K. Oerder
C. Semeraro
F. Desramaut
V. Orlando
C. Barberi
M. Pellerey
J. M. Petitclerc
F. Attard
A. Giraudo
M. E. Posada
G. Avanzini
P. Pizzorno
G. Morante

La spiritualità salesiana in un mondo che cambia

a cura di Cosimo Semeraro Qualcuno si chiederà perché i Colloqui abbiano posto la spi ritualità al centro del loro interesse.

Non si starebbe ricorrendo ad un tema in certo modo comodo, in cui ci si rifugerebbe quasi eludendo le difficoltà? Oppure, non sarebbe un invito ad imitare qualche gruppo di moda, magari incline ad una certa alienazione dalle sfide della nuova cultura? Ossia, non sarebbe un argomento poco pratico?

Questo libro, che riporta gli Atti del XXII Colloquio di Studi svoltosi a Cracovia, si pone decisamente su un'altra prospettiva. La spiritualità di cui intende parlare non è né una moda né un ritornello trito, ma costituisce, per la Famiglia Salesiana, autentica fedeltà al Sistema Preventivo, una condizione pratica per la nuova evangelizzazione e un'esigenza dei tempi nuovi.

Gli interventi che seguiranno parlano appunto di questa problematica, vista soprattutto dall'angolo dell'odierna evoluzione socio-culturale e dei suoi forti riflessi sulla spiritualità salesiana. A tale scopo vari esperti e collaboratori hanno generosamente offerto il contributo della loro riflessione e della loro esperienza.



€ 14.00

C. SEMERARO - F. DESRAMAUT - M. PELLEREY - V. ORLANDO C. BARBERI - J.-M. PETITCLERC - F. ATTARD - A. GIRAUDO M.E. POSADA - G. AVANZINI - P. PIZZORNO - G. MORANTE

La spiritualità salesiana in un mondo che cambia

a cura di Cosimo Semeraro

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

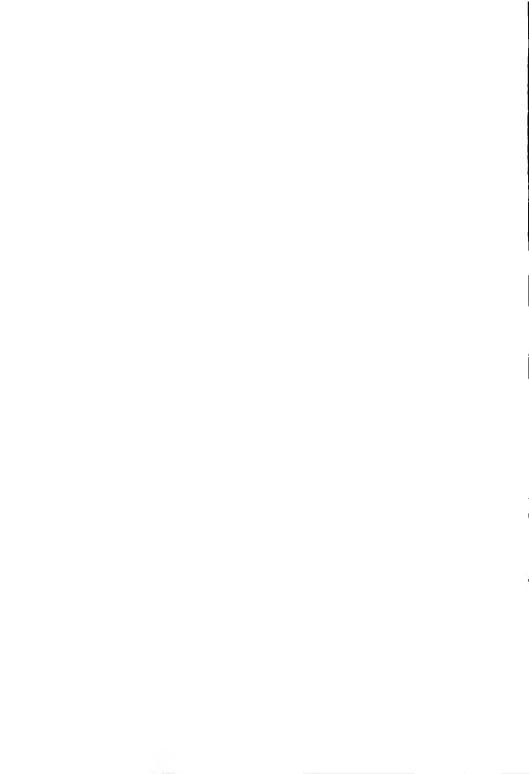
(C)

Copyright 2003 by Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta-Roma

ISBN 88-8241-158-3

Colloqui 20

NUOVISSIMA SERIE 3



A don Karl Oerder, generoso e intelligente sostenitore della nostra collana, nel lieto anniversario del Suo 75° compleanno al termine dei Suoi 25 anni di Procura Missionaria a Bonn, i "Colloqui" riconoscenti dedicano.

Roma, 23 maggio 2003

Zum 75. Geburtstag und 25jährigem Engagement als Missionsprokurator der Salesianer Don Boscos für Pater **Karl Oerder** in Dankbarkeit und Hochachtung gewidmet.

Rom, den 23. Mai 2003

	.5	_	

Karl Oerder¹

Per questo 20° volume della collana "Colloqui" Un saluto ed un augurio

Da molti anni esiste una forte intesa di lavoro fra i Colloqui Internazionali sulla Vita Salesiana e tutta la Procura Missionaria di Bonn. Io in particolare sono riconoscente per aver potuto personalmente collaborare con tali gruppi di studio che fra l'altro forniscono importante supporto scientifico per quei progetti, che poi insieme con i salesiani realizziamo a favore dei giovani nelle aree più bisognose di solidarietà. Per tale ragione la Procura di Bonn volentieri sostiene e sponsorizza il lavoro dei Colloqui. Oggi ci rallegriamo vivamente che anche questo 20° volume della collana "La spiritualità salesiana in un mondo che cambia" si sia potuto pubblicare.

Possano i colloqui continuare la loro opera provvidenziale, come una pregevole occasione di libero scambio di idee fra tutti gli appartenenti alla Famiglia Salesiana!²

¹ Presidente Onorario dei Colloqui. Testo originale in tedesco tradotto da C. Semeraro.

