

DIRE LA FEDE OGGI IN SITUAZIONI DI PLURALISMO RELIGIOSO

KARL BOPP - MARTIN LECHNER

1. La situazione del pluralismo religioso

1.1 *Il fenomeno del pluralismo religioso*

Contro la predizione dei critici marxisti sulla religione, la religione non è per niente sparita dalle moderne società occidentali. Ma non per questo essa è uscita immutata dal processo di modernizzazione; in quanto non esistono più i contesti religiosi unitari del passato, che abbracciavano intere società. Non c'è più la «cattolica Italia» o la «Svezia protestante». Le società cristiane del passato caratterizzate dall'unità confessionale si sono trasformate in società caratterizzate dal pluralismo religioso. La religione si presenta nella società moderna di oggi come un fenomeno pluralistico, e questo sotto un duplice aspetto.

Nella società moderna convivono oggi da una parte più religioni, come il cristianesimo, l'ebraismo, il buddismo, l'islamismo, l'induismo, sette religiose e nuovi movimenti religiosi o pseudoreligiosi. Il singolo individuo non incontra le altre religioni solo in occasione di viaggi in altri continenti, ma anche ogni giorno vicino alla porta di casa sua. Così per esempio in Germania vivono circa due milioni di musulmani. La società moderna è diventata multiculturale e multireligiosa. Ciononostante in Europa il cristianesimo continua ad occupare un posto di prevalenza, mentre i membri di religioni non cristiane e gli atei rimangono statisticamente una minoranza. Gli appartenenti alle cosiddette

nuove religioni giovanili nella ex-Germania occidentale sono solo circa lo 0,5% dei giovani, e solo l'1% dei giovani ha contatti con questi gruppi¹.

Secondo un'indagine internazionale del 1982, il 57% degli europei erano cattolici, il 26% protestanti, l'8% apparteneva ad altre confessioni, l'8% si dichiarava privo di confessione e l'1% non ha risposto². In ogni caso dopo la riunificazione in Germania dovrebbe essere aumentato il numero delle persone a-religiose³.

In secondo luogo esiste un pluralismo religioso che riguarda il singolo soggetto religioso. Mentre nel passato era il contesto sociale e l'istituzione Chiesa a definire la religione del singolo, cosa che aveva come conseguenza una identità religiosa unitaria di quasi tutti i membri di una società, oggi l'identità religiosa viene definita sempre più dalla decisione e dall'arbitrio del singolo. L'identità religiosa non è più imposta dall'esterno, ma è diventata un compito privato, del singolo individuo. Le chiese hanno perso il loro monopolio di mediatrici della religione. Il singolo decide da sé: la religione non è più un affare della società e della chiesa, ma un affare privato. Il teologo pastoralista P.M. Zulehner caratterizza questo nuovo comportamento del singolo verso l'istituzione chiesa con il termine «Auswahlchristentum» (significa che il singolo sceglie solo determinati aspetti del cristianesimo)⁴. Per spiegare la religiosità in genere nella chiesa e al di là di essa, Zulehner ha proposto la seguente tipologia del pluralismo religioso:

¹ Cfr. U. NEMBACH (Hg.), *Jugend und Religion in Europa*, Frankfurt a.M. 1990, 2. Auflage, 133.

² Cfr. E. NOELLE-NEUMANN/R. KÖCHER, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, 198.

³ Cfr. JPIInfo 5/1991, Nr. 91-117.

⁴ Cfr. P.M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974.

a) *I fedeli in piena armonia con la Chiesa*

La loro identità religiosa poggia sulla tradizione della chiesa e partecipano attivamente alla vita della comunità ecclesiale.

b) *I credenti nella Chiesa*

Si tratta del gruppo più numeroso e comprende quelle persone che, pur senza abbandonare formalmente la chiesa, non vivono più secondo la tradizione della chiesa. La comunità ecclesiale così come la fede cristiana non sono più rilevanti per la loro vita quotidiana. Si vive secondo una propria forma di religione che è fortemente caratterizzata dai bisogni privati.

c) *I credenti fuori della Chiesa*

Non appartengono a nessuna chiesa ufficiale, ma stabiliscono da sé la propria identità religiosa senza riferirsi ad una istituzione religiosa. Cercano tra le offerte religiose della società ciò che loro più aggrada. Persone con una tale religiosità soggettiva e sincretistica si trovano sovente nei nuovi movimenti sociali per la pace e per l'ecologia e per esempio nei gruppi New-Age.

d) *Gli a-religiosi*

Comprendono due gruppi. Il primo gruppo è costituito da quelli cresciuti senza religione e che non conoscono più nessuna tradizione religiosa. Tra questi la grande maggioranza è costituita da giovani delle ex-nazioni comuniste. Il secondo gruppo comprende chi nonostante una socializzazione religiosa rifiuta non solo la chiesa, ma anche la religione in quanto tale. La religione li lascia assolutamente indifferenti, resta fuori dalla loro concezione della vita⁵.

