituito Signore. Egli stesso si è proclamato Figlio di Dio e si è appropriato il nome di Dio. E' il "Figlio proprio" di Dio, l'immagine del Dio invisibile; inabita in lui corporalmente tutta la pienezza della divinità. E' il Verbo di Dio che si è fatto carne e che abitò tra noi; è il Dio unigenito che ci ha fatto conoscere il Padre ».[50]

« Gesù Cristo ci introduce nel mistero di Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo. Rivelandosi come il Messia, il Figlio di Dio, Egli ha rivelato, nello stesso tempo, il Padre e lo Spirito Santo ».[51] Quest'ultima citazione ricorda una dimensione importante della confessione di Gesù Cristo: in Gesù abbiamo conosciuto il Padre, egli è la rivelazione di Dio. « Gesù non solamente dà un volto umano a Dio, come se gli prestasse un'esistenza storica, ma è il volto umano di Dio; in altri termini ciò che esprime Dio nella nostra condizione. Non è possibile fare a meno di questo volto, ignorarlo. E' in questo volto che Dio diventa manifesto ».[52] Il Dio di Gesù distrugge spesso l'immagine deturpata che noi ci facciamo di Dio: una immagine che è la proiezione dei nostri sogni e delle nostre paure. Confessare che Gesù è il Signore significa perciò adorare il vero volto di Dio che Gesù ci ha rivelato, rifiutando le immagini idolatriche di Dio.[53]

L'evento di salvezza che è Gesù Cristo è mistero presente nella Chiesa, oggi.[54] L'incontro con Gesù avviene oggi attraverso le mediazioni storiche: la comunità ecclesiale, soprattutto nella celebrazione eucaristica, gli avvenimenti della storia, il fratello, il povero e l'emarginato...

Si confessa che Gesù è il Signore quando si interpretano queste mediazioni in una lettura di fede, riconoscendo in esse — e soprattutto nella celebrazione eucaristica, « il momento più importante » di questo incontro[55] — che

[48] RdC 60.
[49] RdC 60.
[50] RdC 62.
[51] RdC 82.
[52] DUQUOC CH., *Gesù* 155s.
[53] Abbiamo analizzato queste affermazioni, riferendoci alla teologia dell'incarnazione. Si veda il cap. *Per una riflessione sulla prassi: orientamenti e criteri valutativi.* Anche DUQUOC CH., *Gesù* 135-137.
[54] RdC 71.
[55] RdC 72.

il Signore Gesù, vivente nella storia, « è sempre presente e sempre il medesimo, ieri, oggi e in eterno ».[56]

2.4.3.3. *La « sequela Christi » come novità di vita*

L'incontro vivo con Gesù Cristo deve far emergere nel credente il vero « uomo nuovo ». La novità di vita è il segno concreto della « sequela Christi ».[57]

Si tratta, infatti, di un incontro vitale, da persona a persona, che cambia dall'interno, per cui, secondo San Paolo, Cristo diviene la vita del suo amico.[58] In tale comunione di vita Cristo è non solo il prototipo, ma la sorgente, il significato e la norma dell'essere uomo-nuovo nella storia. Gesù Cristo, infatti, fa nuovo l'uomo mediante il dono del suo Spirito, « che configura il cristiano a Gesù Cristo ed è la vera e suprema legge della condotta morale. Gesù ci comunica lo Spirito Santo per operare in noi con tutta la sua potenza e vita; e lo Spirito Santo si incarica incessantemente di farci appartenere a Cristo, di conformarci a lui, di renderci un solo spirito con lui ».[59]

In questa conversione permanente è in gioco l'originalità stessa del messaggio cristiano: le esigenze della fede conducono ad affermare la radicalità del « rinnovamento del cuore »,[60] per creare l'uomo nuovo.

I giovani sono particolarmente sensibili alla novità di vita. In questo tempo di grandi cambiamenti, sta nascendo un uomo nuovo, segnato da una reale crescita in umanità.[61] Ma questo non è ancora l'uomo nuovo che è il Cristo e che ogni cristiano è chiamato a diventare. Se questo progetto di uomo, frutto dei tempi nuovi, non è fatto rinascere in Cristo, può diventare tanto sfigurato, come l'uomo superstizioso, minorenne e individualista del passato.

Il vero uomo nuovo nasce nell'incontro di fede con Gesù Cristo.

La novità è un dono che si traduce in uno stile di progettazione di sè e di vita quotidiana. La logica instaurata da Gesù è quella dell'amore; il perdono che si fa riconciliazione. Questo diventa lo stile generale di vita di colui che ha incontrato Gesù. « La parola perdono rischia di introdurre delle immagini che ne snaturano il significato e che limitano il gesto di Gesù. Con questo termine, infatti, non si intende né la dimenticanza, né l'indifferenza, né l'ingenuità. Con la dimenticanza si chiudono gli occhi perché non si può fare altrimenti e non si vuole, soprattutto, avere grane; la dimenticanza è un gesto di debolezza, il rifiuto dello scontro. L'indifferenza, a sua volta, è una fuga davanti alla realtà. Mancando di convinzioni, ciascuno fa ciò che vuole; in realtà essa significa che non esiste nessun legame concreto, e quindi nessuna

[56] RdC 58.

[57] METZ J.B., *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza* (Brescia 1976) 51-56.

[58] *Fil* 1, 21.

[59] RdC 94.

[60] BARBAGLIO G., *Conversione,* in BAUER J.B. - MOLARI C. (ed.), *Dizionario Teologico* (Assisi 1974) 121-131.

[61] Abbiamo descritto i tratti caratteristici della nuova cultura giovanile nel cap. *La « nuova cultura » giovanile e l'esperienza cristiana.*

minaccia precisa. E nemmeno l'ingenuità, pronta a credere tutto e, conseguentemente, a tutto cancellare. Il perdono è un gesto pieno di rischi, è il gesto dei forti; è presente dove qualcuno minaccia effettivamente un'altra esistenza, sia essa materiale o psicologica, dove qualcuno lede dei diritti. Non è pertanto né la dimenticanza, né l'indifferenza, né l'ingenuità. E' un gesto di lucidità: colui che perdona ritiene che chi gli fa del male è meno uomo di lui che lo subisce. Il suo gesto ha come finalità di spezzare l'incantesimo del male, di far saltare la chiusura su se stesso di chi fa il male, di rompere questo cerchio magico in cui nessuna comunicatività reale è possibile. E' un gesto rischioso, perché fondato sulla speranza che la bontà, aprendo all'operatore del male uno spazio diverso da quello della propria logica, lo introduca in una scelta meno inumana. Il perdono è un gesto di libertà ».[62]

Perdonati in Gesù, riconciliati tra loro e con il Padre,[63] i cristiani diventano uomini di riconciliazione. In un mondo sopraffatto dalla logica dell'odio, alla disperata ricerca di una inversione di tendenze, essi testimoniano che l'uomo nuovo si costruisce solo sapendo perdonare.

Non è possibile determinare i comportamenti concreti, anche perché dagli atteggiamenti di Gesù non si può derivare un programma sociale, culturale, sessuale. La logica del « perdono-riconciliazione » conduce alla scoperta della legge dell'amore, come norma fondamentale dell'agire, la sola grande esigenza concreta che può abbracciare senza limiti tutta la vita dell'uomo e applicarsi nello stesso tempo in maniera esatta ad ogni caso particolare. « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore... Amerai il prossimo tuo come te stesso ».[64] « Sequela Christi » è quindi entrare nello spirito delle beatitudini: essere liberi da ogni schiavitù verso il mondo e pronti, in ogni momento, per Dio e per la promozione del prossimo, in un amore che si dona e sa rischiare fino alla morte.[65]

[62] DUQUOC CH., *Gesù* 137 s.

[63] *Ef* 2, 14-16.

[64] *Mt* 22, 37-45.

[65] Con Kasper crediamo che nella « libertà cristiana » possa concentrarsi la novità di vita, donata al cristiano nella morte e risurrezione di Gesù Cristo. « Il nuovo essere in Cristo viene descritto dalla bibbia in diversi modi: come vita, giustizia, pace, remissione, ecc. Tutti concetti irrinunciabili, ma nella situazione attuale, il concetto che più di tutti gli altri rispecchia questo nuovo essere in Cristo, è forse quello della libertà cristiana, il modo concreto di realizzare il significato che la risurrezione riveste all'interno della storia ». E' importante ricordare che la « libertà cristiana ha un suo prezzo; non la si può prendere alla leggera. E' Cristo che ci ha resi liberi di questa libertà; essa è una libertà donata, liberata (cf. *Gal* 5, 1.13) ». Kasper descrive questa libertà secondo una triplice prospettiva. E' « libertà dal peccato » (i beni di questo mondo « rendono l'uomo asservito quando non vengono utilizzati correttamente nel quadro della creazione, quando si tramutano in fini ultimi, in idoli, che non servono più all'uomo ma cui l'uomo presta servizio »), « libertà dalla morte » (« Il dover morire è sinonimo di asservimento. La morte qui non è soltanto l'istante ultimo della vita, ma la potenza e la sventura che sovrasta sul nostro intero vivere »), « libertà dalla legge » (perché « la legge esprime in modo concreto la volontà di Dio, ma in certi casi può anche coartarla, snervarla di tutta la sua radicalità od ammantarla di legalismo »). (KASPER W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 215-218).

Ritorna, in questa prospettiva, quello che abbiamo descritto in altro contesto, come la verifica dell'avvenuta integrazione tra fede e vita: la novità di vita di colui che ha incontrato Cristo consiste nella interiorizzazione di quegli atteggiamenti, che abilitino a vivere di fede-speranza-carità nelle situazioni di vita.[66]

Un aspetto importante di questa novità di vita è determinato anche dalla accettazione gioiosa di vivere l'appartenenza alla comunità ecclesiale, il movimento escatologico di riunificazione che si era formato attorno al Gesù terreno e a cui le apparizioni del Risorto conferiscono un nuovo impulso.[67]

2.4.3.4. *Identificarsi con il progetto di Gesù Cristo*

« Gesù esige un cambiamento che ha di mira non solo le strutture esterne e le forme di comportamento, ma anche gli ideali e l'orientamento fondamentale, il cuore dell'uomo. L'inaudita libertà con la quale Gesù si presenta, solleva una domanda: con quale autorità fai tu codeste cose (*Mc* 11, 28)? dove sta il fondamento e il centro di questa esistenza? La risposta è: la forza e l'ispirazione per questa inaudita libertà Gesù l'ha da ciò che egli annunciava come l'avvento del Regno di Dio. (...) Il centro del suo messaggio e il contenuto proprio della sua esistenza è il Regno di Dio (*Mc* 1, 14 ss.). Regno di Dio — e in questo tutti gli interpreti sono d'accordo — non significa un dominare ed un regnare, quali ci sono noti. (...) Esso è la Signoria di Dio stesso, il manifestarsi della sua divinità, l'instaurazione del suo diritto e della sua giustizia ed insieme il compendio di ogni attesa umana di salvezza. Se l'uomo lascia cadere la preoccupazione di salvarsi e si affida a Dio, allora sfugge alla disumana oppressione delle prestazioni e dell'angoscia della vita. Per questo la gioia è un dono essenziale dell'avvento del Regno di Dio. L'esser salvo dell'uomo è alla fine possibile solo se l'uomo è affrancato da fini intrastorici ed è fondato su una definitiva esenzione da fini da raggiungere. Per questo il manifestarsi della divinità di Dio e il dono dell'umanità dell'uomo sono le due facce di un unico evento. Il Regno di Dio significa che Dio fa sì che il suo affare sia affare dell'uomo e l'affare dell'uomo sia suo affare ».[68]

Incontrare Gesù Cristo, coinvolgendo tutto di sè, significa perciò condividere profondamente l'ansia di Gesù per il Regno fino ad identificarsene con radicalità. Solo facendo propria questa causa, che è il contenuto stesso della sua esistenza, si incontra in verità Gesù Cristo.

La definizione del Regno determina anche il mondo concreto con cui condividere gli ideali e i progetti apostolici di Gesù Cristo: in ogni impegno prioritaria è la signoria del Padre sulla storia e la definitività che segna l'esi-

[66] Si veda il cap. *Abilitare alla fede-speranza-carità, atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana.*

[67] KASPER W., *Gesù* 218. Si veda anche KÜNG H., *La Chiesa* (Brescia 1969) 78-88.

[68] KASPER W., *Introduzione* 60-61.

stenza di ogni uomo,[69] per l'amore che il Padre gli porta. Ma va contemporaneamente condivisa la promozione dell'uomo, la sua liberazione storica, che di questa Signoria del Padre e della salvezza in Gesù Cristo è segno e anticipazione nel tempo.

E va condivisa la logica di realizzazione: la libertà e la gratuità pasquale della croce. In Gesù Cristo l'amore impegnato ha come espressione suprema del dono di sè la sua passione e morte. La croce, in lui, non è però la semplice manifestazione di una passività imposta; è piuttosto il simbolo della sua « ora », della sua attività più caratteristica, della sua missione nella storia e del genere di efficacia da lui prescelto in forma tanto paradossale. Una rivalorizzazione dinamica della croce farà percepire sempre meglio che la vita cristiana nella storia, come quella di Gesù, si traduce realmente in una lotta e che è veramente importante educare a tale realtà approfondendone il senso secondo le situazioni concrete. La vita storica di Gesù è una iniziativa di lotta che sfocia logicamente sulla croce. L'elemento che esprime meglio il senso del suo essere, del suo agire, della sua missione è il martirio, che è, in definitiva, un fatto sacramentale che testimonia un amore concretamente impegnato e che è strumento della sua efficacia liberatrice.

La croce, nella logica pasquale, è vittoria: condizione e premessa di risurrezione. Solo in questo spirito si costruisce il Regno. La riscoperta della centralità della croce fa di essa il simbolo dell'amore impegnato, per il Regno.[70]

[69] GOZZELINO G., *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973) 191-192.

[70] MOLTMANN J., *Il Dio crocifisso* (Brescia 1973) 64-69.

capitolo secondo

VERSO L'UNITA' INTERIORE DELLA PERSONA: LE METE PASTORALI

0. Tre aree di intervento pastorale

Educare alla fede significa guidare ogni giovane a raggiungere un livello di comprensione di sè e della propria esperienza quotidiana, in termini tali per cui la fede diventi il principio di una significazione nuova e globale.

I compiti educativi e quelli pastorali si intersecano continuamente. Questo movimento investe la persona nella sua unità interiore, per animare la maturazione in modo armonico e organico. L'educazione alla fede accompagna la crescita umana, in tutte le sue direzioni. Purtroppo non manca il rischio di privilegiare invece solo alcune dimensioni di personalità, dimenticando la globalità. Le conseguenze di una pastorale giovanile illuministica o intellettualistica non sono ancora definitivamente scomparse dalla prassi.

Per evitare lacune negli interventi educativi e pastorali, parliamo di tre aree di intervento, che abbracciano, nella loro complementarietà, tutta la crescita personale. Nel nostro progetto non sono tre settori distinti di pastorale,[1] ma tre mete educative. Indicano le direzioni di cammino per raggiungere l'unità interiore della persona, sottolineando i temi emergenti della stessa ricchezza di personalità.

Siamo in una prospettiva metodologica. E quindi ci preme unicamente

[1] In campo di teologia pastorale si è molto discusso sulle ripartizioni della pastorale e, quindi, dell'azione pastorale. La divisione classica, propria di alcuni autori di teologia pastorale molto noti (si veda, per esempio, FLORISTAN C.-USEROS M., *Teologia dell'azione pastorale* [Roma 1970]; CERIANI G., *Introduzione alla definizione di teologia pastorale*, in *Seminarium* 15 [1963] 653-694), risulta oggi abbastanza contestata (si veda ALBERICH E., *Natura e compiti di una catechesi moderna* [Torino-Leumann 1972]). Un ritorno a questa divisione classica, a tre dimensioni-settori (corrispondenti al munus propheticum, regale, sacerdotale), per motivi pratici è sostenuta da NEGRI G.C., *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale* (Torino-Leumann 1976) 9-35 e 267-292, il quale afferma con realismo: « Trattandosi di piani operativi, una divisione vale l'altra: l'importante è non compromettere la realtà delle cose e servire effettivamente ad agevolare la già complessa opera di integrazione tra fede e vita » (*ivi* 28). Noi non vogliamo entrare in questa problematica. Condividiamo il giudizio pragmatico espresso da Negri. Crediamo che sia più importante cogliere l'unità dell'azione pastorale e la sua completezza, in rapporto alla complessità della crescita giovanile. Per questo preferiamo parlare di tre mete complementari, sottolineando le direzioni che la pastorale giovanile deve percorrere, se vuole raggiungere una reale integrazione tra fede e vita, che afferri la totalità della maturazione umana e cristiana di un giovane.

suggerire il livello di integrazione fede/vita da raggiungere per ogni meta, in coerenza con la scelta globale di educare alla fede in e attraverso processi di educazione liberatrice. Non vogliamo suggerire metodi specifici, ma esplicitare il livello di umanizzazione (intesa, qui come altrove, come restituzione all'uomo di tutta la rilevanza e problematicità umana di cui la sua vita è carica) a cui devono essere condotte le diverse esperienze umane (nella progettazione di sè, nell'impegno storico, nell'esperienza comunitaria), se si vuole creare disponibilità e attenzione all'annuncio di fede. E, nello stesso tempo, suggerire le modalità con cui evangelizzare queste esperienze, se si vuole che l'annuncio di fede possa diventare il loro significato definitivo e radicale.

Le mete educative che consideriamo sono collocabili in queste tre aree di intervento:

1) L'area della progettazione di sè, per raggiungere un progetto personale in cui la fede sia presente, come principio di radicale novità.

2) L'area dell'impegno storico, per raggiungere una capacità promozionale nei confronti dell'altro e la disposizione costante all'impegno, sapendo conservare chiaramente l'identità specifica del cristiano e il collegamento con la Pasqua di Cristo (attualizzata nelle celebrazioni liturgiche) come radicale progetto di promozione dell'uomo, della storia, del cosmo.

3) L'area dell'appartenenza ecclesiale, per raggiungere quel senso di appartenenza ecclesiale così rilevante nella maturità del cristiano, attraverso la maturazione della spontanea tendenza dei giovani alla vita di gruppo.

1. VERSO UN PROGETTO DI SE' RISIGNIFICATO DALLA FEDE: LA MENTALITA' DI FEDE

L'adolescenza e la prima giovinezza sono il tempo impegnativo in cui si stabilizza con una certa definitività la struttura di personalità: le varie proposte che provengono dall'esterno e dall'interno di ogni persona, sono articolate ed orientate attorno ad alcuni valori centrali. Essi determinano l'inizio del progetto di sè. Fondamentalmente sono un primo abbozzo di risposta alla domanda: che senso ha la mia vita?

Abbiamo già esaminato i dinamismi psicologici e culturali che influenzano l'elaborazione del progetto di sè. E abbiamo definito l'obiettivo per la pastorale giovanile nella integrazione tra valori profani e contenuti di fede, nell'unica struttura di personalità. Ora vogliamo considerare gli interventi educativi che possono favorire e consolidare il raggiungimento di questa importante meta pastorale, in coerenza con il progetto metodologico che abbiamo privilegiato.