² Si riporta di seguito il testo originale del messaggio augurale: Seit vielen jahren besteht eine enge Zusammenarbeit des Colloquium Salesianum mit der Missionsprokur der Salesianer Don Boscos und der Don Bosco Aktion "Jugend Dritte Welt" -Bonn. Ich selbst bin dankbar, in dieser Studiengruppe mitarbeiten zu können, die u.a. wichtiges wissenschaftliches Hintergrundmaterial für unsere pastoralen und sozialen Projekte erstellt, die wir zusammen mit den Salesianern Don Boscos zum Whole der Jugend in der Dritten Welt realisieren. Aus diesem Grunde unterstützt die Missionsprokur Don Bosco - Bonn gerne die Arbeit des Colloquium Salesianum. Wir freuen uns, dass nun der 20. Band über "Salesianische Spiritualität in einer sich verändernden Welt" erscheinen kann. Möge das Colloquium Salesianum auch Weiterhin segensreich tätig bleiben, als eine Möglichkeit des freien Gedankenaustausch zwischen allen Gliedern der salesianischen Familie. Mein besonderer Dank für alle gute Zusammenarbeit gilt dabei Pater Prof Dr. Cosimo Semeraro.

•		
	•	

Cosimo Semeraro

Studio introduttivo

Perché un tema simile?

Qualcuno si chiederà perché i Colloqui abbiano posto la spiritualità al centro del loro interesse.

Non si starebbe ricorrendo a un tema in certo modo comodo e privo di storicità, in cui ci si rifugerebbe quasi eludendo le difficoltà? Oppure, non sarebbe un invito ad imitare qualche gruppo di moda, magari incline a una certa alienazione dalle sfide della nuova cultura? Ossia, non sarebbe un argomento poco pratico?¹

I Colloqui si sono decisamente posti su un'altra prospettiva. La spiritualità di cui si intende parlare non è né una moda né un ritornello trito, ma costituisce, per noi, autentica fedeltà al Sistema Preventivo, una condizione pratica per la nuova evangelizzazione e un'esigenza dei tempi nuovi.

Don Bosco, che non amava eludere la realtà, ce lo insegna con la sua persona e con la sua pedagogia.

Con il termine «spiritualità» il Colloquio di studio programmato e realizzato a Cracovia ha inteso parlare di un'esperienza di Dio, che comporta l'esercizio di quella vita teologale di «fede, speranza e carità» che è frutto dell'inabitazione dello Spirito Santo in noi.

L'interesse per la spiritualità parte proprio da qui: la strada da percorrere è nuova, è un cammino tracciato recentemente,

¹ Anche il Rettor Maggiore, don Juan E. Vecchi, recentemente scomparso, affrontando questo tema "La vita nello Spirito" intitolava significativamente con questa domanda: "Una moda o un segno?": in J.E. VECCHI, *Spiritualità salesiana*. *Temi fondamentali*, Torino - Leumann, LDC, 2001, 9.

anzi ancora in costruzione, con itinerari non asfaltati ed esposti a prospettive inedite che esigono di ripensare e rivivificare l'identità cristiana. È cambiato il contesto culturale della fede ed è urgente saper delineare e mostrare in noi e nei giovani il nuovo volto del credente con convinzioni profonde, con motivazioni di attualità e con impegni concreti nello stile di vita.

Cambiamenti epocali e crescente domanda di spiritualità

La storia di oggi ci insegna di fatto che sta manifestandosi proprio nei gruppi giovanili una crescente domanda di spiritualità.

Sappiamo che il Concilio Vaticano Il è stato considerato una vera riscoperta dello Spirito Santo come pedagogo-protagonista della fede con speciali interventi in questo scorcio del secondo millennio. I documenti conciliari mostrano una chiara prospettiva di Spirito Santo nella considerazione della Chiesa e della sua missione; in particolare il decreto «Perfectae caritatis» ricorda ai membri degli Istituti di vita consacrata che «essendo la vita religiosa innanzitutto ordinata a far sì che i suoi membri seguano Cristo... le migliori forme di adattamento alle esigenze del nostro tempo non potranno avere successo, se non saranno animate da un *rinnovamento spirituale*, al quale spetta sempre il primo posto anche nella promozione delle opere esterne».²

Paolo VI ha percepito con ammirazione e speranza che «noi stiamo vivendo nella Chiesa un momento privilegiato dello Spirito... ci si raccoglie attorno a Lui e ci si vuol lasciare guidare da Lui... *Egli agisce soprattutto nella missione evangelizzatrice:* non a caso il grande inizio dell'evangelizzazione avvenne il mattino di Pentecoste, sotto il soffio dello Spirito».³

I movimenti ecclesiali sorti in questi decenni sono stati considerati ufficialmente, nel loro insieme, come l'espressione di una nuova stagione di spiritualità, frutto della «ricchezza e versatilità delle risorse che lo Spirito alimenta nel tessuto ecclesiale».⁴

² Perfectae caritatis, 2e.

³ Evangelii nuntiandi, 75.

⁴ Cristifideles laici, 29.

La risposta del mondo salesiano

Anche per noi Salesiani la parola che sintetizza vitalmente e assume, in forma personale e comunitaria, le esigenze di questo storico rinnovamento si chiama «spiritualità».

