

Fabio Attard

Morale e spiritualità salesiana oggi

Il tema che qui affronteremo è quello del rapporto che intercorre tra morale e spiritualità salesiana oggi. Il tema morale e spirituale, da solo, è uno al quale molta attenzione è stata riservata in questi ultimi decenni.¹ Il presente contributo vuole, prima di tutto, attingere da quanto è stato proposto, ed allo stesso tempo cerca di presentare una linea di riflessione che sia di aiuto per noi salesiani, nell'oggi della storia.

Per questo, all'inizio di questa esposizione sentiamo subito il bisogno di presentare le scelte che guidano questa riflessione, tracciando il metodo espositivo che adotteremo.

Le scelte di fondo sono due. La prima è quella di presentare la riflessione di alcuni autori che hanno già trattato la relazione tra morale e spirituale. La loro riflessione ci offre non tanto il contenuto, pur validissimo, del loro lavoro, ma piuttosto una chiave di lettura per poter leggere, con l'ottica nostra salesiana, ciò che noi viviamo per, ed insieme ai, nostri ragazzi e giovani.

La seconda scelta è quella che, partendo da questi contributi, cerchiamo di presentare i due poli, morale e spiritualità, come si presentano in Don Bosco. In più vediamo quali sono le riflessioni che oggi circolano nel nostro ambito salesiano; come si presenta la relazione tra morale e spirituale in quanto fondamento ultimo della nostra identità salesiana.

È giusto che all'inizio si dichiara subito che la lettura qui presentata privilegia la dimensione morale. Questo non tanto per-

¹ Un recente contributo che tratta il rapporto tra morale e spiritualità è quello di MARCIANO VIDAL nella sua opera *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza* (Assisi, Cittadella Editrice 1998). La bibliografia nelle note testimonia la abbondante riflessione sul tema.

ché la morale è più importante, ma più semplicemente perché l'autore che ne traccia le linee guida della discussione appartiene a questa scienza. Questo dato di fatto non deve far altro che invitare chi legge a capire il punto di partenza senza la necessità, o peggio ancora l'obbligo, di dividerla.

1. Cosa è spiritualità?

1.1. La riflessione di H.U. von Balthasar

Iniziamo da una lettura della spiritualità prendendo come guida la riflessione fatta sul tema da H.U. von Balthasar che scrive: «per spiritualità si intende il coordinamento abituale degli atti della vita di un uomo, derivato dai suoi oggettivi giudizi ultimi e decisioni fondamentali».²

Partendo da questa affermazione, troviamo nella riflessione di von Balthasar una proposta che non si impone per il valore oggettivo annunziato. Piuttosto, ci troviamo davanti ad un impegno alla ricerca di quel spazio dove il discorso morale e quello spirituale sono chiamati ad interagire fruttuosamente, e questo lo presenta all'insegna di una esperienza viva. Le tre affermazioni che lo stesso von Balthasar presenta in seguito, confermano una impostazione di un discorso spirituale profondo che è fondato su una visione che coinvolge la persona nella sua totalità.

1.1.1. La persona umana in sé

Prima, l'autore prende la persona umana in sé, indicando come l'anelito che si porta dentro il proprio essere verso quell'«essere altrimenti» costituisce una dimensione fondante della ricerca umana: «l'uomo che si definisce (...) nella mediazione dello spirito, riferisce tutto ciò che egli può ancora essere altrimenti (...) al suo essere spirituale... L'uomo è una unità il cui centro giace nello spirito, nello spirito a cui spetta di formare l'armonia ultima sia in sé che nel corpo e di assumerne la responsabilità. Ma che cosa è questo spirito in me, nella sua genui-

² H.U., VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi Teologici III* (Brescia, Morcelliana 1972) p. 237.

nità ed assolutezza? Il primo movimento di risposta procede dalla dispersione a ciò che è ordinato, dal decadimento a ciò che è chiaro ed eretto, dall'alienazione di se stessi a ciò che è innato, avito e patrio. È l'avvio di ogni pensare verso la teoria, nella misura in cui esso è ricerca filosofica ed esistenziale della verità dell'esistenza».³

Non possiamo accontentarci con l'ammirazione di questa riflessione senza accorgerci che la dimensione verso l'«essere altrimenti» si fonda su una lettura che, mentre da un lato, privilegia la dimensione filosofica, la teoria, dall'altro, cerca di raggiungere effettivamente quella unità dell'essere senza la quale la persona rimane alienata. Una unità che diventa la chiave che apre all'armonia e che si costruisce con la responsabilità. L'«essere altrimenti», allora, è una verità dell'esistenza umana senza la quale la persona rimane ancora da compiersi. L'«essere altrimenti» chiede, perciò, di essere riconosciuto, incontrato.

1.1.2. *L'urgenza della persona di sentirsi realizzata*

Ed è questa la seconda tappa che von Balthasar esplora: l'urgenza che esiste dentro la persona di vedersi realizzata: «ma il semplice ordinare tutte le cose allo spirito in me, non mi basta. Lo spirito vuole essere 'realizzato'. Da un punto di riferimento formale esso vuole diventare totalità di contenuto in tutto ciò che è relativo. Soltanto così la 'relazione all'assoluto' diventa 'decisione'... Soltanto così la sfera della natura e del corpo vengono moralizzate».⁴

La progressione qui espressa dall'autore non è altro se non l'urgenza che una lettura filosofica diventa un invito verso un agire. La «teoria» è valida nella misura che indica la verità che ha il diritto di realizzarsi. Questa verità è la persona nel suo volere di diventare, di sentirsi realizzata. La sfera dell'essere diventa completa quando scopre il senso, quando trova la via per poter diventare decisione. Se la decisione dice l'essere, allora l'essere ha saputo «moralizzarsi».

³ *Ibidem*, p. 238.

⁴ *Ibidem*, p. 239.