Parliamo di « mentalità di fede », utilizzando una espressione che RdC ha introdotto autoritativamente nel quadro della pastorale giovanile italiana.[2]

[2] RdC 36-41; soprattutto 39.

Il concetto di « mentalità di fede » può essere legato alla acquisizione culturale della fede e quindi va necessariamente ampliato con la segnalazione di altri aspetti importanti della maturità cristiana. In questo senso sembra operare RdC che aggiunge alla mentalità di fede altre dimensioni più esplicitamente operative, come « l'iniziazione alla vita ecclesiale ».[3] Oppure può diventare l'aspetto totalizzante della maturità cristiana e quindi esprimere in unità le finalità della pastorale e i compiti che da essa derivano: creare cioè una personalità cristiana, in cui la coerenza di vita, l'orientamento, l'apertura agli altri e al mondo siano radicati nella fede, motivati e sorretti dalla fede.[4]

In questa nostra proposta preferiamo usare una accezione restrittiva di « mentalità di fede »: una modalità accanto ad altre (per esempio, l'appartenenza ecclesiale, l'impegno nel quotidiano storico...), in cui l'accento è posto prevalentemente sul livello culturale dell'unico obiettivo globale che è l'integrazione fede/vita.

Il nocciolo della questione non sta, però, nella preoccupazione di distinguere, ma in quella di unificare gli interventi pastorali, per realizzare veramente un servizio « all'unità interiore della persona »,[5] evitando di privilegiare la dimensione culturale su quella esperienziale o viceversa, o quella esplicativa sulla operativa. Nel nostro progetto l'unificazione viene raggiunta soprattutto attraverso l'educazione agli atteggiamenti.

1.1. Progetto di sé e sistema motivazionale

Possiamo considerare il progetto di sè come un sistema centrale di valori, a cui ci si riferisce e con cui ci si confronta, abitualmente.

In questa prospettiva parliamo di « sistema motivazionale » e di « processo motivazionale », attingendo ad una definizione di persona molto interessante dal punto di vista educativo e pastorale.[6]

Si parla di « sistema motivazionale », perché l'insieme di questi valori funziona come motivazione radicale, spinta e giustificazione ad agire. Esso stabilisce la moralità soggettiva di ogni comportamento. Il sistema motivazionale è fondamentalmente la coscienza personale: la mediazione tra le proposte che provengono dall'interno e dall'esterno di sè, e il quadro generale dei valori in cui la persona si riconosce.

[3] RdC 42-48.

[4] In questa prospettiva si colloca GIANETTO U., *Natura e compiti della catechesi*, in *Il rinnovamento della catechesi in Italia* (Roma 1970) 39-54.

[5] RdC 159.

[6] E' molto interessante la sintesi che G.C. Negri fa degli studi di Allport (ALLPORT G.W., *Pattern and Growth in Personality* [New York 1967]) e di Thomae (THOMAE H., *Dinamica della decisione umana* [Zurigo 1964]), secondo una prospettiva tipicamente catechistico-pastorale. Si veda NEGRI G.C., *Catechesi* 45-60.

Il « processo motivazionale » consiste nello svolgimento abituale di questo rapporto tra proposte e valori. Le proposte stimolano a interventi, prese di posizione, gesti concreti. Le risposte personali non sono reazioni alle varie proposte, fissate in modo deterministico. Lo stimolo, infatti, viene confrontato con il sistema dei valori personali (il progetto di sè). Il confronto orienta le risposte-reazioni.

Questo modello sottolinea con precisione i compiti di una educazione umanizzante. Lo spazio di intervento educativo non è normalmente determinato dalle risposte-reazioni: in questo caso l'educazione sarebbe manipolazione. E neppure dal controllo sulle proposte-stimolo: sarebbe una educazione a carattere protezionistico, molto insufficiente e, per lo più, oggi impossibile.

Il luogo esistenziale dove l'educatore può intervenire è il sistema motivazionale. In due direzioni: prima di tutto all'educatore si chiede l'impegno di attivare e garantire un reale processo motivazionale, che eviti ogni forma di reazioni istintive; in secondo luogo gli si chiede di guidare un continuo confronto tra i valori soggettivi che determinano il personale progetto di sè, e quelli oggettivo-normativi, che orientano una definizione matura di uomo. Questo ripropone tra l'altro un criterio che abbiamo definito come normativo per la pastorale giovanile: la priorità alla persona pur nella costante attenzione e verifica con valori oggettivi.[7] E, concretamente, fa evitare il rischio che il giovane si lasci irretire da quella manipolazione culturale, così diffusa, che disorienta e stravolge il quadro dei valori significativi.

1.2. I contenuti della fede nel sistema motivazionale

Le riflessioni teologiche con cui abbiamo definito l'integrazione fede/vita ci portano a concludere con RdC che i contenuti della fede devono diventare « motivo e criterio per tutte le valutazioni e le scelte della vita ».[8] Questo significa che il luogo dei contenuti della fede è il sistema motivazionale, in modo tale che essi entrino in campo quando le sfide della vita costringono a dare una risposta e quindi sorge il bisogno di motivazione.

Perché l'affermazione diventi concreta, capace di suggerire processi metodologici, vogliamo ricordare due cose importanti: la prima riguarda il modo di proporre i contenuti della fede; la seconda la loro funzione totalizzatrice.

1.2.1. *Un discorso « cristiano » su Dio*

Un peso certamente non piccolo riveste il modo con cui viene fatto il discorso di fede. Le modalità con cui sono presentati i contenuti della fede facilita o allontana l'integrazione fede/vita, nel progetto di sè e nel sistema motivazionale.

[7] Si veda il cap. *Per una riflessione sulla prassi: orientamenti e criteri valutativi.*
[8] RdC 52.

Tutto deve essere offerto in prospettiva di fede. Ma, per fare ciò, è indispensabile che la fede sia indicata come ciò che dà significato a tutto. Se la fede è estranea alla cultura fatta circolare, è evidente che il giovane si troverà di fronte alla necessità di scegliere tra due visioni opposte. Se invece la fede affonda le sue radici nella revisione critica della cultura ed è proposta come significato ultimo, definitivo e rivelato di questa cultura, essa appare significativa e importante nel progetto di sè. A queste condizioni, come ricorda RdC, il discorso di fede, il parlare di Dio, è un « parlare cristiano ».[9] Un parlare di Dio lontano e staccato dalla problematicità quotidiana è, invece, un « discorso ateo » su Dio.

Sul piano metodologico affiorano importanti esigenze che investono sia la catechesi, sia, più genericamente, ogni espressione di vita cristiana. Le ricordiamo.

Quanto alla memoria, si richiede che i contenuti della fede e le espressioni della vita cristiana siano associate, nella loro formulazione abituale, alle situazioni di vita, tipiche e comuni, quelle che sfidano quotidianamente l'uomo.

Quanto alla struttura di personalità, si richiede che questi contenuti ed espressioni siano profondamente articolate con l'immagine di sè e del proprio mondo, quella che ogni giovane di fatto possiede, evitando l'estraneità dei contenuti. Si richiede, in altre parole, che la proposta di fede sia avvertibile soggettivamente come significativa per la propria esperienza di vita.

Quanto, infine, alla valutazione, si richiede che questi dati siano una promessa di salvezza, in un modo più affascinante di qualsiasi altra proposta: in termini quindi concreti e rispondenti al momento di vita, nella sua storicità.

1.2.2. *La fede come principio unificatore totalizzante*

La fede non si integra con i valori che definiscono il sistema motivazionale, come una delle tante proposte. In questo processo dinamico la fede ha la funzione di principio unificatore totalizzante. Un ruolo diverso vanificherebbe il senso dell'esperienza cristiana e quindi porrebbe le premesse per la sua marginalizzazione. Ne abbiamo già parlato a lungo.[10]

In questo contesto, vogliamo indicare le modalità concrete del processo, per suggerire le prospettive metodologiche corrispondenti.

Nel sistema motivazionale la fede assolve la sua funzione totalizzatrice nella convergenza di tre condizioni.

Si può parlare di principio unificatore solo se la fede mette assieme le varie esperienze in un unico sistema organico di valori. Essa diventa il criterio valutativo che permette di organizzare i diversi valori attorno ad alcuni portanti. Si può decidere una gerarchia di valori solo dopo avere elaborato una

[9] RdC 77.

[10] Si veda la parte iniziale, di respiro psicologico, del cap. *L'integrazione fede/vita, come obiettivo concreto della pastorale giovanile.*

precomprensione normativa, che ne dia i criteri. La fede è principio unificatore totalizzante perché ha il compito di fornire i criteri attorno cui organizzare tutti gli altri valori.

In secondo luogo, la fede è principio unificatore se è uno schema costante e coerente non solo per interpretare le situazioni, ma, ancor prima, per dirigere e selezionare l'attenzione e le percezioni del soggetto nelle situazioni di vita.

E, infine, compito della fede è quello di richiamare alla memoria tutto un grappolo di nozioni e di contenuti dottrinali, connesso e collegato ad una globale interpretazione della vita. Le due precedenti funzioni non sono un processo soggettivo, in cui criterio di verità è la sola decisione personale. Sono invece espressione soggettiva di contenuti oggettivi-normativi. Solo nei termini in cui questi contenuti risultano ben interiorizzati dal soggetto, essi possono orientare in forma corretta la organizzazione dei vari valori e le percezioni personali. Quest'ultima affermazione ci rimanda al punto precedente.

Con espressione molto felice, RdC sintetizza questo importante discorso, ricordando che nutrire e guidare la mentalità di fede significa « educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere e ad amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo ».[11]

1.3. Esigenze di capacità critica

Ogni giovane è bombardato quotidianamente da mille proposte: la scuola mette in circolazione contenuti culturali, i mass-media sono una continua proposta di valori, i discorsi che corrono tra gli amici hanno come fondo comune un modo di gestire la vita, e quindi una cultura, il clima che si respira, la spirale della violenza e della sopraffazione sono, prima di tutto, una definizione sull'uomo. Molto spesso il processo non avviene a carte scoperte. Si parla, apparentemente, di cose, non di definizioni. Ma basta un minimo di attenzione educativa per scoprire che nulla è lanciato sul mercato pubblicitario, senza il supporto di un progetto d'uomo che lo spinga.

Il giovane, distratto dall'onda delle emozioni in cui è trascinato, manipolato per le molte motivazioni che gli sono state indotte dall'esterno, ha un gran bisogno di rientrare in se stesso. Va aiutato a mettere sotto giudizio le risposte che gli affiorano dentro, per verificarne il grado di autenticità e di significatività globale.

La proposta cristiana è oggi una delle tante che fanno pressione sul giovane. Di fatto non è l'unica a promettere salvezza, né tanto meno è quella totalizzante. Non è possibile innestarla nella spontanea cultura, se non dopo aver passato gli altri progetti al vaglio di una critica spietata, per cogliere i valori di cui sono carichi, i limiti di cui sono affetti.

[11] RdC 38.

Per restituire l'uomo a se stesso e permettergli di integrare fede e vita, nella stabilizzazione del progetto di sè, si rende urgente oggi una educazione alla criticità.

Assistiamo nei giovani, alla nascita di una crescente aspirazione ad una « liberazione », aspirazione che si rivela come una delle prospettive e delle costanti della nuova cultura. E' un bisogno ancora spesso indefinito che non riesce ad incanalarsi in una direzione ben definita, e, per questo motivo, è a volte esagerato ed ipersensibilizzato. Ogni limitazione, norma, legge o esigenza esterna, è sentita come abuso ed oppressione; la coscienza, almeno incipiente, delle innumerevoli manipolazioni fa scattare le difese di fronte al minimo sintomo di pressione o intromissione. In moltissimi casi tuttavia è un meccanismo « parziale » e « selettivo » che risente dalla tecnica del « capro espiatorio »; mentre reagiscono, per esempio, anche all'ombra di pressione da parte degli educatori, della Chiesa, sono poi passivamente succubi della pressione del loro gruppo.

La riflessione su questi dati di fatto, che ogni giorno possiamo toccare con mano, ha condotto i pedagogisti a postulare, per l'oggi e per il domani, una educazione capace di portare i giovani ad un permanente atteggiamento critico, liberato dall'istintività compulsiva e calibrato dall'oggettività, come unico mezzo che permetta all'uomo di realizzare la sua vocazione naturale all'integrazione, superando il semplice « adattamento » per assumere i temi e i compiti specifici del suo tempo. Ciò che permette all'uomo di « liberarsi » veramente è la sua coscienza critica, che lo rende capace di essere nello stesso tempo « soggetto » ed « oggetto » e cioè né passivamente succube di eventi fatali, né illuso di poter dominare dal di fuori, a sua volontà, tutta la realtà.[12]

1.4. Gli atteggiamenti che consolidano il processo motivazionale

Tra progetto di sè e comportamenti spiccioli, quotidiani, non c'è sempre una coerenza stretta. Molti fattori disturbano ancora il passaggio dal sistema motivazionale alle sue concretizzazioni.

Dal punto di vista educativo e pastorale un ambito interessante è determinato dagli atteggiamenti. Essi, soprattutto, sono la traduzione operativa del progetto di sè e, nello stesso tempo, il materiale di lavoro attraverso cui viene elaborato il personale progetto. In questo senso, gli atteggiamenti manifestano e realizzano il progetto di sè.

Per raggiungere una personalità matura, disponibile agli altri, capace di autorealizzazione secondo quel progetto definitivo di uomo nuovo che è il Cristo, adolescenti e giovani vanno aiutati ad assumere atteggiamenti consequenziali. Ne suggeriamo alcuni.

[12] DHO G., *L'assistenza come « presenza » e rapporto personale*, in *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova* (Torino-Leumann 1974) 111-113.

— Rifiuto costante di legare la realizzazione personale alle cose che si possiedono, ai ruoli che si occupano, alla possibilità di soddisfare tutti i desideri.

— Scoperta della persona dell'altro come « vocazione » personale: la propria esistenza e quanto si possiede sono un « dono » da condividere e una « responsabilità » da giocare per la promozione degli altri.

— Costante abitudine a valutare le azioni e gli interventi in base al loro valore promozionale, come servizio per la crescita dell'altro e per la realizzazione personale; e non invece in base ad una logica esterna, che valuta alcuni comportamenti degni di prestigio (per il guadagno, per il ruolo, per l'affermazione) e quindi sicuramente capaci di realizzare la persona, ed altri invece da rifiutare perché privi di prestigio sociale.

— Superamento di ogni tentazione di utilizzare l'altro come piedistallo della propria affermazione.

— Rifiuto motivato dalla logica consumistica che affida alle cose, al denaro, ai mezzi di produzione, il compito di risolvere i problemi, di rendere felici le persone, i criteri per collocare nella gerarchia sociale.

— Maturo senso del rapporto tra condizionamenti esterni e decisione personale nell'autorealizzazione, per valutare da una parte la necessità di modificare i condizionamenti (per sè e per gli altri), perché non esiste piena liberazione se non a livello strutturale; e dall'altra per scoprire che la ricchezza interiore di ogni persona è capace di affermazione in qualsiasi contesto.

— Superamento di ogni forma di istintività e di ogni decisione troppo emotiva, per riuscire a « motivare » gesti e interventi, in base ad una valutazione personale attenta.

— Disponibilità alla calma, al silenzio, all'ascolto, per cogliere i valori nel fragore delle quotidiane emozioni.

— Abitudine al confronto, alla verifica, per evitare ogni forma di manipolazione culturale, soprattutto quella sottile quotidiana alienazione, che « vende » prima bisogni e motivazioni, per smerciare poi i prodotti capaci di soddisfarli.

— Capacità di apprendere i valori dal vivo dei comportamenti quotidiani, sapendo riflettere sulle cose che si fanno, sapendo esaminare i propri gesti, attraverso processi al rallentatore (« esame di coscienza » come lettura calma, « rallentata » dei fatti quotidiani, nello schema motivazionale: stimolo, motivazioni, reazioni).

— Ricerca di « sostegni » per riuscire a vivere in forma matura e autonoma il personale processo motivazionale: gli amici, il gruppo, i tempi di silenzio programmati, lo studio, la preghiera.

— Abitudine a lasciare giudicare da valori oggettivi i valori personali, per evitare di rendere assoluta la propria esperienza e normativo ciò che invece è soltanto decisione contingente.

— Abitudine a collocare i contenuti della fede nel quadro del sistema motivazionale, per raggiungere veramente una integrazione tra fede e vita, evitando di ridurre la fede a pura reattività moralistica.

2. VERSO UNA FEDE IMPEGNATA NELLA STORIA

Questo paragrafo intende sottolineare un altro aspetto che reputiamo caratterizzante: la necessità di educare ad una fede impegnata nella storia.

L'integrazione fede/vita non riguarda soltanto la sfera del progetto di sè, tanto da pensare che la fatica pastorale si concluda con l'elaborazione di una mentalità di fede. La maturità di fede richiede un modo nuovo di essere presente nella storia quotidiana, in cui l'esercizio dei compiti profani che caratterizzano l'impegno di ogni uomo, sia vissuto in una risignificazione globale a partire dalla fede. L'esperienza cristiana è, in altre parole, un modo nuovo di essere, da cui scaturisce un modo nuovo di agire: l'azione è per il cristiano non solo il luogo di verifica della sua fede, ma momento di fede in se stesso, costitutivo del suo essere.

Abbiamo già analizzato il significato e la fondazione teologica di queste affermazioni. Ora dobbiamo riformulare questa importante opzione in termini metodologici e in coerenza con le scelte qualificanti del nostro progetto pastorale.

2.1. L'integrazione tra l'interventismo giovanile e la Pasqua

L'urgenza di compiere scelte fondamentali imprime nella vita del giovane una spinta particolare ad inserirsi nelle situazioni di vita e ad inserirsi in modo critico. Queste sollecitazioni portano il giovane a ripensare, analizzare, interpretare la realtà. Ne risulta un impulso all'agire: un impegno deciso nelle situazioni di vita. Queste attività sono trasformazioni, un modo realistico di proiettare al di fuori di sè la propria visione della storia e il proprio quadro di valori. Tutte insieme possono risultare disomogenee e disarticolate. Sono un organismo che fa storia, personale e collettiva, solo se, nella loro molteplicità, rappresentano espressioni diverse di un unico globale progetto di presenza nella storia.

Una attività diventa centrale e tutte le altre diventano collaborazione e concretizzazione di essa. Quale scelta?

Ciascuno elabora la propria risposta, in riferimento al personale progetto di sè.

Siamo in un ambito strettamente educativo. Nello stesso tempo, però, di profondo interesse per l'educazione alla fede. Non tutte le risposte permettono una reale integrazione con la fede. Un modo disarticolato o disimpegnato di presenza nella storia non può essere risignificato dalla fede, perché troppo lontano dal progetto d'uomo nuovo che essa propone. Anche in questo caso, l'educazione alla fede avviene all'interno e in dialogo con un processo di educazione umanizzante. L'educazione, infatti, a gestire la propria vita in una direzione di servizio, ad unificare le varie attività personali nella prospettiva di un amore che si fa promozione dell'altro, corrisponde ad una umanizzazione oggettiva e pone le premesse per una integrazione con la fede. La fede aiuta ogni

uomo ad essere se stesso, in pienezza; e da questa tensione offre un significato nuovo, più ampio e definitivo.