⁵ Cfr. P.M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, Bd. 1: *Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1989, 204-206.

1.2 Spiegazione sociologica del pluralismo religioso

L'attuale situazione della religione e della chiesa viene non raramente valutata dagli ambienti ecclesiali come una decadenza. Partendo da un concetto semplicistico di secolarizzazione, si deduce che chiesa e religione siano sempre più messe da parte da correnti antireligiose, mentre correnti liberali, ateistiche e amorali hanno sempre maggiore influsso.

Questo modello interpretativo dualistico è da una parte sociologicamente falso, e dall'altra conduce a problematici progetti pastorali. Il conflitto centrale nella società moderna non è quello tra una chiesa come unica portatrice di salvezza e gruppi antireligiosi. Il vero problema dell'uomo moderno è come egli possa trovare una forma di esistenza responsabile e veramente umana, dopo che le vecchie tradizioni e i valori del passato hanno perduto la loro forza.

Ciò che oggi sta avvenendo nella società moderna non è un processo di decadenza morale, ma un processo, di differenziazione molto complicato. In questo processo da una parte, si sono sviluppati sistemi sociali indipendenti l'uno dall'altro, come il sistema politico, quello economico, la religione, la cultura, i mass-media, ecc. — e dall'altra parte sono sorti piccoli mondi privati, che diventano sempre più importanti per l'autorealizzazione del singolo.

In questa moderna forma della società, la religione non è più quindi il tetto comune, sotto il quale un'intera società può trovare un unico orientamento, bensì un sistema tra molti altri, i cui servizi possono venire utilizzati o rifiutati dal singolo a seconda dei propri bisogni. Secondo le ultime analisi sociologiche, questo processo di differenziazione provoca un processo di individualizzazione che elimina non solo le vecchie classi sociali, ma anche l'unità dell'ambiente religioso⁶. Ulrich Beck così interpreta la individualizzazione:

⁶ Cfr. U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

«La biografia dell'uomo viene sciolta dalle norme e dalle sicurezze tradizionali, viene aperta a decisioni proprie e diventa compito affidato all'agire del singolo ... La biografia 'prescritta' diventa una biografia liberamente scelta ...»⁷. Per la chiesa e la religione ciò significa che anche la biografia religiosa dell'uomo viene sciolta dalle tradizioni delle chiese. La consueta biografia religiosa (ad esempio: un normale italiano è cattolico) diventa una biografia religiosa liberamente scelta oppure rifiutata.

La possibilità di scelta diventa però contemporanea obbligo di scelta, poiché l'individuo adesso deve decidere da se stesso come egli vuole vivere, che cosa vuole diventare e che cosa deve dare senso e orientamento alla sua vita. Uno studio sui giovani eseguito per incarico del governo federale tedesco, il cosiddetto «Achter Jugendbericht», sottolinea perciò: «Il concetto di individualizzazione della vita deve caratterizzare questi processi della crescente necessità di una decisione personale del progetto di vita. A causa di profondi cambiamenti della nostra società, è diventato sempre più difficile orientarsi semplicemente a valori e norme già dati»⁸.

Se però è il singolo stesso a decidere, il risultato è quello di diverse e plurali forme di vita. In riferimento alla religione ciò significa che anche le forme di vita religiosa diventano pluralistiche.

1.3 *Valutazione teologica del pluralismo religioso*

La costruzione di un'unica collettiva identità cristiana per tutti i membri della società moderna nella situazione

⁷ U. BECK/E. BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, 12f.