1.1.3. *L'Assoluto norma del divenire*

Questa realizzazione si materializza, terza tappa, quando l'Assoluto diventa la norma del divenire nella persona: «ciò si realizza soltanto quando colui che agisce prende a norma non già la nostalgia verso l'Assoluto (*eros*), poiché questa nostalgia è in quanto tale ancora soggettiva, ma quando egli accetta di lasciar comandare sempre l'Assoluto come Spirito che dà la norma; e per di più non soltanto come massima formale del mio spirito concreto (Aristotele, Kant), ma anche come la Ragione concreta ed assoluta (*Vernunft*, *logos*), di fronte alla quale la mia ragione finita in quanto tale è ancora formale ed astratta, e solo allora diventa concreta, quando lo spirito lascia dominare, 'essere', 'farsi evento', in sé la Verità assoluta'». ⁵

von Balthasar completa, attraverso questa terza tappa, il cammino della verità dell'essere nel sentirsi realizzato andando direttamente alla profondità della persona umana. Ciò facendo, lui supera una tentazione, tanto comune quanto pericolosa, di un relativismo autoreferenziale. La nostalgia non può diventare norma siccome ha soltanto la funzione di accorgerci di quello che c'è da vivere senza aver mai la capacità di soddisfarlo. E quando la nostalgia si lascia guidare da chi l'ha creata, quando essa si sente dominata da Colui che è l'Assoluto, allora l'agente, la persona umana 'diventa', scopre dentro di sé la «Verità assoluta».

Questa lettura di von Balthasar ci offre una lettura della persona umana in quanto, nella sua totalità, è e si sente chiamata verso la verità. Lo fa presentando tre tappe che tra di loro indicano un programma, un cammino, cioè, (1) la persona in sé con tutta la ricchezza esistenziale; (2) la persona che è definita dalla sua stessa urgenza di vedersi altrimenti, vedersi realizzata; (3) come la persona trova nell'Assoluto la risposta alla sua voglia, alla sua urgenza, in modo tale che l'Assoluto nel essere scoperto come meta, diventa norma.

1.1.4. *Santità come tensione che diventa impegno*

La riflessione proposta da von Balthasar non è in nessun modo centrata, oppure condizionata, dalla dimensione del fare,

⁵ *Ibidem.*

del puro ritualismo. Piuttosto parte da quel centro unificatore della persona che è il luogo della sua sacralità. Il procedimento adottato da von Balthasar ci pare interessante perché nel voler dire la verità sulla spiritualità, lui non spinge verso la meta, che è l'Assoluto, allontanandosi dalla persona. Al contrario, lui parte dal centro della persona, usando il modello antropologico esistenziale, che nel suo riconoscersi, si lascia aprire al divino in quanto un bisogno dell'essere, sentendo l'Assoluto come un bisogno connaturale, ed in quanto tale, si lascia trascinare, dominare, da esso.

In questa ottica, allora, la tensione verso il trascendente si traduce in un cammino che si apre davanti alla persona. Il raggiungimento e la completezza delle tre tappe, si traduce in un modello nell'oggi della storia. Più precisamente per noi cristiani, la completezza di questo cammino si chiama santità, cammino che ci porta alla pienezza dell'esperienza di Cristo, il santo di Dio: «i santi costituiscono perciò il criterio di giudizio per tutto il resto, sono i giudici del mondo, già adesso, ma poi soprattutto nell'ultimo giudizio (1Cor. 6,1)... I santi sono coloro che vivono di fede, cioè informati dall'obbedienza amorosa di Gesù Cristo, nella sua sequela, qualunque sia la condizione che occupino nella Chiesa, qualunque sia mai l'età culturale o tecnica in cui vivano e siano immersi».⁶

2. *Cos'è morale?*

2.1. La riflessione di Guido Gatti

Per rispondere a questo interrogativo, facciamo riferimento ad alcune riflessioni di un nostro teologo moralista, Guido Gatti che nel suo libro *Temî di morale fondamentale* tratta, necessariamente, la fondazione dell'agire morale. Quanto segue suscita la domanda mentre cerca di trovare la risposta facendo riferimento sia a Kohlberg come a Rahner.

⁶ *Ibidem*, p. 247.

2.1.1. *Le domande fondamentali*

Iniziando da quella che è la fondazione dell'imperativo etico, Gatti presenta tre aspetti che rispondono ad altrettante domande.

Alla domanda "cosa è il bene?" l'autore scrive: «il primo di questi aspetti del problema consiste nell'identificare lo specifico dell'esperienza morale in quanto tale, che cosa la differenzia da ogni altra esperienza, e quindi la natura ultima del bene morale».

Alla seconda problema, "come e con quali criteri va vissuto questo bene?" Gatti risponde: «Esiste un secondo problema, già più vicino alla prassi, ed è quello di identificare criteri precisi in base ai quali elaborare le norme etiche generali o le valutazioni etiche particolari».

Alla terza domanda "perché vale la pena vivere il bene?" leggiamo: «esiste un'ultima dimensione del problema di fondazione, che consiste nella risposta al problema del senso; cioè del perché valga la pena di fare il bene, del che senso abbia l'essere morali».⁷

2.1.2. *Lawrence Kohlberg: «maturità morale e senso della vita»*

Per venire incontro a questi tre interrogativi, Lawrence Kohlberg, uno dei più noti studiosi contemporanei di educazione e di filosofia morale, riconosce che soltanto una fede religiosa, intesa in senso generico di «devozione assoluta a un qualche valore percepito come trascendente» può condurre e venir incontro a questi interrogativi.⁸ «Quindi l'ultima maturità morale richiede una matura soluzione del problema del senso della vita. Ma di nuovo, noi sentiamo che questo problema è difficilmente qualificabile come per sé morale; è ontologico o religioso. Non solo non è morale ma non è neppure risolvibile con fondamenti puramente logici, razionali».⁹

⁷ G. GATTI, *Temi di morale fondamentale* (Leumann (TO), ELLE DI CI 1995) p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 12, dove è riportato il contributo di L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, vol. I. (San Francisco, Harper and Row 1981) p. 345.

⁹ L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, p. 345

Ecco, allora, come gli eventi dell'esperienza rivelatoria, che trovano in Cristo il loro punto culmine, hanno «la proprietà di interpellare la coscienza credente, chiamandola a scelte etico-salvifiche e costituendosi come eventi fondanti dell'etica cristiana». ¹⁰ Tali eventi si rivelano con una capacità interrogativa «proprio perché hanno intimamente raggiunto, fino a trasformare profondamente la realtà interiore... Questi eventi interiori al credente hanno una loro forza di fondamento etico, in quanto caricano la decisione morale concreta di significati». ¹¹

La concretezza arriva ad un livello dove si esplicita in una esperienza viva. Il Dio annunciato nella bibbia è un Dio vivo che chiama alla vita, che apre alla vita perfino superando il potere della morte: «l'imperativo di Dio all'uomo: "Vivi" (Ez. 16, 16) risuona dentro tutta la dinamica delle tendenze umane: è l'*imperativo-dal-di-dentro* che sta alla base di tutte le sue passioni e di tutti i suoi progetti. Ogni indicativo può diventare in lui imperativo, se tocca le corde del dinamismo interiore di questo imperativo fontale». ¹²

2.1.3. Rahner – «l'autodonazione di Dio all'uomo»

Tutto questo dinamismo coinvolge la persona umana in una maniera unica e totalizzante. Al dono di Dio che si fa parola, l'unico modo di rispondere è solo quello che dice totalità, perfino superando gli stessi limiti del corpo e del tempo. Quella che Rahner chiama «l'autodonazione di Dio all'uomo», ¹³ tocca quel-

¹⁰ G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 17.