Il raggiungimento dell'obiettivo della pastorale giovanile, riletto alla luce dell'orientamento metodologico globale, comporta anche in questo settore una doppia attenzione pastorale.

Lo spontaneo interventismo giovanile, da una parte, va orientato verso una unificazione progettuale, che faccia, delle diverse azioni, l'espressione differenziata di una radicale disponibilità a promuovere l'altro. In questo sta la verità dell'essere uomo. L'uomo maturo avverte che la realizzazione di sè consiste nella capacità di perdersi per dare alle proprie decisioni una prospettiva promozionale.[13] L'esperienza umana è autentica se colui che la vive sa farsene di fatto uno strumento incondizionato di amore concreto e liberatore per i fratelli.

Questo impegno promozionale unificato va poi collocato nella prospettiva pasquale. Quando si rilegge in chiave di fede questa esperienza umana autentica, se ne coglie anche la dimensione di sacramentalità: nella sua consistenza umana essa è luogo dell'incontro con Dio.[14] La fede è rivelazione di questa significazione nuova e trascendente, che dà all'azione una sua collocazione di definitività.

Il giovane cristiano scopre di essere all'interno di un radicale processo di trasformazione: la storia si fa progressivamente nuova, fino ai cieli nuovi e nuove terre, per il mistero della morte e risurrezione di Cristo. Il divenire quotidiano della realtà è un farsi che corrisponde all'impulso creativo di Dio, ed un farsi finalizzato, nella pasqua di Cristo. La celebrazione liturgica (soprattutto l'Eucaristia) attualizza questo personale e cosmico divenire: lo fa storia qui-ora per noi, permettendo alla nostra storia profana di diventare storia di salvezza.

Nell'Eucaristia, la morte e risurrezione di Cristo salva le nostre esperienze storiche: perché le esige, per assumerle; e, nello stesso tempo, le trascende. Ci ricorda la imprescindibile necessità del nostro impegno quotidiano, per far nuove tutte le cose; e ci costringe in atteggiamento di recezione, perché la novità di tutte le cose è prima di tutto il dono che celebriamo, della pasqua di Cristo. Siamo spinti ad impegnarci e scopriamo la povertà del nostro impegno.

2.2. La dimensione politica delle responsabilità storiche

Il riferimento alla pasqua di Cristo e alla celebrazione liturgica permette di valutare la responsabilità del credente nei confronti della storia. Essa nella fede non è diminuita ma radicalizzata. Ciò però non significa lo svuotamento

[13] GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Torino-Leumann 1973) 41-42.

[14] A questa conclusione siamo giunti, attraverso un'analisi di ordine teologico, nel cap. già citato alla nota 10.

dell'autonomia interna dei valori umani. Il futuro storico intramondano non è deducibile dalla fede nè pianificabile in forza di essa. La fede, anzi, è una contestazione positiva di ogni pretesa di pianificazione del futuro, che prolungherebbe su di esso il potere manipolatorio del presente.

Parlare di responsabilità della fede nei confronti della storia, nel rispetto dell'autonomia che ad essa compete, significa concretamente sottolineare le responsabilità politiche del credente.

2.2.1. *Un problema cruciale: la dimensione politica interroga globalmente il cristiano*

Il discorso politico non è affrontato tematicamente come uno dei molti problemi che affiorano all'orizzonte della coscienza cristiana nell'attuale momento storico, ma, in modo più globale, come una delle dimensioni « trascendentali » che appartengono alla natura dell'intero messaggio di salvezza. Non si tratta perciò di un ampliamento in senso quantitativo dell'area di interesse della riflessione teologica, ma di un vero e proprio salto qualitativo nell'interpretazione del significato profondo del cristianesimo. In altre parole, l'obiettivo non è, in primo luogo, quello di offrire precisi orientamenti all'impegno politico del cristiano, ma piuttosto quello di scoprire la dimensione « politica » della fede come una dimensione essenziale, che deve esprimersi, in modo originale, all'interno dell'intero contesto dell'esistenza cristiana.[15]

Il discorso « politico » chiama così in causa, in modo globale, il problema dell'identità del cristiano e della Chiesa, e tocca l'essenza stessa del cristianesimo. E' questo, infatti, il nodo cruciale dell'attuale dibattito teologico. Anche se il terreno della « politica » è quello sul quale la difficoltà di identificazione si è fatta più acuta, forse perché ci si trova dinnanzi ad una problematica che nasce dalla prassi ed è sollecitata da situazioni drammatiche, che esigono risposte immediate e impegni precisi.

La situazione di secolarizzazione, che caratterizza il nostro tempo, con la restituzione all'uomo e al mondo della loro autonomia originaria, ha contribuito a purificare la fede, liberandola da tutte le sovrastrutture sacrali, in cui era in passato avviluppata, e con le quali finiva spesso per confondersi. Questo processo positivo di liberazione comporta tuttavia, inevitabilmente, enormi rischi, che meritano di essere attentamente soppesati. I rischi più grossi, almeno

[15] In questo paragrafo utilizziamo, spesso alla lettera, un contributo stimolante di G. Piana, pubblicato sulla rivista *Note di pastorale giovanile*. Questo intervento, concordato e ponderato in armonia con le scelte pastorali fatte dalla rivista e che in questo nostro studio trovano una fondazione teologica e metodologica, ci pare coerente con la definizione data di « integrazione fede/vita » e quindi con tutto l'impianto della ricerca. Si veda PIANA G., *Il cristiano e l'umanizzazione del mondo*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 70-85. Per l'uso e la fondazione delle categorie « utopia » e « ideologia » si rimanda a PIANA G., *Fede e impegno politico: ricerca dell'identità cristiana*, in *Rivista di teologia morale* 5 (1973) 467-490.

sul terreno che a noi qui interessa, sono quelli di vanificare il messaggio cristiano, fino al punto di ridurlo ad una proposta astratta, soprannaturalistica, e perciò storicamente insignificante, riproponendo così il dualismo del passato; oppure quello di farlo del tutto concidere con un'ideologia umanistica di liberazione, svuotandolo di quella carica di « novità », che è legata alla sua dimensione trascendente, e indulgendo verso forme di « neointegrismo » forse più pericolose, perché più subdole, di quelle di altri tempi.[16]

2.2.2. *Contenuti propri o intenzionalità?*

L'interrogativo circa lo « specifico » dell'impegno politico del cristiano e della Chiesa deve allora essere riproposto, in termini più chiari e precisi, così: esiste un « proprium » dell'impegno politico del cristiano e della Chiesa sul piano dei contenuti, nel senso che la fede cristiana ha in se stessa una risposta concreta ed immediata ai problemi della convivenza umana organizzata, cioè ci offre un modello articolato di società e ci fornisce gli strumenti per realizzarlo? O, invece, tale « proprium » va ricercato soltanto sul piano dell'intenzionalità, nel senso di un'ispirazione fondamentale, di un'illuminazione globale e profonda che la fede, in base ai valori trascendentali e permanenti di cui è portatrice, getta sulla condizione umana, colta in tutta la ricchezza delle sue dimensioni, e perciò anche nella sua dimensione socio-politica?

2.3. **Il cristiano: ideologia o utopia?**

Abbiamo prospettato due interrogativi di fondo: nella risposta si ritagliano prospettive pastorali decisamente diverse. Come situarsi? Oggi esistono molte e diverse risposte: è difficile parlare di univocità, di convergenza di pareri, soprattutto quando la formulazione lascia i toni del generico per assumere la rilevanza operativa. Molti documenti ecclesiastici ed una corrente teologica insistente segnano una posizione abbastanza precisa. Altre posizioni trasbordano nelle due direzioni opposte.[17]

La nostra posizione, in questo difficile terreno, vuole essere coerente con

[16] Pensiamo all'insorgere frequente di gruppi e movimenti politici che si rifanno direttamente al Vangelo per mediare una loro scelta operativa. Non soltanto la fede è motivazione all'impegno politico, ma essa diventa decisione per scelte di ordine storico, fino a determinare una precisa collocazione partitica. Questo modo di fare, frequente in un passato anche prossimo verso prospettive di tipo conservatore, oggi riappare sul fronte opposto. Si veda SORGE B. (ed.), *Le scelte e le tesi dei « cristiani per il socialismo »* (Torino-Leumann 1974). Anche RISTUCCIA S. (ed.), *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso* (Milano 1975).

[17] Per una documentazione attenta, si veda MIDALI M., *L'impegno cristiano per la giustizia secondo i documenti ecclesiastici recenti,* in DESRAMAUT F. - MIDALI M. (ed.), *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia* (Torino-Leumann 1976) 144-185.

le opzioni più qualificanti fatte nel corso di questa ricerca.[18] Ci pare, del resto, articolata nello spirito della sensibilità ecclesiale più diffusa. La assumiamo non solo come atteggiamento di rispettosa adesione a molte prese di posizione del Magistero, ma anche perché ci pare l'unica capace di salvare appieno l'identità del giovane cristiano e l'autonoma consistenza del suo impegno nel profano, « fede e vita », in altre parole, in un progetto di reciproca integrazione.

2.3.1. *Due rischi da evitare*

Il cristiano e la Chiesa devono impegnarsi responsabilmente e in modo attivo all'interno delle strutture della società, sia per riformarle, qualora ciò si renda possibile, sia per contestarle e sostituirle, quando si oppongono radicalmente alla liberazione umana. Il problema diventa allora quello di evitare due opposte posizioni, ugualmente pericolose.

La prima è quella che afferma l'esigenza di una relazione diretta tra fede e azione politica, spingendo facilmente a chiedere alla fede criteri immediati per opzioni politiche particolari. Si cade, in tal modo, in un pericoloso messianismo religioso, con il rischio dell'integrismo. E' l'errore del passato, dal quale non sono tuttavia del tutto esenti, sia pure con atteggiamenti più sfumati, alcuni movimenti attuali.

La seconda è quella che afferma che fede e politica si muovono su piani giustapposti e paralleli, senza rapporto tra loro. Tale posizione favorisce evidentemente la estraneazione e il disimpegno del cristiano dalla vita sociale e politica. Il superamento di queste due opposte tentazioni esige uno sforzo lucido di mediazione delle autentiche istanze che vi sono sottese, anche se unilateralmente interpretate. Anzitutto l'istanza di una concreta incarnazione del messaggio, che risponde a tutta la logica della storia della salvezza; in secondo luogo, l'esigenza di salvaguardare la forza critica e contestatrice del messaggio evangelico nei confronti di tutte le ideologie, di tutte le strutture e di tutti i sistemi politici, di cui vanno denunciati i limiti e la provvisorietà. Forse vale la pena di tentare una chiarificazione del discorso, ricuperando una categoria cara alla cultura del nostro tempo e cercando di approfondirne il senso in questa prospettiva. Si tratta della categoria dell'utopia, intesa nel suo significato più genuino e storicamente valido.

2.3.2. *Coscienza e utopia*

Tre note sembrano caratterizzare la nozione di utopia come oggi viene utilizzata nella riflessione culturale. Anzitutto la sua relazione con la realtà

[18] Abbiamo già ricordato che l'integrazione fede/vita può essere raggiunta solo se la fede si presenta come significato ultimo e decisivo (senza confondersi con ideologie e senza ridurre la fede alla sua pur necessaria acculturazione). In questo modo di concepire la specificità dell'essere cristiano, ci pare di trovare una proposta di fede corretta.

storica. In questo senso l'utopia riveste un duplice significato: retrospettivo, cioè di denuncia dell'ordine (o disordine) esistente, e prospettico, ossia di annuncio di un ordine nuovo. Fra la denuncia e l'annuncio si colloca il tempo della costruzione. Ecco perciò la seconda nota, che qualifica il concetto di utopia: la sua verifica nella prassi storica. Se l'utopia non porta ad un'azione nel presente è un'evasione dalla realtà. Anzi denuncia e annuncio possono essere realizzati solo nella prassi. E' questa la lezione irrinunciabile del marxismo. Infine, l'utopia appartiene all'ordine della razionalità. Essa è irrazionale solo rispetto ad uno stadio superato della ragione, quello dei conservatori. In realtà discende dalla vera ragione: è l'aspetto creativo, dinamico della razionalità, che fruisce cioè dell'apporto della fantasia e dell'intuizione. E', in altre parole, quella che in politica si può definire come l'immaginazione.

Il terreno sul quale è possibile la coniugazione tra fede e impegno politico è quello della riscoperta della dottrina dell'utopia. Si impone tuttavia, a questo punto, qualche ulteriore precisazione. Pare doveroso, per ragioni di chiarezza, distinguere tra « coscienza utopica » e « scelta utopica » e tra « coscienza ideologica » e « scelta ideologica ». Diverso è, infatti, il discorso se del piano della coscienza, cioè degli atteggiamenti di fondo, si passa a quello delle scelte operative concrete ed immediate.

Per « coscienza utopica » si intende quell'atteggiamento di fondo dell'uomo, che lo pone in uno stato di tensione permanente, inducendolo a superare di continuo tutte le scelte fatte, a metterle in discussione, con il senso della provvisorietà e del limite, e perciò con la disponibilità al « nuovo », al « diverso », all'« alternativo », che devono essere costantemente inventati e ri-creati.

La « scelta utopica » è invece la pretesa di operare, subito e in modo totale, un cambiamento della società, mediante un ribaltameto radicale delle attuali strutture; è cioè l'esigenza palingenetica, che contraddistingue spesso l'azione di singoli e di gruppi, i quali finiscono per trascurare del tutto l'analisi storica circa le possibilità reali di mutamento, e, in definitiva, per cadere in uno stato di frustrazione, che conduce al disimpegno. E' fin troppo evidente che, a questa distinzione, è soggiacente un diverso modo di intendere l'utopia.

Nel primo caso, utopia è, in senso positivo, « ciò che non ha luogo, ma può averlo » (ciò che non è, ma può essere): è, in altre parole, il vero futuro dell'uomo e del mondo; un futuro verso il quale è doveroso incamminarsi e tendere, con la consapevolezza che è possibile costruirlo, anche se mai in modo totale e definitivo, e soprattutto con una profonda aderenza alla realtà, che matura progressivamente, e con un impegno diuturno e concreto. L'utopia è allora, in definitiva, la dimensione trascendentale o « escatologica » della speranza umana, per usare un'espressione cara a E. Bloch; dimensione che apre costantemente l'uomo verso il « non-ancora », e insieme lo stimola ad impegnarsi per poterlo realizzare.

Nel secondo caso, il termine utopia è assunto nella sua valenza negativa, che è del resto la più frequente nell'uso comune, cioè come « qualcosa che

non è, e non potrà mai essere », come un sogno, una chimera, un puro futuribile. La « scelta utopica », fatta cioè con la pretesa di realizzare tutto e subito, finisce per essere sterile e per favorire, in definitiva, l'alienazione umana.

2.3.3. *Coscienza e ideologia*

Diverso, e sotto certi aspetti addirittura opposto, è il discorso della distinzione tra « coscienza ideologica » e « scelta ideologica ».

Per « coscienza ideologica » si intende, infatti, l'atteggiamento dogmatico e preclusivo di chi pensa di poter inscatolare tutta la realtà all'interno dei propri schemi mentali, della propria concezione dell'uomo e della storia: concezione che diviene, in tal modo, totalizzante, onnicomprensiva, e pertanto escludente.

La « scelta ideologica » è, invece, una scelta concreta, realistica, basata sull'analisi scientifica della realtà sociale e portata avanti con rigorosa aderenza alla situazione, senza preclusioni verso altri possibili contributi, ma insieme con coerenza e coraggioso impegno nella prassi.

Ci troviamo anche qui di fronte all'assunzione del termine ideologia secondo valenze profondamente diverse.

Nel primo caso — ed è questa l'accezione più frequentemente usata — ideologia ha un significato prevalentemente negativo. E' cioè la pretesa di un'interpretazione globale ed esaustiva della realtà, in tutte le sue dimensioni; finisce, in altre parole, per coincidere con una vera e propria mentalità totalizzante. La « coscienza ideologica » è dunque, di sua natura, una coscienza integrista, chiusa, impenetrabile, e perciò estremamente pericolosa.

Nel secondo caso, l'ideologia viene assunta nel suo significato positivo di interpretazione provvisoria della realtà sociale, orientata alla prassi; essa è cioè un progetto articolato di intervento, una strategia globale, che esige l'utilizzazione di strumenti tecnici precisi per modificare la realtà. In questa prospettiva, l'ideologia acquista enorme valore, e diviene mezzo indispensabile per un'azione politica concreta, e perciò incidente.

2.3.4. *Una proposta*

E' evidente, da quanto fin qui detto, che la mediazione fede-impegno politico deve avvenire al livello del rapporto tra « coscienza utopica » e « scelta ideologica ». L'errore, infatti, in cui oggi molti, singoli e gruppi, frequentemente incorrono, è quello di compiere delle scelte utopiche, con una coscienza profondamente ideologica; cioè di tendere verso mete ideali ed avveniristiche, con la pretesa di veder realizzato, tutto e subito, quanto è stato ipotizzato, senza attenzione alla dinamica evolutiva della storia, finendo per cadere in uno stato di crisi radicale.

Non ci si discosta, in tal modo, di molto, anche se i contenuti sono profondamente diversi, dall'atteggiamento di coloro che fanno « scelte ideologiche »

con una « coscienza ideologica ». E' il caso di molti partiti politici, e più in generale dei gruppi di potere, impegnati in modo attivo nella conservazione dello status quo, con realismo di obiettivi e concreta scelta di strumenti operativi. Identica è, infatti, la matrice; una matrice integrista ed escludente, con in più il grosso svantaggio, rispetto a questi ultimi, dell'inefficienza pratica, e perciò della sterilità. E' fin troppo evidente allora l'esigenza che si compiano delle scelte concrete, storicamente situate, ispirate a ideologie precise, e, di conseguenza, capaci di modificare profondamente la realtà; in una parola, delle scelte ideologiche. Ma insieme che tali scelte vengano tradotte nella prassi, con la consapevolezza della loro precarietà e il senso del provvisorio, cioè con la tensione verso il loro continuo superamento: in altre parole, con una coscienza utopica.

L'utopia deve misurarsi con le ideologie storiche di liberazione per potersi incarnare e diventare così strumento vivo di trasformazione della società; le ideologie, a loro volta, hanno bisogno di una sporgenza utopica per non rinchiudersi nell'orizzonte limitato del presente e non diventare così un sistema totalizzante.

Utopia ed ideologia devono perciò rimanere in uno stato di tensione permanente, in un rapporto aperto, dinamico, dialettico di interdipendenza reciproca. Il primato di valore va tuttavia riservato all'utopia, che è il lievito mediante il quale tutte le ideologie, anche le più perfette e le più capaci di interpretare la situazione storica, vanno costantemente fermentate e purificate.

2.3.5. *A che serve « essere cristiani »?*

Il discorso dell'utopia è tuttavia ancora un discorso « laico ». Va integrato, sul piano cristiano, con la prospettiva escatologica della rivelazione, ancorata al tema della « promessa ».

Il contenuto dell'escatologia cristiana è la garanzia che il progetto utopico è possibile; anzi è la certezza della sua realizzazione. La fede ci dice che gli sforzi per realizzarlo non sono vani, che il definitivo si sta costruendo nel provvisorio; e tutto ciò perché Cristo è morto e risorto per noi. In questo senso, essa assume l'utopia umana e la trascende assicurandoci l'attuazione della « patria dell'identità ».