⁸ Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit (Hg.), *Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe, Achter Jugendbericht*, Bonn 1990, 29.

attuale non è più possibile. Per questo sono condannati al fallimento quei progetti di nuova evangelizzazione che vogliono ricristianizzare l'intera società o tutta quanta la cultura. Ma una tale identità religiosa ottenuta o imposta dalle strutture sociali non corrisponderebbe né al Vangelo né al diritto alla libertà religiosa affermato dalla stessa chiesa cattolica. Secondo la teologia cristiana un'identità religiosa non può mai essere «fatta» o ottenuta attraverso strutture sociali, ma in ultima analisi è il risultato del libero agire della grazia divina e della risposta libera dell'uomo. È vero, che la grazia divina secondo san Tommaso suppone la natura (S. Th., I,1,8 ad 2) (quindi anche le strutture sociali e personali per la comunicazione della fede). Queste strutture naturali però dovrebbero possibilmente essere formate in maniera tale da non deformare o ostacolare il libero agire della grazia divina. Sotto questo punto di vista la moderna società pluralistica non è certamente da canonizzare, ma può essere valutata anche positivamente dalla teologia cristiana. In essa infatti la persona umana è chiamata più decisamente alla percezione della propria libertà, e le scelte libere e personali sono, almeno teoricamente, più facilmente possibili che non nelle forme di società del passato.

Questa situazione esige però un completo cambiamento del modo di pensare riguardo alla trasmissione della fede. Le chiese e soprattutto gli operatori pastorali dovrebbero prestare attenzione e studiare accuratamente la seguente constatazione del «Achten Jugendbericht»: «Se l'analisi del processo di individualizzazione e di pluralizzazione è esatta, i progetti di vita e il senso della vita non possono più semplicemente essere «trasmessi». Essi esigono un dialogo sui diversi progetti e diverse alternative e esigono ancora una decisione personale. Questo suppone possibilità di confronto, di orientamento e di apprendimento sociale»⁹.

⁹ *Achter Jugendbericht*, 108.

La Chiesa pertanto non può trasmettere la religione semplicemente attraverso famiglia, scuola o gruppi giovanili; essa deve presentare la religione nella società in modo tale che sorga un libero dialogo, che sia reso possibile un certo consenso e che, attraverso il confronto e l'apprendimento sociale, possano farsi scelte personali.

2. Orientamenti operativi per l'attività ecclesiale di pedagogia religiosa nel contesto del pluralismo religioso

Uno sguardo all'attuale letteratura di pedagogia religiosa (Religionspädagogik) in lingua tedesca mostra che i pedagogisti della religione già reagiscono a questa nuova situazione del pluralismo strutturale, individuale e religioso (= culturale)¹⁰, e sviluppano nuove prospettive operative per la Chiesa. Quello che tentiamo di fare qui ne è una sintesi; aggiungiamo inoltre una proposta che proviene dalla pedagogia della gioventù nel nostro paese e che secondo il nostro parere può essere usato nella pedagogia religiosa.

2.1 Le carenze attuali

Nel contesto del pluralismo religioso, più che in una situazione di chiesa tradizionale, si fanno più evidenti quelle carenze che costituiscono un ostacolo quando si tratta di esprimere socialmente la propria fede.

Esse sono particolarmente tre¹¹:

¹⁰ Cfr. M. EBERTZ, *Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität*, in: *Rhs* 34 (1991) 146-154.

¹¹ Cfr. K. FOITZIK, *Religiöse Sozialisation und christlicher Glaube*, in: *Das Baugerüst* 41 (1989) 299-305, hier 305.

a) *Carenze di spazi e luoghi esperienziali di vita di fede.* Contenuti religiosi appresi ma non utilizzabili nella vita quotidiana appassiscono e vengono dimenticati come formule chimiche.

b) *Carenze di sostegni sociali nella fede.* L'individualizzazione dei modelli di vita ha come presupposto e conseguenza l'allentarsi dei contatti sociali. Non ci si deve perciò stupire che i giovani, come afferma l'inchiesta «Shell 1985» sui giovani, affermino di ricevere «un appoggio piuttosto limitato da fuori» nel loro rapporto con la fede e che, per quanto concerne le questioni religiose, sono affidati solo a se stessi¹².

c) *Carenze di testimonianza di fede di singole persone e comunità.* La fede viene tabuizzata nei grandi sottosistemi sociali. Chi vuole vivere la propria religiosità, deve farlo all'interno della Chiesa o della famiglia. Per questo motivo diventa «sconveniente» e difficile confessare apertamente la propria fede nella vita quotidiana.