¹² *Ibidem*, p. 28; in un articolo di E. McDONAGH troviamo ribadita questa impostazione: «the roots of Christian living lie in human attitudes and activities which we can directly experience. When these attitudes and activities are pursued to their limit, a certain mysterious element, at least in the form of a question mark, is experienced. In Christian faith this mysterious element can be identified and interpreted as the presence of God, the Father of Jesus Christ», in *Morality and Spirituality*, in H. BOELAARS et R. TREMBLAY (edd.), *In libertatem vocatis estis. Miscellanea Bernhard Häring* (Roma, Accademia Alfonsiana 1977) p. 126.

¹³ Vedi G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, p. 29 dove è citata l'opera di K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, (Roma, Ed. Paoline 1978) p. 161.

lo che di più profondo e di più nobile è costituita la persona umana. Gli interrogativi iniziali, sul «cosa», «come» e «perché» del bene, trovano in questa «autodonazione» la risposta che cercano.

Ma questa risposta non è del tipo che lascia la persona dove la trova. È piuttosto una risposta che diventa invito, che suscita una serie di domande alle quali la persona umana risponde donandosi nella sua totalità, proprio come Dio fa per noi in Cristo.

2.1.4. «Fede, speranza e carità» come atteggiamenti morali

Tale risposta, allora, fa parte di una logica fondata su una intenzionalità trascendentale. «Quando il Nuovo Testamento vuol dare un nome agli atteggiamenti morali che costituiscono la logica del nostro accettare e vivere il dono divinizzante che Dio fa di se stesso a noi, forgia (...) una specie di *trinomio*, costituito dalle parole-chiavi dell'etica cristiana: fede, speranza e carità».¹⁴

Se il dono di Dio va, prima di tutto, accolto nella fede, se il credere vuol dire affidarsi all'autocomunicazione di Dio,¹⁵ tutto questo «dà un significato e un valore divino a tutto l'impegno morale umano».¹⁶ La fede «è la virtù che si trova dentro tutte le altre, a costituirne il senso e la motivazione: è la scelta di fondo che illumina tutto il panorama della vita morale cristiana... la fede sta così alla base del carattere imperativo o vincolante di tutto l'impegno morale del credente».¹⁷

Ciò che vale per la fede, vale anche per la speranza in quanto quest'ultima «illumina l'impegno-verso-il-futuro inerente a questo impegno»¹⁸.

Lo stesso vale per la carità che «non va mai pensata come una dimensione o un aspetto categoriale della vita cristiana, ma come un trascendentale che assume e risignifica l'imperativo della solidarietà fraterna».¹⁹

¹⁴ G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

In questo senso possiamo parlare di «un profondo rinnovamento nella comprensione e nell'esperienza della triade di fede, carità e speranza. Se invece di definirle 'virtù', le consideriamo degli atteggiamenti, emerge più chiaramente il loro nesso profondo con l'opzione cristiana fondamentale, ossia con la grazia; e se sostituiamo l'aggettivo 'teologici' con 'fondamentali', si cerca di inglobare la base antropologica e la pienezza cristiana».²⁰

2.1.5. Lo specifico della morale – trovare in Cristo la risposta del senso

Allora, se alla base della volontà di rispondere a Dio, esiste l'esigenza di questo fondamentale atteggiamento di fede, speranza e carità, non si può non intravedere come il problema del senso trova qui le sue radici. Il cristiano che risponde a Dio, fondamentalmente e primariamente professa adesione al senso, il quale trova in Cristo la sua pienezza. «Quando si dice che Cristo è la legge viva (o concreta) del credente, si intende dire proprio questo: prima ancora di dare all'imperativo morale cristiano i suoi contenuti imperativi (attraverso la sua parola e l'esempio della sua vita), Cristo gli dà la sua imperatività, la sua capacità di muovere all'azione; e lo fa con l'efficacia liberatrice del mistero della sua morte e della sua risurrezione».²¹

Gatti conclude questa sua riflessione richiamando la gerarchia di tale procedimento, dove l'adesione precede l'azione. Lo specifico morale non si trova a livello dell'operare se questo non ha come fondamento la volontà specifica dell'adesione a Cristo come lo incontriamo nella narrazione evangelica: «chi annuncia

²⁰ M. VIDAL nella sua opera *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza* (Assisi, Cittadella Editrice 1998) pp. 17-18; riportiamo una citazione, a pp. 17-18, che M. VIDAL riporta da J. ALFARO, *La cuestión del hombre y la cuestión de Dios* in *Estudios Eclesiásticos* 56(1981) 831: «Si può osservare che gli atteggiamenti che la questione di Dio richiede all'uomo prefigurano gli atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana (fede, speranza, carità): fondare la propria esistenza sulla Realtà Fondante (fede), aprirsi con fiducia al Mistero della Grazia (speranza), abbandonarsi all'Amore Originario mediante la pratica dell'amore verso il prossimo (carità). La grazia di Cristo interpreta e conduce alla pienezza le dimensioni costitutive dell'esistenza umana, realizza l'unione vitale dell'"umano" e del "cristiano" nell'esistenza del credente».

²¹ G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, p. 32.

il Vangelo non dovrà mai dimenticare che annuncia prima di tutto una buona notizia e soltanto secondariamente e derivatamente gli imperativi etici che questa buona notizia racchiude in sé: i doveri del vangelo non dovranno mai venire prima del vangelo, cioè della narrazione delle meraviglie che l'amore di Dio ha operato per l'uomo in Gesù di Nazaret».²²

3. Rapporto tra morale e spiritualità?

Fin qui abbiamo cercato di trattare le due dimensioni del tema in una maniera distinta, accennando a quei punti fondamentali di ognuna che sicuramente costituiscono la base per un incontro tra morale e spiritualità. Tentiamo adesso di vedere alcune riflessioni sul rapporto che esiste tra le due.