La fede ci apre dunque al dono del futuro, promesso da Dio, evitandoci di confondere il regno con una determinata tappa storica del processo di emancipazione umana. Grazie a ciò ci fa radicalmente liberi di impegnarci nella prassi sociale. Anzi esige e giudica questo impegno. L'identità dell'impegno politico del cristiano e della Chiesa non va perciò ricercata sul piano dei contenuti, cioè di precise indicazioni programmatiche o di criteri immediati per opzioni politiche particolari, ma piuttosto e in modo prevalente sul piano dell'intenzionalità, nel senso che la fede stimola il credente a vivere, in modo sempre nuovo e creativo, l'avventura storica e a ricercare con lucidità e con coraggio, le forme concrete di impegno nella prassi sociale.

2.4. Atteggiamenti per una vita impegnata

L'obiettivo globale del progetto pastorale che perseguiamo è determinato da una « vita impegnata »: la realizzazione di sè risolta come risposta agli appelli dell'altro, in una disponibilità continua per la sua promozione.

Questo importante obiettivo è raggiunto se il rapporto educativo è già profondamente intriso di questo spirito. Solo se è « collocato » in questa direzione, educa a questo modo di essere e di agire; solo una educazione impegnata può orientare ad una vita impegnata.

Gli educatori più sensibili sono ormai giunti alla consapevolezza che il rapporto educativo non è mai un fatto neutrale, da valutare solo in base ai contenuti che propone. Esso, invece, coinvolge costitutivamente (per il fatto di essere « questo » rapporto educativo, e non un altro) un progetto d'uomo e di società. Spinge ad accettare in forma passiva la situazione sociale oppure a valutarla in modo critico. Costruisce le caratteristiche dell'uomo integrato o quelle dell'uomo « libero » e responsabile. Abilita a considerare preminenti e importanti alcuni valori a scapito di altri.

Ancora una volta, il terreno privilegiato per questo progetto educativo è determinato dagli atteggiamenti. La loro presenza nel quadro dei valori che riscuotono consenso nella istituzione educativa, diventa stimolazione ad integrare nella propria struttura di personalità questi stessi atteggiamenti.

Quali atteggiamenti vanno potenziati, quali stimoli educativi vanno immessi nel clima educativo, se si vuole raggiungere una personalità « impegnata »? Avanziamo la proposta di alcuni atteggiamenti che valutiamo fondamentali e particolarmente urgenti oggi.

— Il senso della globalità. L'amore resta la dimensione fondante di ogni impegno: un amore universale e gratuito che abbraccia tutti (anche se con modalità diverse: un amore di liberazione verso i poveri e gli oppressi ed un amore di liberazione nei confronti degli oppressori) e non si stanca, non si arrende perché recupera dallo stile del Padre la « gratuità ».

— La disponibilità al sacrificio per ritrovare la gioia del « pagar di persona », come motivo coltivato di autenticità personale e come strumento irrinunciabile di dialogo interpersonale. Il sacrificio non è accettazione passiva dello stato di fatto; né rassegnazione di fronte alla ingiustizia. Ma si fa lotta, croce, per la reale liberazione.

— Coscienza della dimensione etica presente in ogni gesto e in ogni strumento utilizzato, per misurarne la reale finalizzazione all'uomo, alla sua liberazione, superando l'individualismo e la concezione della libertà come egoistico monopolio di diritti personali.

— Capacità innovativa, che coincide con l'interiorizzazione di valori come la libertà, la tolleranza, l'accettazione positiva dell'alterità così come essa è, la compassione, la solidarietà. Questa capacità innovativa, per dare frutti permanenti (sia a livello collettivo che nell'autorealizzazione personale anche quando l'impatto con il reale può mettere in movimento una inversione di tensione),

va costruita intervenendo nel consolidamento (strutturale e psicologico) della « sicurezza » personale e in una attiva azione sensibilizzatrice che stimoli la presa di coscienza delle condizioni alienanti della vita sociale moderna.

— Contemplazione e impegno, per operare un reale saldo tra questi due indispensabili comprincipi di crescita personale e sociale, ritrovando il valore cristiano del « deserto » nella capacità di « uscire dal sistema », come società ingiusta e menzognera, per denunciarla in piena libertà.

— Graduale esercizio di partecipazione e di corresponsabilità motivata e sofferta (sul piano della progettazione, della realizzazione e della verifica), per apprendere dal vivo che solo assumendoci tutti, con competenza e capacità di prospettiva, la gestione del potere sociale, possiamo creare per ogni uomo le condizioni di una reale autorealizzazione del proprio destino.

3. IL GRUPPO COME INDISPENSABILE MEDIAZIONE ECCLESIALE

Il rapporto tra pastorale giovanile e comunità ecclesiale è molto stretto. Lo ricorda, con una formula ampiamente condivisa, anche RdC: « L'esperienza catechistica moderna conferma ancora una volta che prima sono i catechisti e poi i catechismi; anzi, prima ancora, sono le comunità ecclesiali. Infatti come non è concepibile una comunità cristiana senza una buona catechesi, così non è pensabile una buona catechesi senza la partecipazione dell'intera comunità ».[19] L'affermazione che si riferisce direttamente ai catechismi e ai catechisti, investe anche l'azione pastorale, come appare da tutto il contesto. « Catechismi » e « catechisti » sono « strumenti » e « operatori » di azione pastorale.

3.1. Pastorale giovanile e comunità ecclesiale

Le riflessioni su cui ci siamo soffermati per definire la « salvezza cristiana » come obiettivo della pastorale, ci hanno portato a concludere sulla necessità di dare alla pastorale e alla pastorale giovanile una dimensione largamente ecclesiale e comunitaria. Sia a livello dei soggetti, perché la pastorale è una realtà ecclesiale, esige un esercizio comunitario, in cui all'uso

[19] RdC 200. Una motivazione molto interessante è offerta anche da W. Kasper. « Se la fede pasquale e quindi anche la fede in Cristo, poggia sulla testimonianza degli apostoli, allora essa non ci riesce accessibile se non attraverso la testimonianza apostolica, riproposta dalla Chiesa, comunità dei credenti. Soltanto in questa e attraverso questa testimonianza, il Cristo glorificato è, per mezzo del suo Spirito, presenza reale nella storia, dato che la realtà storica non è mai indipendente dal fatto che essa venga professata nella storia. In questo e soltanto in questo senso possiamo dire che Gesù è risorto nel kerigma. Egli è presenza permanente nella storia, in forza della testimonianza della Chiesa apostolica » (KASPER W., *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 194-195).

delle deleghe si sostituisca l'esperienza di corresponsabilità. E sia, soprattutto, a livello di tensione, di progetto: la salvezza è nella Chiesa (anche se in una identificazione sempre provvisoria e parziale), e quindi normalmente mediata sul senso di appartenenza ecclesiale.

Diventa perciò impegno di ogni pastorale giovanile la costruzione di un ampio e motivato senso di appartenenza alla comunità ecclesiale. Ma proprio a questo proposito nascono oggi i problemi, per molti giovani. Purtroppo è in crisi la dimensione comunitaria istituzionale della Chiesa: per dati oggettivi, strutturali e per percezioni soggettive.[20]

In questa prospettiva, parliamo del gruppo come indispensabile mediazione ecclesiale. Per molti giovani d'oggi, forse l'unica veramente esperienziale. In una società di anonimato, in una istituzione ecclesiale in cui è povera la dimensione di reale comunitarietà, il rapporto tra pastorale giovanile e comunità è normalmente gestito dal gruppo ecclesiale.[21]

Per evitare la faciloneria dello slogan, vogliamo meditare l'affermazione in tutto il movimento interiore, teologico e metodologico, di cui è carica. I discorsi troppo globali, quelli in cui tutti i problemi sono ridotti ad una sintesi molto stretta, rischiando di diventare equivoci.

3.2. Una premessa: l'approccio multidisciplinare in uno sguardo di fede

Quando abbiamo descritto il rapporto tra pastorale e scienze umane, sono stati delineati alcuni criteri globali. Essi vanno applicati. E questo, del gruppo come mediazione ecclesiale, è un ambito privilegiato.

Quando si parla di appartenenza ecclesiale entrano immediatamente in questione alcuni elementi qualificanti. Li richiamiamo a veloci battute, per delimitare l'ambito entro cui si muove la nostra riflessione.

La Chiesa è prima di tutto un fatto di ordine teologico, che coinvolge un progetto trascendente, con cui ogni appriopriazione metodologica deve fare i conti. Educare al senso di appartenenza ecclesiale comporta, ad un certo punto dell'itinerario di crescita, l'accettazione di un dato che è « dall'alto », la cui definizione cioè supera la dimensione storica ed esperienziale della ricerca, del singolo o del gruppo. L'essere Chiesa e l'esserlo secondo certe modalità, non dipende, in altre parole, ad una decisione del gruppo, ma è, nella sua radicalità, accettazione di un dono e di un progetto che trascende l'esperienza umana, anche quando la investe nella sua globalità. Nessuno può dire: per me « la » Chiesa è questo e basta. Per questo motivo, nessuna riflessione di tipo antropologico è in grado di definire adeguatamente i criteri della appartenenza ecclesiale.

Nello stesso tempo, però, sia l'esperienza di Chiesa che la creazione di un

[20] Si veda il cap. *La « nuova cultura » giovanile e l'esperienza cristiana.*

[21] TONELLI R., *La vita dei gruppi ecclesiali* (Torino-Leumann 1974).

senso di appartenenza ad essa, sono un fatto umano, storico: un insieme di elementi che determinano la verità umana di questo dono che è la Chiesa e lo spessore metodologico del sentirsene « parte ». Per questo si può (e si deve) riflettere con categorie antropologiche sul mistero della comunione ecclesiale, per fedeltà al suo statuto teologico.

Le difficoltà legate al contesto socio-culturale, alla psicologia giovanile, al prestigio, più o meno rilevante, dell'istituzione ecclesiale... sono tutti elementi da considerare con attenzione, se si vuole elaborare una proposta pastorale che permetta di raggiungere un maturo senso di appartenenza ecclesiale, con « questi » giovani concreti, qui-ora.

Le scienze psicosociali descrivono la metodologia per creare il senso di appartenenza ad una istituzione. Il ricorso ad esse è legittimo anche per l'istituzione ecclesiale, sia nel momento dell'analisi che in quello della progettazione. La dimensione trascendente che caratterizza la Chiesa costringe però a fare ciò in uno « sguardo di fede », capace di salvare il criterio normativo che compete al progetto ecclesiologico che la teologia descrive.

3.3. I criteri per definire l'appartenenza ecclesiale

Alla luce di questa premessa, come creare nei giovani un maturo senso di appartenenza ecclesiale? Diamo una risposta che tenga conto delle molte cose cambiate, dentro e fuori la Chiesa: dei molti fattori che oggi convergono a rendere problematico per troppi giovani il raggiungimento di questa meta. Ai nuovi problemi dobbiamo trovare risposte adeguate. Sottolineiamo perciò tre criteri, aspetti complementari di un unico processo pastorale. Solo la simultanea compresenza di questi criteri può permettere ai giovani il raggiungimento di un maturo e condiviso senso di appartenenza ecclesiale.

3.3.1. *Una corretta proposta di contenuti*

Come primo elemento ricordiamo un dato tradizionale nella pastorale giovanile: la necessità di un'ampia, approfondita, corretta catechesi sulla Chiesa.

Il senso di appartenenza ecclesiale è molto legato alla socializzazione religiosa ricevuta nella prima infanzia e al successivo processo di « oggettivizzazione » di questi contenuti, vissuto nel momento in cui il giovane prende coscienza riflessa delle scelte in cui è stato immesso. La decisione di « far propria », o, al contrario, di « rifiutare », l'istituzione ecclesiale dipende dall'insegnamento religioso ricevuto e dal controllo critico esercitato nei confronti di eventuali contro-insegnamenti.

In questa affermazione ci sono elementi che meritano una sottolineatura perché ci permettono di cogliere alcuni impegni pastorali urgenti e relativamente nuovi.

Si crea un senso di appartenenza quando l'individuo riceve in modo adeguato i contenuti che determinano e definiscono l'istituzione di cui è chiamato

a far parte. Nel nostro caso, ciò che il bambino prima e il giovane poi, hanno appreso della Chiesa, dove corrispondere oggettivamente al progetto di Dio, senza riduzioni e senza esagerazioni. In caso contrario l'accettazione o il rifiuto non è per la Chiesa di Cristo, ma per quell'immagine distorta di chiesa che gli è stata comunicata. C'è un ampio terreno su cui iniziare la verifica, soprattutto alla luce della nuova ecclesiologia del Concilio e del post-Concilio.

Ma non basta. L'appartenenza non è prima di tutto determinata dall'oggettività e dalla forza razionale dei contenuti, ma dalla consapevolezza che la realtà descritta da quei contenuti, è « significativa », « affascinante »: fino a far concludere che far parte di quella istituzione è cosa di estrema importanza. La significatività è tutta sulla sponda del soggettivo. Il soggetto — e non altri al suo posto — è chiamato a scoprire il valore della proposta che gli è rivolta. Essa deve risultare importante « per me »; non basta che lo sia in sè. La significatività è determinata normalmente dal grado di identificazione della persona con l'istituzione stessa. In altre parole, si avverte come significativa soggettivamente solo la proposta che è mediata da una istituzione sentita come significativa.[22] Una proposta oggettivamente corretta e razionalmente fondata, ma mediata da una istituzione marginale, rifiutata, contestata, difficilmente conduce all'identificazione e quindi ad un reale senso di appartenenza. E questo è il problema di oggi.

L'educazione religiosa non solo deve essere corretta e adeguata sul piano dei contenuti. Non basta una buona catechesi. Essa deve essere mediata da istituzioni coerenti e altamente significative.

La proposta di Chiesa è oggi gestita da istituzioni esperimentate soggettivamente come significative, sulle quali è possibile iniziare un processo di identificazione?

3.3.2. *La mediazione del gruppo ecclesiale*

La Chiesa come istituzione globale ha perso oggi molto di significatività: per motivi di credibilità interna e per la crisi generale che ha investito ogni istituzione tradizionale. Soprattutto riesce difficile vivere reali esperienze comunitarie, per l'anonimato e la marginalità delle sue strutture. Dobbiamo inventare un luogo alternativo: significativo e di esperienza comunitaria intensa. Questa spazio è il gruppo; per molti giovani dunque l'indispensabile « mediazione » ecclesiale.

Per molti giovani la Chiesa diventa un fatto di esperienza, sul quale è possibile iniziare quel processo di identificazione che permetta di interiorizzare i contenuti che definiscono l'essere Chiesa, solo attraverso un gruppo.

Lasciamo l'affermazione nella sua genericità, senza entrare nei particolari relativi a quale gruppo: gruppo giovanile o gruppo giovani-adulti, comunità di base, gruppo di appartenenza o di semplice riferimento...

[22] MILANESI G.C., *Sociologia della religione* (Torino-Leumann 1973) 126-141.

Tra le molte cose vogliamo ricordare invece due esigenze che ci fanno scoprire come il passaggio da gruppo a « mediazione ecclesiale » non avviene per scatti automatici.

3.3.2.1. *Una esigenza di identificazione al gruppo*

La prima esigenza ricorda la necessità di creare identificazione al gruppo: il giovane deve sentirsi parte del gruppo, per sentirsi parte della Chiesa. Il senso di appartenenza è condizionato dal livello di identificazione del giovane nei confronti del suo gruppo. Una partecipazione marginale o in un gruppo a basso indice di coesione, non crea identificazione e quindi non raggiunge l'obiettivo. L'identificazione con il gruppo dipende dall'immagine che la persona ha del suo gruppo (se si trova a proprio agio, se avverte di avere in esso un ruolo, se il gruppo funziona senza troppi scossoni, se non circolano nel sottobosco tensioni e conflitti...) e dall'immagine sociale che il gruppo possiede (il « prestigio » cioè di cui il gruppo gode nell'ambiente in cui vive ed agisce).

3.3.2.2. *Una esigenza di reale ecclesialità*

Non basta però far parte di un gruppo comunque. La seconda esigenza è pregiudiziale: il giovane deve far parte di un gruppo che sia effettivamente ecclesiale. Non basta vivere una buona esperienza di gruppo. L'appartenenza al gruppo diventa mediazione di appartenenza ecclesiale, se il gruppo è in se stesso ecclesiale.

I problemi si aprono a ventaglio: che cosa determina l'ecclesialità di un gruppo? Ci sono molte risposte alla domanda.[23]

Preferiamo tracciare quella che ci pare più significativa, in quel quadro di multidisciplinarità in cui stiamo muovendoci.

In coerenza con le scelte centrali della nostra ricerca, parliamo di un'ecclesialità implicita determinata dalla prassi concreta e quotidiana del gruppo, dalla sua vita: il modo con cui il gruppo si situa all'interno dei fenomeni tipici della dinamica di gruppo, fa (o non fa) di quel gruppo una realtà ecclesiale. La scelta di una « terapia » attraverso il gruppo (l'utilizzazione di metodi di intervento sui singoli e sul gruppo per ottenere un mutamento della persona o una fisionomia del gruppo) qualifica o meno l'ecclesialità del gruppo. Ignorare quindi la dinamica di gruppo comporta la perdita dell'elemento di verifica della propria reale ecclesialità. Utilizzare la dinamica di gruppo verso certe direttrici (piuttosto che altre) significa perdere di fatto l'ecclesialità. La dinamica di gruppo diventa « strumento pastorale » qualificato quando è utilizzato, all'interno di determinate costanti, in linea di continuità con una ortoprassi ecclesiale.

[23] GODIN A., *La vita di gruppo nella Chiesa* (Trento 1971); MENIGHETTI R., *Dall'associazionismo alla comunità,* in *Rivista di pastorale liturgica* 8 (1971) n. 5, 461-473; FALLICO A., *Quando un gruppo diventa Chiesa* (Roma 1972); D'ARI A., *Note sull'ecclesiologia dei gruppi spontanei a Napoli,* in *Rassegna di teologia* 14 (1973) 398-409.

Abbiamo messo l'accento su un aspetto importante ma parziale: la vita interna di un gruppo qualifica la sua ecclesialità « implicita ». Per giungere ad una vera e piena esperienza ecclesiale, è importante procedere oltre, autenticando e integrando l'implicito in esplicito.[24]

Proponiamo alcuni atteggamenti cui il gruppo è chiamato.

Il primo di questi atteggiamenti è determinato dalla consapevolezza che l'essere in gruppo non è prima di tutto frutto di dinamismi umani, ma è un dono. Si è in comunione, per il dono della fede, speranza, carità.

Nel cammino di ricerca, la Parola di Dio è elemento determinante della verità. Non sono prima di tutto gli aspetti tecnici che permettono di approdare alla verità, ma la disponibilità all'ascolto della Parola.

Nel gruppo ogni impegno storico non si esaurisce sull'orizzonte tecnico e politico. La verità dei « gesti » del gruppo è ritrovabile all'interno della pasqua di Cristo, che dà consistenza e speranza ad ogni impegno concreto.