2.2 *Il criterio teologico di riferimento*

L'annuncio della Chiesa deve orientarsi al Concilio Vaticano II e, in special modo, alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. In essa infatti il modo in cui Dio si rivela (*Offenbarungshandeln*) viene inteso non come un insegnamento autoritativo, ma piuttosto come un avvenimento d'incontro dialogico tra Dio e l'uomo. Per questo motivo diventano indispensabili tre caratteristiche per la catechesi della Chiesa¹³ e specialmente per quella che ha come destinatari i giovani:

¹² Cfr. Jugendwerk der deutschen Shell (hg.), *Jugend und Erwachsene '85. Generationen im Verleich*, Bol. 4: *Jugend in Selbstbildern*, Leverkusen 1985, 386.

¹³ Cfr. M. v. CASTER, *Glaubensverkündigung im Geist des Zweiten Vatikanums*, in: *Diakonia* 1(1966) 258-273.

* La catechesi dei giovani non deve essere in primo luogo dottrina (Lehre) ma dialogo: un avvenimento di comunicazione e di interazione nel quale i giovani siano partner autonomi dell'articolazione della fede. La catechesi dei giovani va quindi concepita come un vivo «condividere», come una comunicazione riguardo la vita e la sua interpretazione alla luce della fede. Non solo «annuncio», quindi, ma piuttosto «comunicazione»¹⁴.

* La catechesi dei giovani non è in prima istanza conoscenza e possesso della fede, ma *ricerca della fede*: la verità del Vangelo è lontana dall'esser stata scoperta nella sua pienezza, sia soggettiva che oggettiva. C'è bisogno della creatività e della novità della gioventù per scoprire nuovi aspetti del Vangelo e arricchirne la Chiesa¹⁵.

* La qualità propria della catechesi non è intellettualistica ma *diaconica*. La via della catechesi (dei giovani) non parte anzitutto dalla formula di verità per arrivare alla prassi, ma al contrario: dall'esperienza dell'amore alla verità. Poiché: «la forma più importante dell'esperienza della verità... è l'amore»¹⁶. Nelle opere dell'amore è contenuto il mistero di Dio ed è lì che diventa comprensibile per tutti gli uomini. La trasmissione della fede avviene perciò sempre con due linguaggi: anzitutto quello orientato alla vita e all'esperienza del soggetto attraverso modelli, esperienze, situazioni, storie; e poi quello che si esprime per concetti e temi, attraverso cui fornire un'obiettiva conoscenza di base del Cristianesimo¹⁷.

¹⁴ Cfr. A. EXELER, *Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit*, in: W. DINGER/R. VOLK (Hg), *Heimatlos in der Kirche*, München 1980, 54-78, hier 69.

¹⁵ Cfr. ebd., 76.

¹⁶ V. CASTER, a.a.O., 261.

¹⁷ G. BIEMER, *Den Glauben an die Kommende Generation weitergeben?*, in: *KatBL 110* (1985) 584-593.

2.3 *Un nuovo obiettivo della pedagogia religiosa: libertà cristiana e liberazione*

L'obiettivo fondamentale di tutto l'impegno della pedagogia religiosa è quello di offrire un aiuto per una «identità nella libertà»¹⁸. L'educazione religiosa e la catechesi devono essere «un agire volto a creare e fondare la libertà»¹⁹. Contrariamente ad un concetto di libertà di tipo integralista e repressivo da un lato, e un concetto di libertà emancipato ed individualista dall'altro, l'agire della pedagogia religiosa con i giovani ispirato da un concetto biblico di libertà (cf *Gal* 5,1.13; *2 Cor* 3,17; *2 Cor* 5,18; *Rom* 8,21) deve assolvere un duplice compito:

a) Vuole aiutare i giovani, in maniera gratuita, «a diventare e rimanere individui responsabili di se stessi, invitandoli a scoprire la verità di fede come una sfida che tende a una prassi solidale e a condividere tale esperienza con altri»²⁰. Una tale pedagogia della liberazione mira a promuovere «una libertà regolata dall'amore» (G. Biemer), una libertà solidale che vede nell'altro non il confine bensì la possibilità stessa del proprio essere libero. Si tratta quindi di una protesta contro qualsiasi deformazione ideologica riguardante i giovani che attribuisce loro un'identità egocentrica, individualista o collettivista, come spesso succede nella società attuale o in certi gruppi religiosi.

b) L'impegno della pedagogia religiosa mira inoltre «ad una prassi di amore incondizionato e di solidarietà universale che renda possibile l'identità piena di tutti» e a «una vita comune aperta al futuro... e contro le tendenze distrut-

¹⁸ Cfr. R. BLEISTEIN, *Wege der Jugend zum Glauben*, in: *Religionsunterricht heute* H.1-2 (1985) 1-4, hier 2.