Un autore che ha esplorato l'iter tra morale e spiritualità, è il teologo moralista Tullo Goffi. Ripercorrendo i punti salienti del suo contributo storico, vale la pena anticipare la sintesi finale alla quale lui arriva, la quale dà luce ad una lettura unificante delle due dimensioni, morale e spirituale, che si propongono come necessariamente complementari: «L'etico e lo spirituale sono ambedue sempre compresenti in ogni cristiano in stato di grazia, sia pure in modalità e intensità variabili. Lo spirituale non principia se non in anima vivente in armonia con l'etica cristiana, e va introducendosi progressivamente».²³

Durante il secolo appena finito, due autori, tra tanti, che hanno contribuito alla riflessione sono Jacques Maritain e P. Gabriele di s. Maria Maddalena.

3.1. Jacques Maritain

J. Maritain²⁴ interpreta il morale come «un sapere speculati-

²² *Ibidem*, p. 33.

²³ T. GOFFI, *Etico e spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia*. (Bologna, EDB 1984) p. 37.

²⁴ J. MARITAIN, *S. Jean de la Croix praticien de la contemplation*, in *Etudes carmélitaines* 16 (1931), 61-102; *Degrés du savoir* (Paris⁵ 1949) 615-697.

vo-pratico che rende intelligibile la vita soprannaturale, ma la dirige solo remotamente a livello di principi. Mentre la teologia spirituale è sapere praticamente-pratico che prepara prossimamente all'azione, pur rimanendo scienza poiché è situata a livello di universalità e di oggettività, non identificandosi con la valutazione concreta prudenziale». ²⁵

La riflessione di J. Maritain, che tratta in una maniera separata le due dimensioni, ha ricevuto varie reazioni. ²⁶ «Si è osservato che un sapere praticamente-pratico non si distingue dall'esercizio della virtù della prudenza, il cui compito è di applicare i principi etici al caso particolare o ai vari tipi di casi. Comunque», continua Goffi, «il dibattito sulla proposta di J. Maritain è servito a mettere in luce come in modo concorde si ritenesse una la teologia e come fosse necessario approfondire il rapporto della teologia-spirituale con l'esperienza». ²⁷

3.2. P. Gabriele di s. Maria Maddalena

Accanto alla riflessione di Maritain, troviamo una dalla scuola carmelitana, offerta da P. Gabriele di s. Maria Maddalena, dove si ritiene «che non esiste distinzione tra morale e spirituale per l'oggetto, ma solo per il modo di svolgerlo. La teologia morale studia l'organismo soprannaturale strutturato in aspetto statico: valuta l'agire umano, la grazia, le virtù, i precetti nella loro essenza per meglio comprenderne la natura e la possibilità di meglio usarli (come fa s. Tommaso nella sua Summa). Mentre la spiritualità esamina la vita cristiana strutturata nell'aspetto dinamico; considera

²⁵ T. GOFFI, *Etico e spirituale*, p. 31.

²⁶ Riportiamo la nota come si trova in T. GOFFI, o.c., p. 31: «La distinzione fra etico e spirituale di J. MARITAIN è stata accettata da A. LEMONNYER in *La théologie spirituelle comme science particulière*, in *Vie spirituelle, Supplement* (1932) 158-166, e da J. MENNESSIER, *Notes de théologie spirituelle*, in *La vie spirituelle, Supplement* (1953) 56-64, ma fortemente criticata da TH. DEMAN, *Sur l'organisation du savoir moral*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 23(1934) 258-280; *Questions disputées de science morale*, ib. 26(1934) 258-280, e da J.M. RAMIREZ, *Sur l'organisation du savoir moral*, in *Bull. Thom.* IV(1934-35) 423-432».

²⁷ T. GOFFI, *Etico e spirituale*, p. 31.

l'uso dei mezzi necessari e utili per andar a Dio; suggerisce indicazioni in relazione alle disposizioni e condizioni dei singoli». ²⁸

La proposta di P. Gabriele, anche se indica una interazione più evidente di quella di Maritain, rimane condizionata da un approccio meccanico e, per conseguenza, consequenzialistico. Le due sfere sembra che ritengano i loro ruoli in una maniera ben netta, forse anche distinta.

3.3. Charles A. Bernard

Tra gli autori recenti la discussione prosegue. Un'autore che ha dato un contributo valido per la teologia spirituale è senza dubbio il gesuita Charles A. Bernard. Ci riferiamo ad una sua pubblicazione, dove tratta il rapporto tra morale e spiritualità. Bernard, privilegia quella dimensione del divenire e del realizzarsi come abbiamo già visto in Balthasar. L'A. fa una distinzione molto chiara tra la morale e la spiritualità in questi termini: «la vita morale, mentre invita la persona umana a prendere delle decisioni frutto di un obbligo, lo richiama ad un senso di responsabilità e lo conduce verso una maturità personale... Anche questo è presente nella spiritualità cristiana, siccome anche essa si riconosce obbligata verso il compimento della legge evangelica. Però, bisogna tener conto di una differenza considerevole: dato che anche il cammino morale può proporsi come un ideale, comunemente si parlerà di vita spirituale soltanto quando l'intensità della coscienza è tale che si propone un progetto di vita forte di una tensione verso la santità. Bisogna aggiungere che questa ricerca della santità, in effetti, è accompagnata da una relazione viva con Cristo. Si è veramente nella vita spirituale quando la persona si trova situata in rapporto a Cristo, per vivere la volontà di santità che Dio vuole da ognuno di noi». ²⁹

²⁸ *Ibidem.*, p. 32: P. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 32(1940) 31 ss; *Indole della teologia spirituale*, in *Vita cristiana*, 12(1940) 400-406; *Natura e compiti della teologia spirituale*, in *Teologia e spiritualità* (VII Settimana di spiritualità) Milano 1952, 197-224; *Teologia della mistica*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, v.II, 1017-1051.

²⁹ C.A., BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ* (Roma, PUG 1973) p. 9.

Dalla riflessione di Bernard, ci accorgiamo subito che la distinzione che fa la intende in una visione di sintesi e non tanto condizionato dalla preoccupazione di spiegare i ruoli particolari di ogni dimensione. Leggendo Bernard possiamo vedere come lo spazio che si crea nella sintesi tra i due poli, diventa un'attenzione costante nelle seguenti riflessioni sulla morale e la spiritualità.