La comunione, nel gruppo, è segnata dall'apertura veramente « cattolica », che tende a raggiungere tutti gli uomini. Una comunione animata e servita dall'esercizio del ministero pastorale del « magistero »: « esso deve garantire lo spazio istituzionale nel quale un dialogo aperto sia possibile, nel quale tutte le voci possano farsi ascoltare e l'autorità impedisca ogni tentativo di manipolazione da qualsiasi parte esso venga, affinché entro la comunità possa veramente nascere un libero consenso ».[25]

3.3.3. *Dal gruppo all'istituzione ecclesiale*

Il gruppo, però non è « la » Chiesa. Non per nulla abbiamo sempre parlato di « mediazione ». Non basta la sola appartenenza ad un gruppo per raggiungere quel maturo senso di appartenenza ecclesiale che ci sta a cuore.[26] Dal gruppo e attraverso il gruppo, bisogna toccare l'oggettiva dimensione ecclesiale: la Chiesa, mistero di comunione e istituzione storica (Chiesa particolare, locale e universale).

Come aprire l'esperienza di gruppo ad un reale respiro universale?

La risposta a questo grosso interrogativo avviene nella stessa logica che

[24] EN 58.

[25] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 113.

[26] Crediamo alla necessità di elaborare nuove esperienze di appartenenza ecclesiale, non necessariamente ripetitive delle attuali forme istituzionalizzate. Nello stesso tempo, però, stimiamo necessario lasciare al gruppo la funzione di « mediazione »: di esperienza reale, concreta, da superare verso appartenenze più ampie (sulla linea tradizionale e in prospettiva creativa). Se, al contrario, il gruppo pretendesse di totalizzare l'appartenenza ecclesiale, per l'insorgere dei fenomeni tipici di « piccoli gruppi », esso lentamente tenderebbe a chiudersi. Eliminerebbe così ogni reale (ed istituzionale) riferimento ecclesiale. Per questi temi (affrontati anche in questo contesto con processi interdisciplinari), si veda MIDALI M., *Per una pastorale della Chiesa locale. Alcuni criteri per una diagnosi pastorale della Chiesa locale*, in *Catechesi* 46 (1977) n. 5, 26-36 (contiene bibliografia); id., *Per una pastorale della Chiesa locale. Obiettivi, mete, strategie d'azione,* in *Catechesi* 46 (1977) n. 7, 21-32.

ha percorso le pagine precedenti: attraverso un processo di identificazione; creando cioè una circolazione di contenuti, dall'istituzione alla persona attraverso il gruppo, non solo oggettivamente precisa ma anche soggettivamente significativa.

Il rapporto di identificazione deve avvenire tra il gruppo e l'istituzione più vasta che è la Chiesa, ai suoi vari livelli concentrici.

Il gruppo è diventato il luogo di esperienza ecclesiale per il singolo giovane: una esperienza rilevante ma non globale. Se non vogliamo attivare conflitti di appartenenza, è importante che il gruppo, nel suo insieme, « senta » di far parte dell'istituzione. Se alla persona si chiede invece di appartenere al gruppo e, solo a titolo personale, all'istituzione ecclesiale, facilmente salterà il legame con l'istituzione, perché è normale rifiutare nel conflitto il polo meno concreto. Troppe esperienze attuali sono su questa linea. Non basta la buona volontà e le raccomandazioni generiche.

Sottolineiamo due esigenze.

L'istituzione è chiamata a fare spazio al gruppo (ai vari gruppi che formano la costellazione esperienziale dell'essere Chiesa oggi): una accettazione reale, non fatta di sole parole. Una accettazione necessariamente dialettica, ma non per questo meno sincera e sofferta. Si possono moltiplicare gli esempi: il prestigio, l'ascolto, la costante attenzione a non emarginare a nessun titolo...

Il gruppo e i singoli nel gruppo sono chiamati a scoprire i valori oggettivi che definiscono la Chiesa, per evitare la troppo facile equazione: noi siamo la Chiesa. Anche in questo contesto si possono moltiplicare gli esempi: la scoperta del significato dell'istituzione, la condivisione in prospettiva di fede del progetto rivelato di essere-chiesa, il riferimento costante alla tolleranza e alla personale conversione, l'accettazione dell'altro nella sua diversità, il senso ecclesiale del magistero e della gerarchia...

3.4. La scoperta della comunità ecclesiale nel quadro della pastorale giovanile

Abbiamo tracciato una schema di riferimento; ogni argomento meriterebbe uno sviluppo molto più meditato. Il discorso è quindi aperto.

Per concludere vogliamo evidenziare l'itinerario logico che ha percorso queste pagine. Un processo di tipo oggettivistico mette l'accento sulla ragione-volezza della proposta, per dedurne la sua soggettiva importanza e significatività: quando i valori sono presentati bene, in forma adeguata, ogni persona ne può scoprire la personale rilevanza. Noi abbiamo scelto una strada diversa, che ci pare più consona alla mentalità giovanile e, in ultima analisi, ad un progetto ecclesiologico « dal basso »: partiamo da esperienze vissute, affascinanti, che permettano una reale identificazione, in questa nostra società di disaggregazione e di emarginazione; dall'interno di queste esperienze scatta l'innesco di un processo di razionalizzazione, per cogliere i contenuti nella loro portata oggettiva.

capitolo terzo

LA PASTORALE GIOVANILE E' IL SERVIZIO DELLA COMUNITA' ECCLESIALE AI GIOVANI

0. Il problema: ha senso una pastorale giovanile specializzata?

Gli studi di pastorale giovanile si aprono spesso con una domanda radicale: ha senso, oggi, parlare di pastorale giovanile come azione specializzata, oppure è preferibile parlare (e agire) di un'unica pastorale comunitaria al cui interno trova spazio la maturazione cristiana dei giovani? L'educazione dei giovani alla fede è compito irrinunciabile: la sua soluzione sta nella ridondanza di esemplarità della comunità ecclesiale o richiede interventi specifici?

Per coerenza con il metodo induttivo che abbiamo privilegiato nel corso della nostra ricerca, non abbiamo voluto dare una risposta a priori, anche se la nostra precomprensione risultava evidente. Ci siamo preoccupati di ascoltare i fatti e di interpretarli.

A questo punto risulta chiara la nostra posizione: noi crediamo alla necessità di una pastorale giovanile specializzata.[1] La considerazione dei dati psicologici e la loro lettura all'interno dei fatti culturali che influenzano oggi la progettazione di sè in senso religioso, determinano l'importanza e l'ambito di una pastorale « specializzata a livello giovanile »: di una pastorale giovanile. Il tempo della adolescenza e della prima giovinezza ha urgenze educative così serie e cruciali, che si richiede un'attenzione particolare della comunità ecclesiale.

Per noi il problema è un altro: quale collocazione deve trovare questo progetto pastorale differenziato, all'interno della pastorale globale di ogni comunità ecclesiale? La risonanza collettiva dei fenomeni che investono la matura-

[1] Purtroppo è piuttosto scarsa la bibliografia relativa alla pastorale giovanile (teologia pastorale orientata alla condizione giovanile): esistono testi di « pastorale educativa », che non tengono sufficientemente conto della attuale condizione giovanile; oppure testi a prevalente carattere strutturale-pragmatico, che analizzano cioè i luoghi dove si fa l'educazione alla fede dei giovani, senza un orientamento teologico previo e qualificante. Ne ricordiamo alcuni, con cui ci siamo confrontati nel corso di questa ricerca: JENTSCH W., *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte-Theologie-Praxis* (Gerd Mohn 1963-1965). HASTENTEUFEL P., *Handbuch der Jugendpastoral* (Freiburg 1967-1973); BENETTI S., *Pastoral de la juventud* (Buenos Aires 1971); VIMORT J., *Educare alla fede nella libertà. Orientamenti per una nuova pastorale giovanile* (Torino 1972); MOINGT J., *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes* (Paris 1973); BUCCIARELLI C., *Realtà giovanile e catechesi* (Torino-Leumann 1973-1975); MOINGT J., *La trasmission de la foi,* in *Etudes* 342 (1975) 107-129, 749-775.

zione umana e cristiana dei giovani, non permette di instaurare deleghe. Tutta la comunità ecclesiale è in causa, direttamente, nella pastorale giovanile. Parliamo di servizio specifico, non per ritagliare un'attività ristretta ed esclusiva, ma per sollecitare la proiezione di tutta la comunità ecclesiale nella direzione di questi interventi specializzati. La pastorale giovanile ha significato e rilevanza come « pastorale specializzata » di tutta la comunità ecclesiale.

In questo orizzonte, riprendiamo la riflessione per definire, con più accurati particolari, il senso della nostra affermazione.

1. La pastorale giovanile nella pastorale della comunità ecclesiale

Chi riflette sulla pastorale giovanile e coloro che vivono l'affascinante vocazione di condurre i giovani ad una matura vita cristiana, sanno di gestire un servizio apostolico all'interno della grande missione pastorale della Chiesa.

Come realizzare un inserimento della pastorale giovanile nella pastorale della comunità ecclesiale, rispettoso della sua consistenza e specificità? Per cogliere, in termini operativi, la soluzione di un problema così importante, dobbiamo distinguere due aspetti con cui si può definire il rapporto tra pastorale e comunità ecclesiale.

1.1. *Pastorale come azione della comunità ecclesiale*

« Evangelizzare non è mai, per nessuno, atto individuale e isolato, ma profondamente ecclesiale. Allorché il più sconosciuto predicatore, catechista o pastore, nel luogo più remoto, predica il Vangelo, raduna la sua piccola comunità o amministra un sacramento, anche se si trova da solo compie un atto di Chiesa, e il suo gesto è certamente collegato, mediante rapporti istituzionali, ma anche mediante vincoli invisibili e radici profonde nell'ordine della grazia, all'attività evangelizzatrice di tutta la Chiesa. Ciò presuppone che egli agisca non per una missione arrogatasi, né in forza di una ispirazione personale, ma in unione con la missione della Chiesa e in nome di essa ».[2] Esiste un'unica azione pastorale: essa è l'espressione della vocazione evangelizzatrice della comunità ecclesiale. « Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare.[3]

La pastorale è azione della Chiesa. Nessuna specificazione (pastorale giovanile o pastorale della famiglia o degli emarginati...) può essere un affare privato, da consumarsi al chiuso di un rapporto di gruppi o di categorie. La Chiesa è coinvolta, nella sua stessa costituzione: la Chiesa universale e la Chiesa particolare, come suo evento.[4]

[2] EN 60.
[3] EN 14.
[4] EN 62.

1.2. *Pastorale come progetto operativo differenziato*

La missione pastorale della comunità ecclesiale deve incarnarsi in gesti e realizzazioni concrete. La loro articolazione determina un « progetto » di pastorale: una serie di opzioni teologiche e metodologiche che descrivono l'obiettivo e gli orientamenti generali della pastorale. La comunità ecclesiale ha ritrovato la consapevolezza della opportunità di progetti differenziati, come incarnazione dell'unico annuncio di salvezza nelle diverse culture. « Si potrebbe esprimere tutto ciò dicendo così: occorre evangelizzare — non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici — la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione *Gaudium et spes,* partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio ».[5]

Nella stessa Chiesa ci possono essere progetti pastorali operativi diversi, sia nella prospettiva delle varie Chiese particolari,[6] sia sulla misura dei destinatari,[7] sia come conseguenza di quel pluralismo teologico e antropologico che è oggi un dato di fatto ineludibile.[8] La stessa tensione evangelizzatrice assume direzioni di cammino, obiettivi, interventi pratici e collegamenti teorici diversi. Una comunità ecclesiale può privilegiare l'annuncio in prospettiva biblico-liturgica, ed un'altra, invece, può impostare il suo servizio apostolico come lettura credente delle esperienze storiche, vissute nel contesto in cui quella Chiesa prende umana carne. Qualcuno preferisce definire la pastorale sullla linea dell'autorealizzazione della Chiesa; altri mettono l'accento sulla prassi liberatrice, e la pastorale ne diventa il servizio profetico verso una totalità di salvezza. Sono scelte concrete, che incarnano il costitutivo fondamentale dell'evangelizzazione in quadri antropologici e culturali diversi. L'insieme delle indicazioni teologiche, antropologiche, metodologiche, forma il progetto pastorale di questa comunità ecclesiale o di questa Chiesa particolare.

Esistono così modelli diversi di pastorale, come espressione concreta della stessa missione pastorale della comunità ecclesiale. La rassegna con cui abbiamo aperto il nostro studio, ne dà un'ampia conferma.

2. Specificità e inserimento

Applichiamo la distinzione al nostro problema: in quali termini unificare e distinguere tra pastorale generale e pastorale giovanile?

In primo luogo bisogna ricordare che la pastorale giovanile è espressione dell'unica azione pastorale della comunità ecclesiale: non può essere gestita

[5] EN 20.
[6] EN 62.
[7] EN 79
[8] SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975) 82-89.

a titolo personale da persone e categorie. Coloro che dialogano con i giovani (istituzioni, comunità educative, singoli operatori), in vista della maturazione della loro fede, sanno di agire nella Chiesa e a nome dell'unica comunità ecclesiale. Le scelte con cui essi caratterizzano il loro servizio apostolico vanno orientate e misurate sulla « norma » della comunità ecclesiale.[9] Questa è la prima unificazione, quella fondamentale, che determina, in ultima analisi, la dimensione ecclesiale di ogni servizio pastorale.

Non si può progettare la pastorale giovanile che nella comunità ecclesiale, come sua diretta espressione. Una pastorale giovanile che, nello spirito e nella prassi, non sia in comunione con la comunità ecclesiale e non ne cerchi, anche faticosamente, una movenza pienamente armonizzata, è un controsenso pastorale.[10]

All'interno di questa radicale unificazione, trovano giusto rilievo i temi della specificità della pastorale giovanile. E' il problema pratico a cui vogliamo essere attenti.

Nella Chiesa, unità non vuol dire uniformità.[11] La diversità di espressioni è ricchezza della comunità ecclesiale: « La varietà delle strutture nelle quali, in diversa misura, la Chiesa si fa presente per dare testimonianza della verità, lascia trasparire la larghezza con cui Dio riversa il suo amore sugli uomini. Egli è a loro vicino raggiungendoli in ogni situazione di ambiente e di vita. La grazia della sua parola si diffonde con una ricchezza, che nessuna struttura può contenere: il pluralismo delle istituzioni educative, sotto questo profilo, è assai provvidenziale ».[12]

Nella stessa comunità ecclesiale, possono quindi esistere progetti pastorali differenziati sia come risposte alle diverse categorie di destinatari, sia come concretizzazioni operative di tendenze teologiche (e di teologia pastorale) che privilegiano questo o quell'aspetto della « larghezza con cui Dio riversa il suo amore sugli uomini ».[13]

La pastorale giovanile si colloca nella dinamica di queste due tensioni complementari. Essa è infatti la reinterpretazione in chiave giovanile della scelta pastorale caratterizzante ogni concreta comunità ecclesiale.[14] Quindi, da una parte, il progetto di pastorale giovanile è attento all'inserimento nelle linee qualificanti dell'azione pastorale della comunità ecclesiale e, dall'altra, cerca

[9] EN 58.

[10] *Ivi.*

[11] BETTAZZI L., *Quale unità per la Chiesa,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 8-9, 49-58.

[12] RdC 158.

[13] RdC 158.

[14] Parliamo di comunità ecclesiale per comprendere sia la chiesa particolare che le singole comunità parrocchiali. Preferiamo non entrare nei problemi relativi: ed è per questo che utilizziamo una formula generica. Ci preme soprattutto affermare la necessità di un inserimento e di un collegamento con l'espressione concreta della Chiesa: quindi sicuramente con le varie Chiese locali-particolari e, nei termini in cui esse hanno una reale consistenza pastorale, con le comunità parrocchiali.

interventi specifici sul taglio delle particolari esigenze giovanili. La composizione tra « inserimento » e « specificità » è un fatto dinamico, frutto di quell'inventività pratica che è ascolto dello Spirito e amore appassionato ai destinatari del proprio servizio.[15]

Riprendiamo i due temi, per uno sviluppo più particolareggiato.

2.1. *L'inserimento della pastorale giovanile nella pastorale generale*

In primo luogo ricordiamo il tema dell'inserimento. Unificare la pastorale giovanile nella pastorale della comunità ecclesiale significa coordinare l'obiettivo e i metodi della educazione pastorale dei giovani alle scelte con cui ogni concreta comunità si caratterizza.

Si evita così di fare una pastorale giovanile segnata da direzioni così lontane da quelle della comunità, da ridurla ad una esperienza isolata. Qualche operatore è tanto preoccupato di superare la distorsione, veramente pericolosa, dell'autarchia giovanile, che preferisce annullare la specificità della pastorale giovanile, per affermare l'unica pastorale comunitaria.

Noi crediamo all'originalità della pastorale giovanile, ma la desideriamo integrata nella pastorale generale.

I motivi sono molti. Ne ricordiamo alcuni.

L'inserimento (certo non passivo e dipendente, come diremo) è la traduzione operativa della responsabilità pastorale di cui è depositaria la Chiesa particolare. Senza un effettivo coordinamento, l'unificazione di principio sarebbe soltanto retorica.

La comunità ecclesiale, incarnata nella umana « località » del quartiere, della città, può raggiungere e dialogare con i giovani là dove essi vivono di fatto. Una pastorale giovanile che raccolga i giovani in strutture artificiali (o di solo tempo libero), perché non trova interlocutori capaci di dialogo nelle strutture sociali, consolida l'ipotesi di una fede per i tempi « vuoti » della giornata, e innesca le premesse per la disintegrazione tra fede e vita.

Il termine del processo di maturazione nella fede è l'inserimento a tutti i titoli nella comunità ecclesiale. Questo concreto e fattivo senso di appartenenza può essere creato solo in modo esperienziale: attraverso un progressivo inserimento nella comunità ecclesiale, sia nella linea dell'orientamento pastorale che della partecipazione e corresponsabilità.

La presenza della pastorale giovanile nella comunità ecclesiale ha, infine, anche la funzione di « animare » la sua concretezza pastorale.

I giovani, nella loro particolare sensibilità ai segni dei tempi, costringono

[15] Con espressione felice, RdC ricorda la necessità di inventività pastorale: « Mai un educatore o una comunità educativa hanno concluso il loro lavoro: una tensione spirituale profonda li tiene continuamente desti, sempre pronti a trovare il loro nuovo posto nella vita di coloro dei quali devono avere cura. Tutto diviene servizio e ansia di carità apostolica » (RdC 159).

ogni comunità ecclesiale a reinventare un progetto di pastorale sulla misura dell'oggi in cui viviamo. In questa prospettiva, una modalità concreta di inserimento è determinata dal fatto che nella comunità ecclesiale i giovani sono chiamati ad una reale compartecipazione ai compiti pastorali. Essi non sono solamente i destinatari dell'azione pastorale: ne sono un soggetto attivo e corresponsabile. Lo ricorda in termini espliciti anche il Decreto *Apostolicam actuositatem*: « I giovani esercitano un influsso di somma importanza nella società odierna (...). L'accresciuto loro peso nella società esige da essi una corrispondente attività apostolica; del resto la stessa loro indole naturale li dispone a questo. Col maturare della coscienza della propria personalità, spinti dall'ardore della vita e dalla loro esuberanza, assumono le proprie responsabilità, e desiderano prendere il loro posto nella vita sociale e culturale: zelo questo che se è impregnato dallo spirito di Cristo e animato da obbedienza e amore verso i pastori della Chiesa, fa sperare abbondantissimi frutti. Essi devono divenire i primi e immediati apostoli dei giovani, esercitando da loro stessi l'apostolato fra di loro, tenendo conto dell'ambiente sociale in cui vivono ».[16] In questo impegno pastorale diretto, i giovani si rendono capaci di vita di fede e maturano un orientamento vocazionale in senso cristiano: l'assunzione di responsabilità concrete è uno stimolo educativo tra i più efficaci.[17]

2.2. *La specificità della pastorale giovanile*

Il criterio dell'incarnazione che abbiamo assunto come normativo per ogni azione pastorale, vieta di concepire l'inserimento come semplice adattamento passivo e ripetitivo.