¹⁹ Cfr. N. METTE, *Von der Freiheit zur «Befreiung zur Freiheit»*, in: *KatBl* 114 (1989) 702-710.

²⁰ Cfr. METTE, a.a.O., 708.

tive nel mondo odierno»²¹. L'educazione cristiana, in questo modo, ha come scopo non solo lo sviluppo personale del singolo giovane, ma anche quello degli altri e della società in generale²². Ciò vale soprattutto in considerazione del sempre crescente numero dei «nuovi poveri», delle vittime del capitalismo e del consumismo nel nostro paese e nei paesi del cosiddetto «terzo mondo».

2.4 *Un nuovo paradigma metodologico: appropriarsi la fede piuttosto che trasmettere la fede*

Per quanto concerne la metodologia della pedagogia religiosa, nel contesto del clima culturale di individualizzazione e pluralizzazione di cui abbiamo detto, tutti i tentativi di diffusione della fede che mirano ad una «trasmissione» (*Tradierung*) deduttiva di un sistema di fede chiuso e alla mera integrazione in un ambiente confessionale già prestabilito, sono condannati a fallire. Ciò che oggi è necessario è piuttosto uno stile di comportamento che renda possibile «un dialogo di molteplici progetti e alternative e una scelta personale». «Ciò presuppone possibilità di confronto, di orientamento e di apprendimento sociale (e religioso)»²³. A partire da tale principio metodologico viene quindi offerto un nuovo paradigma dell'agire pastorale: invece che «trasmettere» (*Tradierung*), provocare, «appropriarsi» la fede (*Aneignung des Glaubens*).

Il concetto pedagogico di «appropriarsi»²⁴ si basa sul dato di fatto che i giovani si aprono successivamente a luoghi e spazi sconosciuti. Gli spazi sono qualcosa in più

²¹ Cfr. METTE, a.a.O., 707.

²² Cfr. A. GLEIBNER, «*Katechese der Befreiung*». *Tagung der Europäischen Arbeitsgemeinschaft für Jugendkatechese*, in: *KatBl* 102 (1977) 585-586, hier 586.

²³ Cfr. *Achter Jugendbericht*, 108.

²⁴ Cfr. L. BÖHNISCH/R. MÜNCHMEIER, *Pädagogik des Jugendraumes*, Weinheim-München 1990, bes. 57ff.

dei semplici luoghi: essi, infatti, possiedono anche una propria qualità interna. Qui i giovani incontrano persone (adulti e giovani) che rappresentano determinati stili di vita e qui si trovano contenuti e valori determinati. Nell'aprirsi a nuovi spazi i giovani apprendono e si appropriano di nuove persone, nuovi contenuti e valori.

La domanda della pedagogia della gioventù che sorge a questo punto è la seguente: come si possono creare situazioni che permettano un tale allargamento degli spazi di azione? La domanda della pedagogia religiosa deve essere: come può la Chiesa creare spazi attraverso i quali i giovani vengano animati a fare nuove esperienze nello spirito del Vangelo e a far proprio progressivamente lo stile di vita dei cristiani?

2.5 *Una duplice richiesta alla Chiesa: aggiornamento di forma sociale e di contenuti*

Nasce qui una nuova, duplice esigenza nei confronti della Chiesa: essa deve da una parte rivedere la propria *forma sociale* e chiedersi se essa attualmente non appaia più come società che come comunità, e se gli stili integrativi di sistema non abbiano il sopravvento su quelli sociali²⁵. Predomina l'impressione che le strutture interne alla Chiesa siano più orientate al controllo che non «all'affiancare e sostenere gli stili di fede individuali»²⁶.

D'altro lato la Chiesa dovrà sottoporre anche i suoi contenuti ad una revisione critica:²⁷ dovrà cioè verificare se essa dà spazio e visibilità a quei temi/valori che non tro-

²⁵ Cfr. H. STEINKAMP, *Zwischen System und Lebenswelt*, in: *KatBl* 116 (1990) 584-592, hier 588.

²⁶ N. METTE, *Identität in universaler Solidarität*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* (1990), 27-55, hier 33.

²⁷ Cfr. O. FUCHS, *Glaubensvermittlung im Horizont Kirchendistanzierter Christlichkeit*, in: *StdZ* 107 (1982) 549-560, hier 556.

vano più spazio negli altri sistemi sociali, come le domande di senso, quelle sulla sofferenza, sulla vita umana, la morte, la spiritualità, ecc. Inoltre deve accertarsi se dispone a sufficienza di persone e comunità che incarnano, in maniere credibile, tali tematiche alternative.