3.4. Sabatino Majorano

In questo senso troviamo la valida proposta che ci viene offerta dal redentorista Sabatino Majorano che interpreta la vita cristiana come «un vivere nella partecipazione alla morte-risurrezione di Cristo in virtù del battesimo. Tale vita cristiana è spirituale qualora esprima accoglienza-apertura-riconoscimento del senso di tale mistero; è morale qualora realizzi in una dimensione storica tale stato misterico».³⁰

Ecco cosa significa la scoperta di una sintesi che non diminuisce la particolarità di nessun dei due poli ma li arricchisce meditandoli insieme. In questa ottica, derivante la sua forza da una fondazione come quella che abbiamo visto in Gatti (d'altronde tutti i due sono moralisti), «l'aspirazione spirituale è apertura sulla totalità del mistero».³¹

³⁰ S. MAJORANO, *Morale e spirituale*, Accademia Alfonsiana, Roma 1980, 229ss., come citato in T. GOFFI, *Etico e spirituale*, p. 34; E. McDONAGH, a proposito del recupero della dimensione teologica totale nel discorso morale, scrive: «There remains, therefore, an important task of developing and integrating theological reflexion previously associated with Ascetical and Mystical Theology and now sometimes treated as Spiritual Theology into the moral theology which in our own time has rediscovered its basic sources in Scripture and Doctrinal Theology... In this fashion it may be possible to give real human roots to some of the great Christian ideals and renew from the side of human experience the spirituality which is already being renewed from the more objective pole of revelation», in *Morality and Spirituality* in H. BOELAARS et R. TREMBLAY (edd.), *In libertatem vocatis estis. Miscellanea Bernhard Häring* (Roma, Accademia Alfonsiana 1977) pp. 122, 123.

³¹ T. GOFFI, *Etico e spirituale*, p. 34.

3.5. Jesus Castellano

Il rapporto di reciprocità è ulteriormente ribadito dal teresiano Jesus Castellano che scrive che bisogna «chiarire subito alcuni principi che regolano il rapporto fra spiritualità e vita morale»,³²

I due principi che presenta sono: «in primo luogo fugare subito il sospetto che possa esservi una autentica spiritualità senza l'impegno deciso, coerente e fedele di una vita morale secondo la legge di Dio, insita nella natura, (ne)gli insegnamenti del Vangelo, (ne)gli obblighi morali, professionali di ciascuno nella Chiesa e nella società».

Il secondo pensa «sia doveroso affermare i rapporti. Una corretta intelligenza delle esigenze previe della spiritualità cristiana ingloba in essa la vita morale evangelica con tutte le sue concrete esigenze vitali. Come del resto una vita morale cristiana non si chiude in un puro e semplice comportamento etico; quando infatti l'agire cristiano è sorretto dalla grazia, esprime l'unione con la volontà di Dio, segue i dettati evangelici dell'imperativo cristiano, il suo orizzonte non può non essere se non quello della santità cristiana, della conformazione a Cristo, della pienezza della vita morale, e quindi di una con certa, coerente spiritualità cristiana».³³

Mettendo come base questi due principi, Castellano non fa altro che superare, da una parte, «le possibili dissociazioni teoriche e pratiche che si sono verificate lungo la storia fra questi due elementi»,³⁴ e dall'altra, privilegiare la logica dell'unità del vivere in Cristo: «la vita cristiana, infatti, è sinonimo di *vita 'in Cristo'*, con tutto il richiamo concreto e ideale alla persona, alle parole, all'esempio del Signore; ed è fondata sulla comunione con lui

³² J. CASTELLANO, *Morale e spiritualità*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 2 (Roma, Città Nuova Editrice 1995) p. 1670.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Questi elementi «sono da addebitarsi o ad una *disgregazione* della visione unitaria della teologia della vita cristiana che ha reso autonome dal punto di vista della riflessione realtà che nella vita sono fin troppo unitarie quali la fede e la morale, la spiritualità e la prassi ecclesiale, o ad un'*accentuazione* di alcuni aspetti a svantaggio della visione di insieme» *Ibidem*, p. 1671.

nel battesimo, carico, come si è detto, di esigenze di obbedienza e di 'conformazione' a lui». ³⁵

3.6. Marciano Vidal

Infine, un accenno al più recente contributo di Marciano Vidal, redentorista, dove fin dall'inizio lui traccia il paradigma secondo il quale sviluppa, poi, il tema: «nell'esposizione del tema procederò in linea con il paradigma seguente in base al quale, a mio parere, deve essere compreso il rapporto tra la vita morale e la vita spirituale:

- Vi è una identità sostanziale tra l'una e l'altra, in quanto entrambe nascono, realizzano e convergono verso la stessa realtà: *la vita teologale*.

- All'interno di questa identità sostanziale occorre sottolineare un'*autonomia* specifica sia della spiritualità che, a maggior ragione, della morale.

- Rapportando la vita morale alla spiritualità vengono ad evidenziarsi le qualità di una *morale ridimensionata dalla spiritualità cristiana*.

- Lo stesso accade qualora venga rapportata la spiritualità alla morale: si viene a costituire una *spiritualità verificata attraverso la vita morale*». ³⁶

In questa riflessione Vidal esplora al massimo lo spazio di convergenza tra i due poli rispettando quella che è la specificità e l'autonomia di ognuna. Sarebbe stato interessante, oltre che utile, approfondire questo contributo, che potesse rivelarsi molto fruttuoso per la pastorale.

Questo brevissimo accenno ad alcune riflessioni, non serve ad altro se non ad indicare che «l'orientamento odierno cerca di mettere in evidenza l'unità tra etico e spirituale, sia pure tratteggiandoli in modalità proprie. Etico e spirituale, pur avendo in comune un medesimo oggetto, si presentano secondo un pro-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. VIDAL, *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*. (Assisi, Cittadella Editrice 1998) pp. 7-8.

prio metodo autonomo, conservando mutua dipendenza e reciproco influsso». ³⁷

4. *Morale e spiritualità in Don Bosco*

Dopo una esposizione dei dati morali e spirituali, e il loro reciproco rapporto ritrovato, passiamo ad alcune considerazioni sul come tale rapporto, di fatto, concerne noi salesiani di Don Bosco. Non c'è dubbio che l'esperienza lasciataci da Don Bosco, e tramandata dai primi salesiani, è una esperienza intenzionata a privilegiare il rapporto con Dio.