Il rispetto dei destinatari, teologicamente motivato, e la storicità del farsi quotidiano della salvezza spingono ogni comunità ecclesiale a progettare una serie di servizi pastorali (articolati in un progetto originale) sulla misura dei giovani: di quelle esigenze educative tipiche della loro età e maturità, che abbiamo elencato. Solo incarnando la proposta di fede nelle modalità con cui in essi inizia la stabilizzazione del progetto di sè e della struttura di personalità, si possono mettere premesse oggettive per una concreta integrazione.

Abbiamo fatto un'affermazione generale, quasi una indicazione di principio. Essa andrebbe concretizzata, per diventare operativa. Non lo facciamo, perché dovremmo offrire l'indice di questo nostro studio. Infatti, esso, sia come recensione dei modelli ricorrenti nella prassi ecclesiale italiana, sia come riflessione e proposta, è un progetto di pastorale giovanile: un quadro organico di riferimenti teologici e metodologici, orientati a definire la specificità dell'azione pastorale con i giovani.

[16] AA 12.

[17] GARELLI F. - TONELLI R. (ed.), *Storie di gruppi* (Torino-Leumann 1974) 9-40 e 63-90.

3. La pastorale giovanile come autorealizzazione e diaconia della comunità ecclesiale

Nella comunità ecclesiale la pastorale giovanile è una delle forme di corresponsabilità apostolica che ogni credente ha nei confronti degli altri.

In questo impegno pastorale diretto, i giovani sono interlocutori privilegiati non solo perché la comunità ecclesiale è proiettata alla loro maturazione cristiana, ma soprattutto perché, nella loro crescita di fede e in forza del contributo attivo dei giovani stessi, la Chiesa si autocostruisce.

La pastorale giovanile è perciò un momento di autorealizzazione della Chiesa, mentre è servizio apostolico della comunità tutta per la maturazione umana e cristiana dei giovani.

« Autorealizzazione: in quanto i giovani cristiani che compongono la Chiesa cercano di fare l'esperienza di comunione di vita strutturandola in modo autonomo. Di norma, il rapporto generico tra il mondo dei giovani e quello degli adulti è contrassegnato da controversie, da conflitti, da difficoltà d'intesa. Pertanto anche la relazione tra la Chiesa e la gioventù — la « chiesa giovane » — va vista come un rapporto di tensione che talvolta può dare l'impressione di antitesi. Anche se così fosse, la pastorale giovanile rimane un'autorealizzazione della realtà ecclesiale.

D'altro canto, essa è anche diaconia della comunità dei cristiani, servizio ai giovani in genere e ai giovani della Chiesa. La sollecitudine verso gli individui in fase di maturazione è un servizio reso alle singole persone e alla società, il cui futuro dipende strettamente dalla riuscita dell'interrelazione tra le varie generazioni. Pertanto l'interessamento di un gruppo sociale verso i giovani non può mai essere considerato come una trasmissione dei propri valori e delle proprie idee. La pastorale giovanile andrebbe quindi intesa come diaconia sociale, servizio ai giovani, alla società e al suo futuro. Solo dove questo atteggiamento fondamentale è credibile, la pastorale giovanile può sperare che vi saranno sempre giovani disposti a seguire Gesù.

Il contenuto del servizio della Chiesa alla gioventù sarebbe menomato se i giovani fossero visti solo come i destinatari e l'oggetto di questo servizio, senza essere essi stessi inseriti in misura crescente nel processo di diaconia. La pastorale giovanile, in quanto autorealizzazione della "chiesa giovane", è esercizio della maturità cristiana e sociale nella misura in cui dischiude ai giovani la possibilità di partecipare alla strutturazione della realtà ecclesiale e sociale ».[18]

[18] Sinodo Nazionale Tedesco, *Scopo e compiti della pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 5, 57.

BIBLIOGRAFIA

ACQUAVIVA Sabino S. - GUIZZARDI Gustavo, *La secolarizzazione* (Bologna 1973).

ACQUAVIVA Sabino S. - GUIZZARDI Gustavo - MILANESI Gian Carlo, *Nouvelles formes de religiosité et développement socio-économique en Italie,* in CISR, *Religion and social change. Acts of 13th conference* (Lloret de mar 1975) 159-179.

ALBERICH Emilio, *Cristiani al servizio di una scuola umanizzante,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 2, 4-21.

— *Fede cristiana e scelte politiche,* in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 847-864.

— *Natura e compiti di una catechesi moderna* (Torino-Leumann 1972).

— *Orientamenti attuali della catechesi* (Torino-Leumann 1971).

ALFARO Juan, *Cristologia e antropologia* (Assisi 1973).

— *Foi et existence,* in *Nouvelle revue théologique* 90 (1968) 573-580.

AMATO Angelo, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (26 novembre 1551)* (Roma 1974).

ANGELINI Giuseppe, *Quale « svolta antropologica » e perchè?,* in *Teologia del presente* 3 (1973) 4-20.

— *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici,* in *Teologia del presente* 3 (1973) 221-239.

ANTISERI Dario, *I fondamenti epistemologici del lavoro interdisciplinare* (Roma 1972).

Un apprendistato alla fede: per passare dall'indifferenza all'impegno, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 34-54.

ARDUSSO Franco, *Che cosa è fede,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 30-53.

— *Cristo Salvatore aiuta l'umanità a prendere coscienza del « peccato originale »* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 4-27.

— *La salvezza cristiana,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 6, 2-24.

ARNOLD Franz Xavier, *Pastorale et principe d'incarnation* (Bruxelles 1964).

— *Storia moderna della teologia pastorale. Il principio del divino-umano e il cammino storico della teologia pastorale* (Roma 1970).

ARNOLD Franz Xavier - KLOSTERMANN Ferdinand - RAHNER Karl - SCHURR Viktor - WEBER Leonhard M., *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Freiburg 1964-1972).

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana* (Assisi 1975).

AUBERT Jean Marie, *La femme. Antiféminisme et Christianisme* (Paris 1975).

BAKKER Piet, *Si può arrivare a Dio da qualunque strada,* in *Catechesi* 36 (1967) n. 357, 4-13; n. 362, 7-16.

BARS Henri, *L'uomo contemporaneo e la grazia,* in *Humanitas* 27 (1972) 430-479.

BARTOLINI Bartolino, *Maturazione della persona e educazione alla preghiera,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 12, 16-30.

BAUER Johannes Baptist - MOLARI Carlo (ed.), *Dizionario teologico* (Assisi 1974).

BAUM Gregory, *La sopravvivenza del sacro,* in *Concilium* 9 (1973) n. 1, 21-34.

BELLERATE Bruno, *Quale pedagogia? Direttività, non-direttività o liberazione,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 34-41.

BENEDETTI Paolo (ed.), *I giovani e la politica* (Milano 1974).

BENETTI Santos, *Pastoral de la juventud* (Buenos Aires 1971).

BENITES AVALOS Philippe, *La catéchèse en Amérique Latine. Caractéristique et perspectives,* in *Lumen vitae* 26 (1971) 599-610.

BERGER Peter L., *Il brusio degli angeli* (Bologna 1970).

BETTAZZI Luigi, *Quale unità per la Chiesa,* in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 8-9, 49-58.

BIANCHI Giovanni - ELLENA Aldo (ed.), *Giovani tra classe e generazione* (Milano 1973).

Bilancio della Teologia del XX secolo (Roma 1972).

BISSOLI Cesare, *La bibbia nella catechesi* (Torino-Leumann 1973).

— *La bibbia nella comunità giovanile,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 4-21.

— *L'uso della bibbia nella evangelizzazione dei giovani,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 7-8, 81-94.

BOROVOY Vitaly, *Che cosa è salvezza,* in *Humanitas* 28 (1973) 32-40.

BRAIDO Pietro (ed.), *Educare. Sommario di scienze pedagogiche. Vol. 3. Fondamenti psico-pedagogici della catechesi. Storia della catechesi, problemi generali della catechesi, catechesi evolutiva, differenziale* (Zurich 1964³).

BRIEN André, *Quale antropologia per la pastorale?,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 11, 2-14.

BUCCIARELLI Claudio, *Fede e politica: verso una catechesi « liberatrice »,* in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 603-624.

— *Realtà giovanile e catechesi* (Torino-Leumann 1973-1975).

BURGALASSI Silvano, *Religiosità e comunità ecclesiale,* in *Comunità locale ed ecumenismo* (Roma 1973).

BUSSETTI Giancarlo - CORBETTA Piergiorgio - RICARDI Fabio, *Religione alla periferia. Ricerche sull'atteggiamento religioso in un quartiere di Milano* (Bologna 1974).

CAMBON Enrique, *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive* (Roma 1974).

CANEVARO Andrea, *La pedagogia cristiana oggi* (Firenze 1975).

CANTONE Carlo, *L'esperienza religiosa e il suo statuto antropologico,* in *Scuola ed educazione religiosa* (Roma 1975) 103-174.

CARRIER Hervé, *La collaboration des sciences humaines au service de la pastorale,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 243-256.

CARRIER Hervé - PIN Emile, *Saggi di sociologia religiosa* (Roma 1967).

Van CASTER Marcel, *Aimer Dieu en aimant les hommes. Entre la vie et la foi, quelle unité?* in *Lumen vitae* 28 (1973) 292-316.

— *Consentement et créativité dans la foi,* in *Lumen vitae* 29 (1974) 55-76.

— *L'Eucharistie dans la trasformation des mentalités,* in *Lumen vitae* 26 (1971) 469-496.

— *Expérience humaine et la foi chrétienne face à la révélation,* in *Lumen vitae* 22 (1967) 464-475.

— *Notre foi en Jésus-Christ,* in *Lumen vitae* 25 (1970) 89-102.

— *Pour un éclairage chrétien de l'expérience,* in *Lumen vitae* 25 (1970) 429-446.

— *La relation à Dieu dans la liberation de l'homme,* in *Lumen vitae* 26 (1971) 667-674.

— *La vie vécue selon son sens intégral,* in *Lumen vitae* 24 (1969) 88-108.

La catechesi in Italia (Torino-Leumann 1971).

CERIANI Grazioso, *Introduzione alla definizione di teologia pastorale,* in *Seminarium* 15 (1963) 653-694.

— *La pastorale come scienza e l'esperienza umana oggi,* in *Studi pastorali* 5 (1972) n. 1, 1-87.

— *Situation actuelle de l'enseignement de la pastorale,* in *Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives* (Bruxelles 1962) 31-57.

COLOMB Joseph, *La catéchèse contestée,* in *Lumen vitae* 25 (1970) 193-209.

COLOMBO Pino, *Educazione dei giovani alla vita di fede e catechesi,* in *Pastorale e vita di fede. Atti del Convegno Nazionale Assistenti Diocesani del settore giovani dell'ACI,* (Roma 1970).

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Unità della fede e pluralismo teologico* (Roma 1972).

Comunione e Liberazione: una nuova politica cattolica (Roma 1975).

Comunità di base e gruppi ecclesiali (quaderno di aggiornamento bibliografico), in *Orientamenti pastorali* 23 (1975) n. 2-3, 93-123.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970).

CONGAR Yves, *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione* (Brescia 1976).

CONSIGLIO PERMANENTE DELL'EPISCOPATO FRANCESE, *Liberazioni umane e salvezza in Gesù Cristo* (Torino-Leumann 1975).

Cos'è Comunione e Liberazione (Milano 1973).

COUDREAU François, *La foi s'enseigne-t-elle? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi* (Paris 1974).

CULMANN Oscar, *Salvezza in Cristo. Problemi e promesse,* in *Humanitas* 28 (1973) 11-31.

CUMINETTI Mario, *L'identità cristiana nella scelta per il socialismo,* in *Testimonianze* 18 (1975) 314-325.

D'ARI Achille, *Note sull'ecclesiologia dei gruppi spontanei a Napoli,* in *Rassegna di teologia* 14 (1973) 398-409.

DELLA PERGOLA Giuliano, *I gruppi di « Comunione e Liberazione »,* in *Testimonianze* 14 (1971) 523-534.

DE MARCHI Franco - ELLENA Aldo (ed.), *Dizionario di sociologia* (Roma 1976).

DE RITA Giuseppe, *Tensioni e speranze della società italiana oggi. Relazione al convegno ecclesiale « Evangelizzazione e promozione umana ». Roma, 30 ottobre - 4 novembre* 1976, Roma 1976 (ciclostilato ufficiale).

DESRAMAUT Francesco - MIDALI Mario (ed.), *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia* (Torino-Leumann 1976).

DUQUOC Charles, *Gesù uomo libero. Abbozzo di una cristologia* (Brescia 1974).

— *Le salut chrétien comme liberation,* in *Cahiers Evangile* 1974, n. 7.

ELL Ernest, *Gli adolescenti. Chi sono, cosa vogliono* (Torino-Leumann 1968).

L'esperienza dello Spirito (Brescia 1975).

L'esperienza di Dio oggi (Assisi 1975).

Essere donna, oggi, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 12, 1-96.

L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Documento dell'Episcopato italiano per la III assemblea generale del Sinodo dei Vescovi (Torino-Leumann 1974).

EXELER Adolf, *La catéchèse, annonce d'un message et interprétation d'expérience,* in *Lumen vitae* 25 (1970) 393-404.

FALLICO Antonio, *Quando un gruppo diventa Chiesa* (Roma 1972).

FICHTER Joseph H., *Sociologia fondamentale* (Pompei 1963²).

FLICK Maurizio, *La svolta antropologica in teologia,* in *La civiltà cattolica* 121 (1970) IV, 215-224.

FLICK Maurizio - ALSZEGHY Zoltan, *L'uomo nella teologia* (Modena 1971).

FLORISTAN Casiano, *Orientaciones actuales de la Teologia Pastoral,* in *Phase* 13 (1973) 389-400.

FLORISTAN Casiano - USEROS Manuel, *Teologia dell'azione pastorale* (Roma 1970).

FRANCHINI Enzo, *Un nuovo cristianesimo sociale? Le scelte di 80 gruppi di cristiani dal 1968 ad oggi,* in *Il regno/attualità* 21 (1976) n. 2, 31-41.

FREIRE Paulo, *La pedagogia degli oppressi* (Milano 1971).

FURTER Pierre, *La vie morale de l'adolescent* (Neuchatel 1965).

GALILEA Segundo, *A donde va la pastoral?* (Bogotà 1974).

— *A los pobres se les annuncia el Evangelio?* (Quito 1972).

— *Contemplazione e impegno* (Assisi 1975).

— *Hacia una pastoral vernacula* (Barcelona-Santiago 1966).

— *La liberazione come incontro tra politica e contemplazione,* in *Concilium* 10 (1974) 985-1001.

— *Spiritualità della liberazione* (Brescia 1974).

GALILEA Segundo (ed.), *Informacion teologica y pastoral sobre America Latina* (Bogotà 1974).

GALILEA Segundo - VIDALES Raul, *Cristologia y Pastoral popular* (Bogotà 1974).

GARELLI Franco, *Giovani e fenomeno religioso: radiografia della situazione « media »* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 5, 64-81.

— *I giovani italiani di fronte al fenomeno religioso,* in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 3, 71-80.

— *Ricerca sociologica sull'immagine che i giovani di Torino hanno della Chiesa. Documenti e dati allegati (tesi di laurea)* (Torino 1973); la parte centrale della ricerca è pubblicata in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 1, 61-100; n. 6, 68-93.

GARELLI Franco - TONELLI Riccardo (ed.), *Storie di gruppi* (Torino-Leumann 1974).

Gesù Cristo salvatore, speranza degli uomini (Torino-Leumann 1976).

GEVAERT Joseph, *La dimensione antropologica dei riti cristiani,* in *Fede e rito. La dimensione rituale della esperienza di vita cristiana* (Bologna 1975) 45-79.

— *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino-Leumann 1975).

— *Fede e religione in un contesto di secolarizzazione,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 6-14.

— *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Torino-Leumann 1973).

Gioventù '70 nel Friuli-Venezia Giulia (Udine 1971).

GIRARDI Giulio, *Educare: per quale società?* (Assisi 1975).

GODIN André, *La vita di gruppo nella Chiesa* (Trento 1971).

GOFFI Tullo, *Etica cristiana in acculturazione marxista* (Assisi 1975).

GOLDBRUNNER Josef, *Cristo nostra realizzazione. Antropologia pastorale sulla linea dell'incarnazione* (Torino-Leumann 1971).

— *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie,* in KLOSTERMANN Ferdinand - ZERFASS Rolf (Hrsg.) *Praktische Theologie heute* (München-Mainz 1974) 132-140.

GOZZELLINO Giorgio, *I grandi temi del contenuto della catechesi* (Torino-Leumann 1973²).

— *La salvezza cristiana. Sesto Congresso Nazionale ATI (Roma 2-4 gennaio 1975),* in *Salesianum* 3 (1975) 613-632.

GRASSO Pier Giovanni, *Gioventù e innovazione* (Roma 1974).

GRASSO Pier Giovanni - SECCHIAROLI Gianfranco, *Personalità e innovazione* (Roma 1974).

GROPPO Giuseppe, *Educazione cristiana e catechesi* (Torino-Leumann 1972).

— *Teologia politica? Considerazioni metodologiche*, in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 1055-1066.

— *Lo statuto epistemologico della catechetica*, in GRUPPO ITALIANO CATECHETI, *La catechetica: identità e compiti* (Udine 1977) 62-106.

GROPPO Giuseppe (ed.), *Pastorale educativa. Saggio introduttivo* (Torino-Leumann) (in preparazione).

GRUMELLI Antonio - CIPRIANI Roberto - SARTI Silvano, *Giovani e futuro della fede* (Roma 1977).

IL GRUPPO DI « CATECHESI », *Annunciare Cristo oggi. Problemi, istanze, proposte teologiche e pastorali* (Torino-Leumann 1976).

GUASTI Lucio, *Pedagogia, teologia e insegnamento della religione*, in *Orientamenti pedagogici* 23 (1976) 397-418.

GUERZONI Luciano, *Ricerca di una nuova identità cristiana e schiavitù « religiosa »*, in *Testimonianze* 16 (1973) 20-27.

GUTIERREZ Gustavo, *Teologia della liberazione* (Brescia 1972).

HASTENTEUFEL Paul, *Handbuch der Jugendpastoral* (Freiburg 1967-1973).

HEMMERLE Klaus, *Riflessioni teologico-fondamentali sul concetto di salvezza*, in *Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio* 1 (1972) 19-33.

HILTNER Seward, *Preface to Pastoral Theology* (Nashville 1958).