2.6 *Collegamento con un progetto pastorale unitario: l'evangelizzazione*

Qui si chiude il cerchio e arriviamo immediatamente al progetto dell'evangelizzazione, come è stato presentato nella Lettera apostolica di Paolo VI «*Evangelii Nuntiandi*» (1975).

EN proclama che il primo passo dell'evangelizzazione è l'autoevangelizzazione della Chiesa. Ciò significa anzitutto la presenza nella Chiesa di persone e comunità dalle quali il Vangelo venga vissuto in maniera credibile nella vita quotidiana — come testimonianza senza parole — e confermato/legittimato «nella pratica». Coloro che hanno accettato la vita nuova che il Vangelo dischiude, formano una comunità «che è essa stessa un segno di conversione, un segno della vita nuova» (*EN* 23). Queste comunità cristiane rappresentano la Chiesa, il sacramento visibile della salvezza; esse sono come «il materiale illustrativo» per il lieto messaggio. Allo stesso tempo esse rappresentano quegli spazi sociali della fede che attraverso i loro valori e stili di vita si distaccano dal resto della società. Solo attraverso tali spazi così definiti, la Chiesa può stimolare i giovani in un clima di pluralismo religioso a conoscere la prassi della fede e a scegliere progressivamente la fede in Cristo e la sua sequela nella comunità ecclesiale.

Quando parliamo quindi di «trasmissione» (*Tradierung*) della fede nel pluralismo religioso, dobbiamo parlare prima di tutto di noi stessi come cristiani, della nostra fede, del nostro modo di vita, della nostra forma sociale, del nostro profilo di contenuti.

3. Pluralismo religioso come sfida per la spiritualità salesiana

La situazione del pluralismo religioso sfida in modo particolare la Famiglia Salesiana. Secondo il CG23 essa vede come sua missione fondamentale quella di educare i giovani alla fede. Quali esigenze si richiedono quindi ad una spiritualità rinnovata?

Ricordiamo due elementi decisivi nella prassi pastorale di don Bosco.

3.1 Necessaria unità di annuncio e diaconia

Nella prassi pastorale don Bosco unisce l'annuncio dell'amore di Dio con concreti e gratuiti gesti d'amore. Come ad esempio sottolinea P. Braido: «Don Bosco ... si sente costantemente sacerdote. Egli, quindi, sente e vive la propria presenza tra i giovani, per principio, come missione religiosa, evangelizzatrice, pastorale, rivolta primariamente alla 'salvezza delle anime'. ... Ma di fronte ai giovani concreti ... 'poveri e abbandonati', il suo cuore di prete reagisce immediatamente anche con pienezza di sensibilità umana, e la sollecitudine per ciò che è eterno si arricchisce di sincero interesse 'umano' per i bisogni totali dei ragazzi, incominciando da quelli più elementari ...: vitto, vestito, ricovero, lavoro, gioco. Inevitabilmente la 'cura d'anime' diventa inscindibilmente azione benefica, sociale, educativa»²⁸.

3.2 Necessaria unità di annuncio e comunità educativa pastorale

Fin dal principio don Bosco lavorò insieme ai chierici e laici impegnati. Sentiamo la descrizione di don Bosco:

²⁸ P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco nel suo «divenire»*, in: C. NANNI (Hg), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Roma 1989, 12.

«Questa congregazione nel 1841 non era che un Catechismo, un giardino di ricreazione festiva, cui nel 1846 si aggiunse un Ospizio pei poveri artigianelli, formando un Istituto privato a guisa di numerosa famiglia. Diversi sacerdoti e parecchi signori prestarono l'opera loro come esterni cooperatori alla pia impresa»²⁹. Per quanto riguarda la comunità familiare dei collaboratori di don Bosco, non va taciuta la presenza di donne nell'Oratorio fino al 1872³⁰.

Il grande valore dato da don Bosco alla diaconia e alla comunità educativa pastorale, composta di religiosi e laici, mi sembra esser un'eredità irrinunciabile, che proprio in questa situazione attuale di pluralismo religioso, dovrebbe caratterizzare di nuovo la spiritualità della Famiglia Salesiana.

²⁹ *Epistolario*, III, 462.

³⁰ Cfr. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vol. I: *Vita e opere*, Roma 1979, 115.