4.1. Bipolarità: centralità della fede e valutazione delle realtà temporali

Partendo dallo studio di Pietro Braido, ³⁸ ci si accorge subito come il dato morale e quello spirituale erano inseriti dentro un tessuto più globale che aveva come scopo lo sviluppo totale della persona del ragazzo, mentre come centro aveva lo sviluppo del suo rapporto con Dio. «Il sistema educativo di Don Bosco, come l'intera azione pastorale e la spiritualità, non si presenta con la *radicalità* di altri moderni profeti dell'educazione», e continua «Don Bosco ha concepito e attuato la propria opera educativa per il raggiungimento di fini insieme *antichi e nuovi*, portando i giovani ad accogliere e formare in sé sia le fedeltà alla perenne novità cristiana sia la capacità di inserimento in una società affrancata dai più pesanti vincoli dell'*ancien régime* e proiettata verso nuove conquiste». ³⁹

4.1.1. *Morale e spirituale – sintesi operative*

Il rapporto che abbiamo precedentemente trattato tra morale e spirituale, trova in Don Bosco una sintesi operativa nella cele-

³⁷ T. GOFFI, *Etico e spirituale*, p. 34.

³⁸ P. BRAIDO, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di Don Bosco* (Roma, LAS 1999)

³⁹ *Ibidem*, p. 229.

bre frase: «buono cristiano ed onesto cittadino». Non conosce Don Bosco un fare se non quello che sgorga dall'essere cristiano. Non conosce neanche un vero essere cristiano che non si lascia vedere nel suo vivere. La dimensione spirituale è il concreto vissuto della quotidianità. La bontà del cristiano va interpretata nel suo rapporto intrinseco e reciproco con quella onestà etica del cittadino.

Proprio da questa visione, allora, in Don Bosco, accanto a questa unità tra morale e spirituale, troviamo anche in lui quella visione di unità che incorpora in sé il trascendente ed il temporale come due realtà che si completano: «a proposito dell'umanesimo pedagogico cristiano di Don Bosco – scrive Braido – è subito evidente la bipolarità che ne caratterizza l'insieme: da una parte, è affermata la centralità della fede religiosa, del trascendente, dello specifico cristiano; dall'altra, è presente una schietta valutazione delle realtà temporali, sinceramente, intrinsecamente e non solo strumentalmente apprezzate e utilizzate. Più che la coesistenza egualitaria tra due poli, si tratta di due realtà di pari dignità nel proprio ordine, ma con la subordinazione del polo temporale a quello trascendente».⁴⁰

La domanda che sorge a questo punto, e che tocca il rapporto morale e spirituale per la quotidianità che dobbiamo vivere noi oggi è la seguente: “come si fa a parlare di «bipolarità» e, allo stesso tempo, di una «subordinazione» di uno dei due poli?”

4.1.2. *Capire la storia del giovane sullo sfondo del divino*

Crediamo che proprio qui si trova il nucleo centrale della sfida che ci spetta oggi. Ritornando a Don Bosco troviamo in lui una forte convinzione: «è del tutto ovvio che, per Don Bosco, la 'religione' vissuta è l'obiettivo capitale di ogni autentica educa-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 235; «esiste un intimo legame tra fine eterno e impegno terreno e il giovane maturo ha imparato a viverlo in sintesi, coll'occhio rivolto al cielo e i piedi saldamente poggiati in terra, in un cammino costellato di buone opere», in *ibidem*, p. 244; vedi anche P. BRAIDO, *Buon cristiano e onesto cittadino. Una formula dell'«umanesimo educativo» di Don Bosco*, in *Ricerche storiche salesiane* 13(1994) pp. 7-75.

zione». ⁴¹ Ciò ci porta a vedere l'esperienza educativa come un impegno dove la «bipolarità» non significa necessariamente eguaglianza di poli. Significa piuttosto una complementarità tra due realtà dove la «subordinazione» dell'uno non vuol dire la sua mancanza di significato per l'altro.

La proposta educativa di Don Bosco, nella sua sostanza, è fortemente addebitata ad una visione della persona vista nel suo cammino di crescita verso quella realtà che le è superiore, cioè, la realtà divina: «l'educazione, in sostanza, tende a trasfondere nel mondo religioso del giovane quella sintesi vitale di amore e timore, che costituisce il corretto rapporto del credente col suo Dio Creatore e Signore e, insieme, Padre e Salvatore, del delicato equilibrio dell'«amare più che temere», cardine sia della «spiritualità» che della «pedagogia»». ⁴²

Da questo rapporto, allora, scaturisce l'itinerario educativo. Ed è dentro questo itinerario che la nostra attenzione va rivolta per vedere come si attua, attraverso la proposta educativa salesiana oggi, questo rapporto tra morale e spirituale.

Sia nella riflessione di Gatti ⁴³ come nella proposta di Vidal, ⁴⁴ troviamo come punto fermo, nella vita morale in Cristo, la presenza delle virtù teologali. Crediamo che partendo da questa impostazione dove le virtù teologali godono una centralità, possiamo anche noi tracciare una linea di azione. Questo lo facciamo non da iniziativa propria, ma piuttosto leggendo con attenzione ciò che a noi, come salesiani, ci è stato già offerto in questi ultimi anni.

5. *Morale e spiritualità salesiana oggi*

5.1. Due letture

Quello che vogliamo presentare a questo punto sono due proposte che possono aiutare ad una ulteriore riflessione. Una

⁴¹ *Ibidem*, p. 255.

⁴² *Ibidem*, p. 257.

⁴³ Vedi G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, pp. 30-32.

⁴⁴ Vedi M. VIDAL *Morale e spiritualità*, pp. 16-18.

prima lettura è quella che privilegia la rivalutazione delle virtù in quanto atteggiamenti di fondo per un cammino morale e spirituale. La seconda proposta è ispirata da tutta quella riflessione che ci viene offerta dal mondo anglofono ma presente anche in quello francofono che privilegia la lettura antropologica del dato teologico. In queste riflessioni, la narrazione biblica offre un paradigma, diventa un modello che serve come traccia per una crescita morale e spirituale. Dentro la famiglia salesiana un grande esponente di tale approccio è sicuramente Xavier Thévenot. La sua riflessione dovrebbe essere un sussidio di prima qualità per noi salesiani educatori.

Non sono due proposte contrapposte, oppure parallele. Sono due approcci che, in fin dei conti, hanno la medesima meta, cioè, la vita di fede in Colui che ci chiama a seguirlo.