HOGER KATECHETISCH INSTITUT, *Linee fondamentali per una catechesi* (Torino-Leumann 1969).

Insieme per vivere e sperare. Proposta dello scoutismo ai giovani di 17-20 anni (Bologna 1975).

JENTSCH Werner, *Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte-Theologie-Praxis* (Gerd Mohn 1963-1965).

JOSSUA Jean Pierre, *L'enjeu de la récherche théologique actuelle sur le salut*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970) n. 1, 24-45.

KASPER Walter, *Fede e storia* (Brescia 1975).

— *Gesù il Cristo* (Brescia 1975).

— *Introduzione alla fede* (Brescia 1975 [3]).

KAUFMANN Franz Xaver, *Sociologia e Teologia. Rapporti e conflitti* (Brescia 1974).

KIJM J.M., *Educazione alla fede. Catechesi ai fanciulli, adolescenti e giovani. Studi psicologici a proposito delle « Linee fondamentali per una nuova catechesi »* (Torino-Leumann 1969).

KLOSTERMANN Ferdinand - ZERFASS Rolf (Hrsg.), *Praktische Theologie heute* (München-Mainz 1974).

KRECH David - CRUTCHFIELD Richard S. - BALLACHEY Egerton L., *Individuo e società. Manuale di psicologia sociale* (Firenze 1970).

KLUCKHOHN C. - KROEBER A. L., *Il concetto di cultura* (Bologna 1972).

KÜNG Hans, *La Chiesa* (Brescia 1969).

— *Essere cristiani* (Milano 1976).

LEFEBVRE Marcel, *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorale*, in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 947-962, 1051-1071.

— *Théologie pastorale et agir ecclésial*, in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 363-386.

— *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale*, in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 29-49.

LEGAUT Marcel, *Introduzione all'intelligenza del cristianesimo* (Assisi 1972).

LIEGÈ André, *Per un rinnovameto della pastorale* (Roma 1965).

LIPSET Seymour Martin, *Studenti e politica* (Bari 1968).

DE LORIMIER Jacques, *Progetto di vita nell'adolescente* (Torino-Leumann 1969).

DE LORIMIER Jacques - GRAVELINE Roger - APRIL Aubert, *Identité et foi* (Montréal 1971).

MANARANCHE André, *Quel salut?* (Paris 1969).

MANFREDINI Enrico, *Riflessione teologica e azione pastorale*, in *Studi pastorali* 7 (1974) n. 2-3, 33-70.

MARLÉ René, *La traduction du langage de la foi*, in *Lumen vitae* 26 (1971) 369-380.

MASLOW Abraham H., *Motivazione e personalità* (Roma 1973).

MEDICA Giacomo M. (ed.), *Dal documento di base ai nuovi catechismi, alla catechesi viva. Storia, dimensioni, piste di riflessione e di ricerca* (Torino-Leumann 1974).

— *Documento di base « Il rinnovamento della catechesi »* (Torino-Leumann 1972 [8]).

MENIGHETTI Romolo, *Dall'associazionismo alla comunità*, in *Rivista di pastorale liturgica* 8 (1971) n. 5, 461-473.

MESTERS Carlo, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?* (Torino-Leumann 1972).

METZ Johann Baptiste, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza* (Brescia 1976).

— *Sulla teologia del mondo* (Brescia 1969).

METZ Johann Baptiste - RENDTORF Trutz, *La teologia nella ricerca interdisciplinare* (Brescia 1974).

MIDALI Mario, *Atteggiamenti spirituali dell'operatore di pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 10, 24-31.

— *L'impegno cristiano per la giustizia secondo i documenti ecclesiastici recenti*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 2, 70-79.

— *Per una pastorale della Chiesa locale. Alcuni criteri per una diagnosi pastorale della Chiesa locale*, in *Catechesi* 46 (1977) n. 5, 26-36; *Obiettivi, mete, strategie di azione, ivi*, n. 7, 21-32.

MILANESI Gian Carlo, *L'ateismo giovanile*, in *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 227-281.

— *Una Chiesa attraversata da tensioni*, in *Note di pastorale giovanile* 6 (1972) n. 8-9, 20-37.

— *I giovani di oggi di fronte al sacro: un tentativo di tipologia religiosa*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 7-8, 15-33.

— *Religione e liberazione. Ricerche sull'insegnamento della Religione in Umbria* (Torino 1971).

— *Ricerche di psico-sociologia religiosa* (Roma 1970).

— *Sociologia della religione* (Torino-Leumann 1973[2]).

MILANESI Gian Carlo - ALETTI Mario, *Psicologia della religione* (Torino-Leumann 1973).

MILANESI Gian Carlo - MONAMÌ POMPILI Lucia, *Il ruolo politico dei giovani in alcuni contesti societari dell'occidente capitalista*, in *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 865-903.

MOELLER Charles, *Che signifie aujourd'hui « être sauvé »*, in *Le service théologique dans l'Eglise* (Paris 1974).

MOINGT Joseph, *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes* (Paris 1973).

— *La trasmission de la foi*, in *Etudes* 342 (1975) 107-129; 749-775.

MOLARI Carlo, *La fede e il suo linguaggio* (Assisi 1972).

MOLTMANN Jürgen, *Il Dio crocifisso* (Brescia 1973).

— *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente* (Brescia 1973).

MONDIN Battista, *Le cristologie moderne* (Roma 1976 [2]).

MORERO Vittorio, *Evangelizzare le pratiche religiose,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 86-95.

MOUROUX Jean, *Sur la notion d'expérience religieuse,* in *Recherches des sciences religieuses* 34 (1947) 5-29.

Movimento dei Focolari (Roma 1965).

Movimento di massa e integrismo risorgente, in *Testimonianze* 17 (1974) 794-813.

NEGRI Gian Carlo, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale* (Torino-Leumann 1976).

— *Predisporre la pasta perché riceva il lievito,* in *Catechesi* 40 (1971) n. 4, 67, 2-14.

VAN NIEUWENHOVE J. - LOMBAERTS Herman, *Une formation pastorale latino-américaine en Europe? Réflexion à la suite d'un voyage,* in *Lumen vitae* 26 (1971) 611-652.

La nuova frontiera della teologia in America Latina (Brescia 1975).

Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini d'oggi (Torino-Leumann 1969).

PANNENBERG Wolfhart, *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia* (Brescia 1974).

Pastorale d'aujourd'hui. Bilan et perspectives (Congrès de Fribourg, 1961) (Bruxelles 1962).

Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato (Torino-Leumann 1970).

PELLEGRINO Michele, *Camminare insieme* (Torino-Leumann 1972).

Il pensiero di Mons. G. Ceriani. Bibliografia, in *Studi pastorali* 7 (1974) n. 2-3, 133-175.

PIANA Giannino, *Fede e impegno politico: ricerca dell'identità cristiana,* in *Rivista di teologia morale* 5 (1973) 467-490.

— *Il cristiano e l'umanizzazione del mondo,* in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 9-10, 78-85.

— *Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea,* in *Rivista liturgica* 62 (1975) 24-47.

La politica dei gruppi (Milano 1970).

POLLO Mario, *Giovani e istituzioni: evasione, eversione o integrazione?,* in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 2, 123-141.

POTESTÀ Luca, *I giovani, la fede e la politica: alcune proposte a confronto,* in *Testimonianze* 19 (1976) 318-334.

Primato dell'ortodossia o dell'ortoprassi?, in *La civiltà cattolica* 126 (1975) III, 449-456.

Progetto organico di qualificazione degli operatori pastorali secondo « Il rinnovamento della catechesi » della CEI, in *Catechesi* 41 (1972) n. 6-7, 121, 4-31.

Promozione umana e evangelizzazione nella scuola cattolica, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 9-10, 73-83.

RAHNER Karl, *Antropologia teologica,* in *Sacramentum mundi,* vol. 1 (Brescia 1974) 272-284.

— *Fondamenti della teologia pastorale* (Brescia 1968).

— *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma 1969 [2]).

— *Santa messa e ascetica giovanile,* in *Missione e grazia* (Roma 1964).

— *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia,* in *Mysterium salutis. 4. La storia della salvezza prima di Cristo* (Brescia 1970 [3]) 11-30.

— *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze,* in *Nuovi saggi V* (Roma 1975).

— *Uditori della parola* (Torino 1967).

RAHNER Karl - GREINACHER Norbert - SCHUSTER Heinz - DREHER Bruno, *La salvezza nella Chiesa. Strutture fondamentali della mediazione salvifica* (Brescia 1968).

RATZINGER Joseph, *Il fondamento sacramentale della esistenza cristiana* (Brescia 1971).

Religione e scuola. II - situazione e prospettive in Italia (Torino-Leumann 1973).

Il rinnovamento della catechesi in Italia (Roma 1970).

RISTUCCIA Sergio (ed.), *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso* (Milano 1975).

RIVA Silvio, *La legge fondamentale del metodo catechistico*, in *Via Verità e Vita* 1970, n. 29, 100-110.

RIZZI Armido, *Cristo verità dell'uomo* (Roma 1972).

ROCHEDIEU Edmond, *Personalité et vie religieuse chez l'adolescent* (Neuchatel 1962).

RONZA Robi, *La comunione come proposta politica* (Varese 1971).

RONZA Robi (ed.), *Comunione e Liberazione. Interviste a don Giussani* (Milano 1976).

ROQUEPLO Philippe, *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* (Torino-Leumann 1972).

ROSANNA Enrica, *Secolarizzazione della colpa. Riflessione sociologica sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea*, in *Rivista di scienze dell'educazione* 12 (1974) 364-394.

ROSSI Leandro - VALSECCHI Ambrogio (ed.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Roma 1973²).

RUSCONI Gian Enrico, *Giovani e secolarizzazione* (Firenze 1969).

RUSCONI Gian Enrico - SARACENO Chiara, *Ideologia religiosa e conflitto sociale* (Bari 1972).

Il sacramento della penitenza nella pastorale giovanile, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) n. 4, 3-27.

SCARPATI Rosario (ed.), *La condizione giovanile in Italia* (Milano 1973).

SCHILLEBEECKX Edward, *Gesù, la storia di un vivente* (Brescia 1976).

— *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* (Roma 1975).

SCHILLING Hans, *Teologia e scienze dell'educazione. Problemi epistemologici* (Roma 1974).

SCHNACKENBURG Rudolf, *Signoria e regno di Dio* (Bologna 1971).

SCHOONENBERG Piet, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia* (Brescia 1973).

— *Révélation et expérience*, in *Lumen vitae* 25 (1970) 383-392.

SCHURR Viktor, *Teologia pastorale*, in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. 3 (Roma 1972) 399-469.

SEGUNDO Juan Luis, *Capitalismo-socialismo, crux theologica*, in *Concilium* 10 (1974) n. 6, 128-149.

SEMINARIO DE ESTUDIOS IPLA, *Pastoral popular y liberacion en America Latina* (Quito 1972).

SERENTHÀ Luigi, *Proposta della fede ai giovani d'oggi*, in *Presenza pastorale* 46 (1976) 601-617.

SINODO NAZIONALE TEDESCO, *Scopo e compiti della pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 5, 56-74.

Il sistema educativo di Don Bosco. Tra pedagogia antica e nuova (Torino-Leumann 1974).

Società e tecnologia (Roma 1969).

SORGE Bartolomeo, *Gli interrogativi dell'associazionismo cattolico*, in *Note di pastorale giovanile* 10 (1976) n. 1, 63-80.

SORGE Bartolomeo (ed.), *Le scelte e le tesi dei « Cristiani per il Socialismo » alla luce dell'insegnamento della Chiesa* (Torino-Leumann 1974).

Teologia, filosofia e scienze umane (Brescia 1976).

TESTA Carlo, *Giovani '70. Inchiesta sulla condizione giovanile in Italia* (Roma 1969).

THILS Gustave, *Positions axiales sur « évangelisation » et « salut »*, in *Lumen vitae* 29 (1974) 503-524.

THOMAE Hans, *Dinamica della decisione umana* (Roma 1964).

TILLICH Paul, *Die verlorene Dimension*, in *Gesammelte Werke*, vol. 5 (Stuttgart 1959).

TOINET Paul, *Coscience et loi objective*, in *Nouvelle revue théologique* 108 (1976) 577-691.

TONELLI Riccardo, *Gruppi ecclesiali e impegno politico: verso una classificazione delle esperienze*, in *Note di pastorale giovanile* 7 (1973) n. 1, 49-71.

— *La vita dei gruppi ecclesiali* (Torino-Leumann 1974²).

TONELLI Riccardo (ed.), *La liberazione, un dono che impegna* (Torino-Leumann 1973).

TULLIO-ALTAN Carlo, *I valori difficili. Inchiesta sulle tendenze ideologiche e politiche dei giovani in Italia* (Milano 1974).

TULLIO-ALTAN Carlo - MARRADI Alberto, *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni settanta* (Milano 1976).

UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Nota sull'insegnamento della Religione nelle scuole secondarie superiori* (Roma 1971).

VEGA Juan Ramon, *Pastorale d'évangelisation en Amérique Latine*, in *Lumen vitae* 29 (1974) 454-464.

VERGOTE Antonio, *Psicologia religiosa* (Torino-Leumann 1967).

Verso un movimento tra gruppi giovanili ecclesiali: problemi e prospettive, in *Note di pastorale giovanile* 8 (1974) n. 12, 79-93.

VIDALES Raul, *Questioni sul metodo della teologia della liberazione*, in *La nuova frontiera della Teologia in America Latina* (Brescia 1975) 59-92.

VIMORT Jean, *Educare alla fede nella libertà. Orientamenti per una nuova pastorale giovanile* (Torino 1972).

De Vos Atanasio, *Ermeneutica del fatto e delle norme morali*, in *Magistero e morale* (Bologna 1970) 27-56.

WALGRAVE Jan-Hendrik, *Un salut aux dimensions du monde* (Paris 1970).

ZAHRNT Heinz, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* (Brescia 1969).

INDICE

pag.

Presentazione 5

Abbreviazioni 7

Introduzione 9

1. L'ambito della ricerca 9
1.1. L'età della formazione di personalità 9
1.2. In un tempo di crisi di fede come crisi di senso 10
2. Verso un progetto di pastorale giovanile: la nostra precomprensione . 10
2.1. La fede per l'autenticità integrale 11
2.2. Testimonianza per l'annuncio 11
2.3. Un nuovo rapporto Chiesa-mondo 11
3. Il metodo di lavoro: un progetto confortato dall'esperienza 12
4. Il punto di condensazione di una lunga storia 13

prima parte

LA SITUAZIONE

capitolo primo

Correnti di teologia pastorale presenti nella comunità ecclesiale italiana

1. UNO SGUARDO ALLE CORRENTI DI TEOLOGIA PASTORALE . . . 17
1.1. Significato e limiti della rassegna 18
1.1.1. I criteri della scelta 18
1.1.2. Il taglio della presentazione 20
1.1.3. Quali correnti? 20
1.1.4. Presenza di modelli pragmatistici 24

2. LA PASTORALE COME « AZIONE DI SALUTE DELLA CHIESA » . . 24
2.1. Lo statuto della teologia pastorale 24
2.1.1. Il problema dell'attualità 25
2.1.2. Relatività della pastorale 26
2.1.3. Pastorale come scienza e come arte 26
2.1.4. Le tre dimensioni della pastorale 27
2.2. Esperienza umana e pastorale 27
2.3. Scienze umane e teologia pastorale: il « metodo pastorale » . . . 29

pag.

3. LA PASTORALE COME « AUTOREALIZZAZIONE DELLA CHIESA » . . 31
3.1. Pastorale e autorealizzazione della Chiesa 31
3.1.1. Teologia pastorale come « teologia pratica » 33
3.1.2. Lo statuto scientifico della teologia pastorale 33
3.1.3. Le prospettive di comprensione 33
3.1.4. La funzione critica della teologia pastorale 34
3.2. Autorealizzazione come mediazione di salvezza 34
3.2.1. Alcune precisazioni teologiche 35
3.2.2. Conseguenze alla pastorale 36

4. LA PASTORALE LIBERATRICE IN AMERICA LATINA 38
4.1. Teologia della liberazione e pastorale liberatrice 38
4.2. Le coordinate della pastorale liberatrice 40
4.2.1. Una pastorale in situazione 40
4.2.2. Pastorale intensiva e pastorale estensiva 41
4.2.3. La dimensione politica della pastorale 43
4.2.4. Un'ampia esperienza comunitaria 45
4.2.5. Una spiritualità per la liberazione 45

5. LA PASTORALE COME « INTERPRETAZIONE DELL'ESPERIENZA » . . 48
5.1. Il progetto pastorale: esperienza e annuncio 49
5.1.1. Verso un significato totale della vita 50
5.1.2. Una interpretazione cristiana degli avvenimenti 53
5.1.3. Verso l'unificazione delle due prospettive: un progetto pastorale . . 57
5.2. Valori naturali e valori trascendenti 57
5.3. La fondazione teologica del progetto pastorale 59
5.3.1. Esperienza e rivelazione 60
5.3.2. Esperienza e salvezza 60
5.3.3. Esperienza e pastorale 61

6. LA PASTORALE D'« INCARNAZIONE » 62
6.1. La scelta del principio dell'incarnazione 63
6.2. Il progetto pastorale di RdC 65
6.2.1. Il Dio della Rivelazione è il « Dio con noi » 66
6.2.2. L'uomo della pastorale è l'uomo quotidiano, in situazione 70
6.2.3. La vita quotidiana, come fitta e misteriosa trama dell'incontro . . 71

capitolo secondo

La « nuova cultura » giovanile e l'esperienza cristiana

1. Emerge una nuova cultura 73
2. Significato e limite della rassegna 74
3. Il fatto della secolarizzazione 76
3.1. L'autonomia del profano 77
3.2. Progettualità e creatività 78
3.3. La partecipazione 79
3.4. La scoperta della politica 80
3.5. La riscoperta della religiosità 81
4. La polemica antiistituzionale 82
4.1. Crisi delle istituzioni deputate alla socializzazione 82
4.2. Costituzione di nuove istituzioni alternative 83

pag.

4.3. Crisi di significatività dell'istituzione ecclesiale 83
4.4. La funzione di aggregazione sociale 84
5. Le nuove gerarchie di valori 85
5.1. Pluralismo ideologico 85
5.2. Tendenze di deresponsabilizzazione 86
5.3. Umanesimo profano 86
5.4. Valori orientati verso la funzionalità e l'utilitarismo 88
5.5. Il tema della conflittualità 89

capitolo terzo
Modelli di pastorale giovanile

1. CRITERI PER LA RECENSIONE DEI MODELLI 91
1.1. La prassi pastorale oggi 91
1.2. Riflessione sulla prassi 94
1.3. Una chiave di lettura 96
1.3.1. Gli indicatori 96
1.3.2. Giustificazione 98

2. MODELLO STORICO-OGGETTIVO 99
2.1. Obiettivo 99
2.2. Giudizio sull'oggi 99
2.3. Orientamento metodologico e prassi educativa 100
2.4. Rapporto Chiesa-mondo 101
2.5. Quale Chiesa 102
2.6. Associazionismo 103

3. MODELLO ESISTENZIALE 103
3.1. Obiettivo 103
3.2. Giudizio sull'oggi 105
3.3. Orientamento metodologico e prassi educativa 105
3.4. Rapporto Chiesa-mondo 106
3.5. Quale Chiesa 107
3.6. Associazionismo 108

4. MODELLO ESPERIENZIALE-COMUNITARIO 108
4.1. Obiettivo 108
4.2. Giudizio sull'oggi 109
4.3. Orientamento metodologico e prassi educativa 110
4.4. Rapporto Chiesa-mondo 111
4.5. Quale Chiesa 112
4.6. Associazionismo 113

capitolo quarto
Per una riflessione sulla prassi: orientamenti e criteri valutativi

0. Prospettive di valutazione 114
0.1. I tre modelli come prassi alternative 115
0.2. I tre modelli come unico progetto complementare 115

pag.

1. TENDENZE E PROBLEMI APERTI 116
1.1. Problemi aperti a livello teologico 116
1.1.1. La specificità della fede 117
1.1.2. Fede e esperienze storiche 119
1.2. Problemi aperti a livello antropologico 121
1.2.1. Quale uomo 122
1.2.2. Quale educazione 123

2. CRITERI ORIENTATIVI 125
2.1. L'incarnazione come evento e come metodo 125
2.1.1. L'evento Gesù Cristo 126
2.1.2. Il principio dell'incarnazione nella pastorale giovanile 128
2.1.3. L'incarnazione per la Pasqua e la Pentecoste 129
2.1.4. Una « svolta antropologica » motivata dalla fede 130
2.2. Il criterio dei destinatari 131
2.2.1. Misura e modo « relativi » ai destinatari 132
2.2.2. Per una motivazione teologica 133
2.2.3. Per fedeltà ai destinatari, una larga pluralità di modelli pastorali . . 133
2.3. Il primato alla evangelizzazione 134
2.3.1. Una definizione di evangelizzazione 134
2.3.1.1. Testimonianza e annuncio: le due dimensioni della evangelizzazione . 135
2.3.1.2. I grandi temi dell'evangelizzazione: « l'evento Gesù Cristo » . . . 136
2.3.1.3. Per una adesione vitale e comunitaria 138
2.3.1.4. Ortoprassi e ortodossia 139
2.3.2. Un metodo di educazione alla fede 140
2.4. La funzione educativa della pastorale giovanile 141
2.4.1. Rapporto tra educazione e evangelizzazione 143
2.4.2. Parola-comunione-sacramenti hanno anche uno spessore umano . . . 144
2.4.3. Riscoprire la risonanza strutturale e collettiva della pastorale . . . 146
2.4.4. Il soggetto dell'azione pastorale: uomo e donna 147
2.5. Cristo, l'« uomo nuovo », profezia permanente sui nostri progetti . . 149
2.5.1. Un problema alla pastorale giovanile: legge o persona? 150
2.5.2. La funzione normativa della fede 150
2.5.2.1. Sul piano dei contenuti 151
2.5.2.2. Sul piano del metodo 152

seconda parte

OPZIONI PER UNA PASTORALE GIOVANILE

capitolo primo

Un orizzonte per la pastorale giovanile oggi

1. Dai criteri ad un progetto: un orizzonte per la pastorale giovanile . . 157
2. Il senso della nostra domanda: orizzonte come linguaggio 157
3. La nostra proposta 158
3.1. Una proposta che ha senso 159
3.2. Una proposta che ha senso di salvezza 160
3.3. Una proposta che trasformi la vita in dossologia 161
4. Una conclusione che è prefazione 162

capitolo secondo

Pastorale e pastorale giovanile per l'attualizzazione della salvezza

pag.

1. VERSO UNA DEFINIZIONE OPERATIVA DI PASTORALE 163
1.1. I criteri per elaborare la definizione 163
1.1.1. Teologia pastorale e azione pastorale 163
1.1.2. Una definizione di pastorale « orientata » alla pastorale giovanile . . 164
1.1.3. La scelta di un processo induttivo 165
1.1.4. I giovani sono animatori della pastorale ecclesiale 165
1.2. La nostra definizione di pastorale 166
1.2.1. L'ambito formale della pastorale: l'oggi della salvezza 166
1.2.1.1. Perché la salvezza? 167
1.2.1.2. Pastorale (teologia e azione pastorale) e teologia dogmatica . . . 168
1.2.2. Salvezza, Chiesa e Regno di Dio 170
1.2.3. Il riferimento alle concrete situazioni di vita 172
1.2.3.1. L'esistenza cristiana 172
1.2.3.2. Il luogo della risposta 172
1.2.3.3. Esistenza profana e celebrazioni della salvezza 174
1.2.3.4. Salvezza e situazioni di vita 175

2. SALVEZZA « CRISTIANA » E PROGETTI DI PASTORALE 176
2.1. Le coordinate della salvezza cristiana 176
2.1.1. Definire la salvezza per progettare la pastorale 176
2.1.2. Superare una visione limitata di salvezza 177
2.1.2.1. Il dualismo 178
2.1.2.2. L'ultraterrenismo 179
2.1.2.3. L'individualismo 179
2.1.3. La salvezza cristiana 180
2.1.3.1. I diversi livelli della salvezza cristiana 181
2.1.3.2. La salvezza cristiana tra il « già » e il « non ancora » 183
2.2. Le coordinate di ogni progetto di pastorale 184
2.2.1. Salvezza e persona: pastorale e persona 184
2.2.1.1. Per una ricomprensione del dato teologico 184
2.2.1.2. Gli imperativi all'azione pastorale 185
2.2.2. Salvezza e comunità: pastorale e comunità 186
2.2.2.1. Per una ricomprensione del dato teologico 186
2.2.2.2. Gli imperativi all'azione pastorale 188
2.2.3. Salvezza e storia: pastorale e storia 189
2.2.3.1. Per una ricomprensione del dato teologico 189
2.2.3.2. Gli imperativi all'azione pastorale 190

capitolo terzo

L'integrazione fede/vita, come obiettivo concreto per la pastorale giovanile

0. Verso una pastorale giovanile 193

1. I PROBLEMI EDUCATIVI TIPICI DELLA GIOVINEZZA 194
1.1. Verso la stabilizzazione di un progetto di sé 194
1.2. Tempo di decisione per l'esperienza religiosa 196
1.3. I fattori che influenzano l'integrazione 197
1.4. Il contesto socio-culturale 198

pag.

1.4.1. Marginalità dell'istituzione ecclesiale 198
1.4.2. Conflitto tra proposte totalizzanti 199
1.4.3. Conflitto tra i valori religiosi e quelli profani 199
1.4.4. Verso l'età adulta: con quali modelli? 200
1.5. L'esperienza come fattore centrale nell'integrazione di personalità . . 200

2. CENTRALITA' DELL'ESPERIENZA QUOTIDIANA NEL MISTERO DELLA SALVEZZA 202
2.1. Dalla centralità delle personali esperienze un problema alla fede . . 202
2.2. Le esperienze quotidiane come precomprensione della Parola di Dio . 204
2.3. Le esperienze quotidiane come luogo privilegiato dell'incontro con Dio 205
2.4. Le esperienze quotidiane come « materia e sacramento » del Regno . 207
2.5. Il riferimento a Cristo come significato normativo dell'esperienza . . 207

3. « EVANGELIZZARE L'ESPERIENZA » E' INTEGRARE FEDE E VITA . . 209
3.1. Dalla riflessione teologica al compito pastorale 209
3.2. Il significato operativo della formula « integrazione fede/vita » . . . 211
3.2.1. Un modo di proporre i contenuti della fede 212
3.2.2. Un unico processo educativo 213
3.2.3. Integrazione fede/vita in dimensione dinamica 214
3.3. Integrazione fede/vita e esperienza del peccato 214
3.3.1. Il peccato è azione umana 214
3.3.2. L'integrazione fede/vita come salvezza dal peccato 215
3.3.3. « Se Dio è con noi... chi sarà contro di noi? » 216
3.4. Nello Spirito e per lo Spirito si opera la conformità a Cristo . . . 216
3.4.1. I contenuti della rigenerazione: verso l'integrazione fede/vita . . . 217
3.4.2. Nell'esperienza dello Spirito l'autenticità umana 217
3.4.3. L'esperienza dello Spirito come autocomunicazione di Dio 218
3.5. Conclusione: la specificità per la pastorale giovanile 219

capitolo quarto

Abilitare alla fede-speranza-carità, atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana

1. L'esistenza cristiana come vivere di fede-speranza-carità 221
2. Verso un modo concreto di pensare l'integrazione fede/vita . . . 222
2.1. Integrazione fede/vita e conoscenza dei contenuti della fede . . . 222
2.2. Integrazione fede/vita e agire etico 223
2.3. Integrazione fede/vita come « abilitazione a vivere di fede-speranza-carità » 223
2.4. Abilitare è costruire atteggiamenti 225
3. Atteggiamenti fondamentali e atteggiamenti acquisiti 227
3.1. Carità e servizio: atteggiamenti fondamentali e corrispondenti . . . 227
3.2. I compiti della mediazione pastorale 228
4. Quali atteggiamenti corrispondenti? 229

capitolo quinto

Pastorale giovanile e scienze umane

1. Il problema: le scienze umane nella pastorale 232
1.1. La collocazione interdisciplinare della pastorale giovanile 233
1.2. Interdisciplinarità e compiti pastorali 235

pag.

2. Dalla multidisciplinarità all'interdisciplinarità nella lettura della situazione 236
2.1. Necessità di una lettura multidisciplinare della situazione 236
2.2. L'unificazione nello sguardo di fede 238
3. Scienze umane e teologia nel progetto pastorale 240
3.1. Quale teologia? 241
3.2. Quale antropologia e pedagogia? 241
3.3. In un rapporto dialogico 242

terza parte

VERSO UN PROGETTO DI PASTORALE GIOVANILE: PROSPETTIVE METODOLOGICHE

capitolo primo

Educare alla fede nell'umanizzazione

0. Quale orientamento metodologico? 245

1. LA SCELTA DEI DESTINATARI: UN APPROCCIO AL MONDO GIOVANILE 245
1.1. Tutti i giovani — i più « poveri » 246
1.1.1. Una pastorale giovanile attenta alle necessità dei poveri 247
1.1.2. Una pastorale giovanile come proposta non discriminante 247
1.2. Peccato e salvezza: un progetto pastorale realistico 248

2. DALLE SITUAZIONI DI VITA ALL'ESPERIENZA DI FEDE 248
2.1. Educazione alla fede nell'educazione liberatrice 249
2.2. Il quotidiano come luogo dell'incontro con Dio 250
2.2.1. Un procedere per continui approfondimenti 251
2.2.2. Alla scoperta dell'uomo nel suo progetto: la « concentrazione antropologica » 252
2.2.3. Esperienze quotidiane ed esperienze privilegiate 253
2.2.4. Gli interrogativi religiosi 254
2.2.5. Nel radicale ottimismo della creazione 256
2.2.6. La parola di Dio come comprensione rivelata dell'esperienza . . . 257
2.2.6.1. Due procedimenti metodologici 258
2.2.6.2. In un quadro metodologico coerente 258
2.3. Programmare « avvenimenti di salvezza » 259
2.3.1. Un avvenimento di salvezza come avviamento all'ascolto 260
2.3.2. Perché programmare avvenimenti di salvezza? 260
2.3.3. Per una matura crescita della fede 261
2.3.4. Atteggiamenti legati ad una matura capacità di realismo 262
2.4. Incontrare Gesù Cristo 264
2.4.1. Integrazione fede/vita e incontro con Gesù Cristo 264
2.4.2. Questa proposta è una sintesi di tutto il progetto di pastorale giovanile 264
2.4.3. « Chi segue Cristo si fa più uomo » 265
2.4.3.1. Cogliere la dimensione religiosa delle esperienze fondamentali della vita 266
2.4.3.2. Confessare che Gesù è il Cristo 267
2.4.3.3. La « sequela Christi » come novità di vita 269
2.4.3.4. Identificarsi con il progetto di Gesù Cristo 271

capitolo secondo

Verso l'unità interiore della persona: le mete pastorali *pag.*

0. Tre aree di intervento pastorale 273

1. VERSO UN PROGETTO DI SE' RISIGNIFICATO DALLA FEDE: LA MENTALITA' DI FEDE 274

1.1. Progetto di sé e sistema motivazionale 275
1.2. I contenuti della fede nel sistema motivazionale 276
1.2.1. Un discorso « cristiano » su Dio 276
1.2.2. La fede come principio unificatore totalizzante 277
1.3. Esigenze di capacità critica 278
1.4. Gli atteggiamenti che consolidano il processo motivazionale . . . 279

2. VERSO UNA FEDE IMPEGNATA NELLA STORIA 281

2.1. L'integrazione tra l'interventismo giovanile e la Pasqua 281
2.2. La dimensione politica delle responsabilità storiche 282
2.2.1. Un problema cruciale: la dimensione politica interroga globalmente il cristiano 283
2.2.2. Contenuti propri o intenzionalità? 284
2.3. Il cristiano: ideologia o utopia? 284
2.3.1. Due rischi da evitare 285
2.3.2. Coscienza e utopia 285
2.3.3. Coscienza e ideologia 287
2.3.4. Una proposta 287
2.3.5. A che serve « essere cristiani »? 288
2.4. Atteggiamenti per una vita impegnata 289

3. IL GRUPPO COME INDISPENSABILE MEDIAZIONE ECCLESIALE . . 290

3.1. Pastorale giovanile e comunità ecclesiale 290
3.2. Una premessa: l'approccio multidisciplinare in uno sguardo di fede . . 291
3.3. I criteri per definire l'appartenenza ecclesiale 292
3.3.1. Una corretta proposta di contenuti 292
3.3.2. La mediazione del gruppo ecclesiale 293
3.3.2.1. Una esigenza di identificazione al gruppo 294
3.3.2.2. Una esigenza di reale ecclesialità 294
3.3.3. Dal gruppo all'istituzione ecclesiale 295
3.4. La scoperta della comunità ecclesiale nel quadro della pastorale giovanile 296

capitolo terzo

La pastorale giovanile è il servizio della comunità ecclesiale ai giovani

0. Il problema: ha senso una pastorale giovanile specializzata? . . . 297
1. La pastorale giovanile nella pastorale della comunità ecclesiale . . 298
1.1. Pastorale come azione della comunità ecclesiale 298
1.2. Pastorale come progetto operativo differenziato 299
2. Specificità e inserimento 299
2.1. L'inserimento della pastorale giovanile nella pastorale generale . . . 301
2.2. La specificità della pastorale giovanile 302
3. La pastorale giovanile come autorealizzazione e diaconia della comunità ecclesiale 303

Bibliografia 305

Indice 315

PUBBLICAZIONI LAS E PAS-VERLAG (estratto dal catalogo)

TEOLOGIA

BIBLIOTHECA THEOLOGICA SALESIANA

Series I - Fontes

1. **Javierre A.M.,** El tema literário de la sucesión. Prolegómenos para el estúdio de la sucesión apostólica, **L. 9.000**
2. **Farina R.,** L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, **L. 8.000**
3. **Stella P.,** Il Giansenismo in Italia; 1/I: Piemonte, **L. 15.000**
   1/II: Piemonte, **L. 13.000;** 1/III: Piemonte, **L. 15.000**
4. **Gozzelino G.M.,** La vita spirituale nel pensiero di Federico Guglielmo Faber, **L. 4.500**
5. **Loi V.,** Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno, **L. 8.000**
6. **Cuva A.** (a cura di), Fons Vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio M. Vismara, **L. 8.000**
7. **Amato A.,** I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551), [Saggio di ermeneutica conciliare], **L. 8.500**

Series II - Magisterium

1. **Bertetto D.,** Acta Mariana Joannis PP. XXIII. Series chronologica documentorum marialium Joannis PP. XXIII, **L. 8.000**

Series III - Disquisitiones speculativae

1. **Licciardo D.,** De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiéncia mística, **L. 7.000**
2. **Pianazzi G.,** Morale e Psicologia. Sintesi o collaborazione?, **L. 3.500**

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

1. **Miano V.** (a cura), Corso introduttivo al mistero della salvezza, **L. 2.500**
2. **Martin J.P.,** El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estúdio sobre I Clemente, Ignácio, II Clemente y Justino Mártyr, **L. 8.000**
3. **Odorico L.,** Fonti per lo studio del Ministero Ecclesiastico. Testo e traduzione dei rapporti sui negoziati d'unione tra anglicani e presbiteriani d'Inghilterra e di Scozia, **L. 7.000**
4. **Galizzi M.,** Gesù nel Getsemani (Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46), **L. 7.000**
5. **Kraemer M.,** Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter. Lk 16, 1-13. Auslegungsgeschichte — Umfang — Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute, **L. 7.000**

6. **Farina R.,** Metodologia. Avviamento alla tecnica del lavoro scientifico, **L. 4.500**
7. **Alszeghy Z., SJ, Javierre A.M., SDB, Martini C.M., SJ, Card. Pellegrino M., Visser G., CSSR,** Problemi attuali di Teologia. Puntualizzazione critica e prospettive, **L. 1.500**
8. **Rosanna E.,** Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione, **L. 2.500**
9. **Pianazzi G., Triacca A.** (a cura), Valore e attualità del Sacramento della Penitenza. **Esaurito**
10. **Cristaldi G., Koenig Card. FR., Miano V., Rossano P.,** La Religione oggi, **L. 1.500**
11. **Aldazabal J.,** La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmographus. Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico, **L. 9.500**
12. **Amato A.** (a cura), Problemi attuali di Cristologia, **L. 3.200**
13. **Cantone C., De Finance J., Miano V., Mondin B., Moro M.,** Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea, **L. 3.200**
14. **Moloney Fr.,** The Johannine Son of Man, **L. 8.000**
15. **Triacca A.M., Pianazzi G.** (a cura), Realtà e valori del Sacramento del Matrimonio, **L. 6.800**
16. **Amato A.** (a cura), La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali, **L. 2.800**
17. **Midali M.** (a cura), Spiritualità dell'azione, **L. 6.500**
18. **Gallo L.A.,** La concepcion de la salvacion y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu, **In stampa**
19. **Amato A** (a cura), Temi teologico-pastorali di attualità, **In stampa**
20. **Tonelli R.,** Pastorale giovanile oggi, **L. 6.500**

STUDI DI SPIRITUALITÀ

(A cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'UPS)

1. **Aubry J., Midali M.** (a cura), Fedeltá e rinnovamento. Studi sulle Costituzioni Salesiane, **L. 3.500**
2. **Bernard Ch.,** La preghiera cristiana, **L. 2.600**

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO STUDI DON BOSCO

Studi storici

1. **Caselle S.,** Cascinali e contadini in Monferrato. I Bosco di Chieri nel secolo XVIII, **L. 3.600**
2. **Stella P.,** Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco, **L. 4.500**

Bosco Giovanni, Opere Edite. Ristampa anastatica. Prima Serie: Libri e opuscoli, 37 voll., **L. 296.000**

QUADERNI DI « SALESIANUM »

1. **Bertone T., Leclerc G., Milanesi G.C., Polizzi V., Quarello E.,** Discussione sull'aborto, **L. 1.000**
2. **Cuva A., Triacca A.M.,** Per una Liturgia viva, **L. 1.000**
3. **Favale A.,** Il progetto missionario di Don Bosco, **L. 1.000**

FUORI COLLANA

AA.VV., In Ecclesia, **L. 15.000**