5.2. Dove sono andate a finire le virtù?

Nella sua ultima opera, *Spiritualità Salesiana. Cento parole chiave*,⁴⁵ Francis Desramaut, quando commenta la parola virtù, inizia citando un articolo di G. Médevielle, dove l'autore dice: «Oggi, con il prosieguo del dialogo ecumenico e secolare nelle nostre società pluraliste, i teologi cattolici riscoprono i seguenti aspetti trascurati del rinnovamento morale dopo il Concilio: la virtù, la formazione del carattere della persona, la costruzione di sé e l'importanza della narrazione e del racconto nella strutturazione delle norme morali, ecc.». Giustamente, però, questa cosiddetta «scoperta» non è un ripristinare la «virtù» nella stessa maniera come lo fu presentata prima, nella riflessione pre-conciliare, ed è per questo motivo che l'autore aggiunge: «La virtù, in questo nuovo contesto teologico, non va più considerata solamente come una qualità della perfezione della nostra vita umana, ma deve essere anche vista nelle sue conseguenze sociali e politiche».⁴⁶

⁴⁵ F. DESRAMAUT, *Spiritualità Salesiana. Cento parole chiave* (Roma, LAS 2001).

⁴⁶ G. MÉDEVIELLE, *Arrivés après la bataille*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 200 (mars 1997) 123, come riportato in F. DESRAMAUT, *Spiritualità Salesiana. Cento parole chiave*, p. 637.

Iniziando con questa citazione Desramaut ci offre la possibilità di percorrere una strada verso una interpretazione delle virtù che coinvolge il dato spirituale nell'ottica del cammino. In altre parole, lo spirituale deve fare i conti con quelle dimensioni morali, quali, per esempio, quelle sociali e politiche, che ogni scelta per la perfezione deve necessariamente affrontare.⁴⁷

Qui, allora, ci troviamo attrezzati con una chiave interpretativa che apre davanti a noi un orizzonte largo quanto impegnativo. Da un confronto tra l'attuale riflessione morale/spirituale, e le lettere dei primi successori di Don Bosco, come anche quelle dei recenti Rettori Maggiori, diventa urgente interpretare il dato della virtù con questa chiave.

5.1.2. *Fede – Speranza – Carità – Uno stile*

In questo senso, e come proposta di lettura vorremmo riferirci ad una lettera di Don Egidio Viganò, scritta dopo il Capitolo Generale XXIII (CG 23) del 1990, dove scrive sul tema *Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione*.⁴⁸

⁴⁷ La nostra domanda, riferendo anche da quanto espone BRAIDO, rimane se, in effetti, quello che ci stiamo proponendo oggi sia una novità, oppure, un riscoprire l'intenzionalità di fondo che ha guidato Don Bosco?

⁴⁸ E. VIGANÒ, *Lettere circolari di don Egidio Viganò ai Salesiani*, III, (Roma, Direzione Generale Opere Don Bosco 1996) n. 45, pp. 1043-1077; presentiamo il commento di F. Desramaut sulla parola «Virtù» a proposito della costituzioni della Figlie di Maria Ausiliatrice, perché ci pare importante nel contesto che stiamo trattando: «Le figlie di Maria Ausiliatrice aprono la raccolta delle loro nuove costituzioni con un quadro, in quattro punti, di virtù che occorre praticare, secondo i consigli di don Bosco indicati nelle loro Regole primitive. Tali virtù, stando a una sottolineatura del testo, in loro devono essere “molto provate e radicate”. Eccole: “1. Carità paziente e zelante non solo verso l'infanzia, ma ancora verso le giovani e verso qualsiasi persona allo scopo di fare il maggior bene possibile alle anime. – 2. Semplicità e modestia con santa allegrezza; spirito di mortificazione interna ed esterna; rigorosa osservanza di povertà. – 3. Obbedienza di volontà e di giudizio ed umiltà nell'accettare volentieri e senza osservazione gli avvisi e correzioni, e quegli uffici che vengono affidati. – 4. Spirito di orazione col quale le suore attendano di buon grado alle opere di pietà, si tengano alla presenza di Dio ed abbandonate alla sua dolce Provvidenza” (*Tratti caratteristici della FMA delineati da don Bosco nelle prime Costituzioni*, in *Costuma* 1982 [ed. bilingue italo-francese] 20-21). Erano e sono ancora le “virtù evangeliche” delle salesiane che, ben assimilate una volta nel mondo di madre Mazzarello, hanno creato il cosiddetto

In questa lettera troviamo, uno schema simile a quello che abbiamo cercato di seguire, cioè, prima di tutto, una riflessione sul significato della spiritualità che è intrinsecamente legata alla dimensione del vissuto. Quello che ci interessa maggiormente è notare come il Rettor Maggiore tratta il tema facendo uso del discorso sulle virtù non in una maniera di mete da raggiungere, ma, al contrario, presentandole come uno stile attraverso il quale si esprime l'esperienza salesiana. Così si esprime Viganò al riguardo: «con il termine “spiritualità” il CG 23 intende parlare di un'esperienza di Dio, che comporta l'esercizio di quella vita teologica di “fede, speranza e carità” che è frutto dell'inabitazione dello Spirito Santo in noi. Quando il testo parla di *fede* intende appunto unire vitalmente le tre virtù teologiche in un unico stile concreto di vita cristiana, convinta e dinamica». ⁴⁹

Rispecchiando l'approccio di tanti altri teologi che in questi ultimi anni hanno riflettuto sulle dimensioni morali e spirituali del vivere cristiano, Viganò presenta la dimensione morale come un componente essenziale e fondamentale che si trova obbligatoriamente inserito dentro il progetto di santità: «una spiritualità, soprattutto quella “salesiana”... porta con sé una intrinseca forza trasformatrice perché è espressione di una fede concepita come energia della storia. Una fede (che è anche speranza e carità) non semplicemente legata a una dottrina che illumina l'intelligenza, ma atteggiamento personale, quale progressiva esperienza di Dio che diviene forza di sintesi vitale in ogni soggetto, nella sua libertà, nelle sue convinzioni e, quindi, nella sua condotta. Questo atteggiamento si caratterizza oggi per una forte dimensione sociale». ⁵⁰

5.1.3. *Uno stile che diventa itinerario per la vita*

Alla fine della sua lettera, Viganò si chiede: «quale è, allora, il tipo di spiritualità che ci specifica?» alla quale lui stesso risponde: «quella dei giovani è una spiritualità di inizio; ubbidisce alla legge della gradualità soggetta alla progressione del tempo e agli

“spirito di Mornese”, che le sue figlie cercano di fare rivivere oggi in tutte le loro comunità», in F. DESRAMAUT, *Spiritualità Salesiana*, p. 640

⁴⁹ E. VIGANÒ, *Lettere circolari*, p. 1045.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1049.

alti e bassi dell'instabilità giovanile. Deve adattarsi ed aiutare i giovani partendo dalla situazione e dallo stato reale in cui si trovano». ⁵¹ Crediamo che termini morali più espliciti di così è impossibile chiedere. Se questa è la condizione del cammino, i «*nuclei fondamentali*» punti cardini di questo cammino sono:

«- una base di realismo pratico centrata sul *quotidiano* (Don Bosco parlava del «senso religioso del dovere» nei singoli momenti della giornata);

- *un atteggiamento di speranza, impastato di «gioia*», legato ai valori della crescita giovanile (Don Bosco scriveva nel *Giovane Provveduto*: «Io voglio insegnarvi un metodo cristiano che sia nel tempo stesso allegro e contento: serviamo il Signore in santa allegria»);

- una *forte e personale amicizia con «Cristo*», conosciuto e frequentato nella preghiera, nell'Eucaristia e nel Vangelo (Don Bosco considerava la pedagogia eucaristica come punto culminante della sua prassi educativa);

- *un senso sempre più responsabile e coraggioso d'appartenenza alla «Chiesa»*, sia particolare che universale (CG 23, 171-172) (Don Bosco instillava nei giovani un grande amore alla Chiesa, al Papa e ai Vescovi);

- *un «impegno» concreto e operoso di bene* secondo le proprie responsabilità sociali e i bisogni materiali e spirituali degli altri (CG 23, 161) (Don Bosco curava concretamente il coinvolgimento dei giovani migliori nell'attività apostolica);

- e, come clima familiare di crescita, una *dimensione mariana* che si affida con semplicità e fiducia al materno aiuto della Madonna (CG 23, 157, 177) (Don Bosco concepiva la devozione a Maria come il sostegno per la crescita della fede nei giovani)». ⁵²

5.3. Paradigmi e Modelli

La seconda proposta è quella che privilegia il riferimento a modelli e paradigmi, i quali hanno la capacità di illuminare il

⁵¹ *Ibidem*, p. 1064.

⁵² *Ibidem*, p. 1065.

rapporto educativo in sé stesso offrendo dei validi punti di confronto tra l'educando e l'educatore. Per rimanere nel nostro ambito salesiano, evitando così di perderci in troppe citazioni, faccio riferimento ad un contributo di Xavier Thévenot,⁵³ dove il metodo che adopera l'autore riesce a proporre il discorso morale e spirituale in una maniera completa ed originale.

Thévenot propone di approfondire la dimensione della confidenza nella pedagogia, come d'altronde faceva Don Bosco, richiamando, però, come modello, il tema dell'alleanza come lo incontriamo nel racconto biblico. Partendo da questo modello, che fondamentalmente tocca il discorso delle relazioni tra persone e quelle tra la persona e Dio,⁵⁴ l'autore interpreta sia a livello antropologico e filosofico, come a livello teologico, il dinamismo della confidenza, il bisogno di interpretare la legge dentro questo quadro di relazioni che fanno più umana la persona. Dal punto di vista teologico, Thévenot presenta l'amore che non solo non prescinde dalla legge, ma la presuppone, interpretando l'alleanza come lo spazio sacro per la vita di grazia e l'attualità della promessa.

Dentro tale quadro, di relazioni, di amore, di promozione, si svolge la scelta morale del giovane: una scelta che gli chiede di scommettere tutto, di mettersi in cammino dietro Colui per il quale vale la pena di lasciare tutto: «l'intera vita morale è nient'altro che l'innesto di questo atto di fede e di speranza nel quotidiano. Alla base della morale, e quindi dell'educazione, c'è questa decisione di far affidamento su di sé e sull'altro e c'è la convinzione che la tale decisione manifesterà un giorno la sua fondatezza tramite i frutti da essa prodotti. Per questo motivo il più elementare e necessario dovere etico per l'educazione (genitore, insegnante, ecc...) è quello di offrire un quadro relazionale e istituzionale

⁵³ X. THÉVENOT, *Une pédagogie de la confiance et de l'alliance*, in X. THÉVENOT (ed.), *Éduquer à la suite de Don Bosco* (Paris, Desclée de Brouwer / Cerf 1996)

⁵⁴ «En effet, qu'est-ce que choisir de mener une vie morale? C'est choisir d'accueillir et d'entretenir le jeu de la communication interhumaine dans lequel notre mise au monde nous a fait pénétrer. Or ce choix est basé sur un acte de foi et d'espérance», in *ibidem*, p. 132.

capace di rendere possibile tale atto di fede e di speranza».⁵⁵

Conclusion

Alla fine di questo contributo speriamo di aver raggiunto i due scopi che ci siamo proposti all'inizio. Il primo, era quello di iniziare la discussione da un ambito che è molto ampio. Abbiamo cercato di seguire le riflessioni di alcuni autori per vedere sia il cammino percorso in quest'ultimo mezzo secolo, sia l'attuale stadio della riflessione. Il nostro principale obiettivo era di far presente come la metodologia della riflessione si è mossa da una visione differenziata ad una visione unitaria dei dati morali e spirituali. La nostra attenzione a questo sviluppo è sostenuta dalla convinzione che noi, come membri della Famiglia Salesiana, non possiamo riflettere sulla nostra proposta educativa, sia morale che spirituale, senza tener conto di quello che capita nel mondo teologico, quello morale e quello spirituale.

Il secondo obiettivo è fortemente condizionato da questa convinzione, sia nella lettura dell'esperienza originale, come fu quella di Don Bosco, sia nella presentazione della attuale proposta. Non ci siamo soffermati sulla meccanicità dell'applicazione educativa perché questo approccio è totalmente estraneo ad una vita che, nel voler essere veramente morale e spirituale al seguito di Cristo, si riconosce in cammino. Ci siamo piuttosto soffermati sulla impostazione metodologica della proposta perché, a fin dei conti, sono le convinzioni di base, ispirate alle virtù e confrontate con i modelli e i paradigmi biblici, che riescono a creare e spingere verso una maturazione di colui e di colei che vogliono essere «buoni cittadini ed onesti cristiani».

⁵⁵ «Toute la vie morale n'est rien d'autre que le déploiement dans le quotidien de cet acte de foi et d'espérance. Au fondement de la morale et donc de l'éducation, il y a cette décision de faire confiance à soi-même et à autrui ; et il y a la conviction que cette décision montrera un jour son bien-fondé par les fruits qu'elle apportera. C'est pourquoi le devier éthique le plus élémentaire et le plus nécessaire est pour l'éducateur (parent, enseignant...) de fournir un cadre relationnel et institutionnel qui rende possible cet acte de foi et d'espérance» in *ibidem*, p. 134.