Giovanni Paolo II ce lo ha ricordato con insistenza; prima, nella lettera del Centenario 88: «L'originalità e l'audacia della proposta di una "santità giovanile" è intrinseca all'arte educativa di Don Bosco, che può essere giustamente definito "maestro di spiritualità giovanile"». ⁵ Poi nel Messaggio al XXIII Capitolo Generale dei Salesiani: «Un aspetto da approfondire con cura è la "spiritualità giovanile"... non basta far leva sulla semplice razionalità di un'etica umana... Occorre suscitare convinzioni personali profonde che portino ad un impegno di vita ispirato ai perenni valori del Vangelo». ⁶ E ancora nel discorso della sua visita allo stesso Capitolo Generale: «Quanto bisogno c'è oggi nella Chiesa che si educhino i giovani... ad una concreta "spiritualità"». ⁷

Don Egidio Viganò (+1995), come Rettor Maggiore, da parte sua, aveva già insistito su questo argomento con i confratelli e nelle comunità in non poche e diverse occasioni. Nel commento alla Strenna del 1990 chiama in causa la testimonianza della comunità: «Il Sistema Preventivo esige spiritualità: il cammino "da fede a fede" si percorre partendo da educatori che hanno "fatto il pieno" di spiritualità. Essa non è un'energia per sole élites».8 Nel discorso all'apertura del già citato Capitolo Generale presenta il Sistema Preventivo come frutto e fonte di spiritualità salesiana: «La grande sfida che ci lancia il tema del Capitolo egli afferma – è quella della "spiritualità evangelizzatrice e missionaria" nelle nostre comunità. Siamo "educatori" perché siamo pastori della Chiesa di Cristo. La qualità pastorale è l'anima della nostra competenza pedagogica, così come il "da mihi animas" è il segreto vivificante dell'intero nostro spirito».9 Nel concludere la sua Relazione sullo Stato della Congregazione

⁵ Juvenum Patris, 16.

⁶ Educare i giovani alla fede. Documenti capitolari, Roma, ed. SDB, 313.

⁷ *Ibidem*, 334.

⁸ Strenna 1990. Commento del Rettor Maggiore.

⁹ Educare i giovani alla fede. Documenti capitolari, Roma, ed. SDB, 326.

(1984-1990) propone la spiritualità come il grande segreto di riuscita del nostro rinnovamento apostolico: «la condizione di fondo che urge di più per la nostra attività salesiana si esprime con una parola che diviene per noi appello: "spiritualità"!».

Essa non suggerisce risposte puntuali alle tante sfide che ci interpellano: non è un cofano di formule. La crisi attuale, infatti, ci chiama a rispondere non solo a difficoltà classiche e ricorrenti; le sfide, che da essa provengono, appaiono piuttosto come «indicazioni di un "cambio di epoca" che dobbiamo imparare a vagliare alla luce della *fede*». ¹⁰

Una spiritualità, soprattutto quella «salesiana» – per la sua sintonia con la realtà –, va non solo proposta e riproposta, ma va continuamente incarnata e rivitalizzata perché possa crescere ed agire sempre con attualità.

Stiamo assistendo oggi al declino di varie ideologie; è un fatto impressionante che invita a riflettere. Certe ideologie pretendevano di occupare tra i giovani lo spazio e il ruolo della fede. E purtroppo sembrava che la formazione alla fede spesso non sapesse suscitare credenti capaci di evangelizzare i segni dei tempi: lo confessava lo stesso Concilio Vaticano II.¹¹ L'ora storica in cui viviamo è complessa e densa di prospettive di futuro, in bene e in male. Il processo di secolarizzazione sta portando con sé valori e disvalori. Per disgrazia, l'evolversi della convivenza umana si inclina spesso verso il negativo. La perdita incombente più pericolosa è quella di prescindere dalla fede.

La nuova evangelizzazione ci coinvolge in un momento in cui è in pieno svolgimento un trapasso epocale che ricorda quelli più determinanti nella storia dell'uomo; siamo chiamati a saper vivere in quest'ora densa di speranza. Sarebbe ingenuo rifugiarsi nella nostalgia di situazioni ormai irreversibili.

Senza interiorità coraggiosa non si incomincerà a camminare; e invece riusciremo nella complessa impresa se avremo «spiritualità».

In un ambiente secolarizzato dove sembrerebbe permanente «l'eclissi di Dio», va emergendo la consapevolezza della neces-

¹⁰ Ibidem, 91.

¹¹ Gaudium et spes, 19.

sità di sperimentarne la presenza e di proclamarla nella convivenza sociale.

Il dato fondante di ogni vera spiritualità di futuro è innanzitutto la riscoperta dello Spirito Santo e la radicazione della propria vita nella sua forza di amore unificante. Lo ricordava Giovanni Paolo II ai salesiani: «Spiritualità significa partecipazione viva alla potenza dello Spirito Santo... Da essa procede la forza di sintesi personale tra fede e vita». 12

La vera spiritualità porta con sé entusiasmo e coraggio perché è consapevole di questa costante animazione dello Spirito.

Il ruolo della santità e dell'influsso di S. Francesco di Sales

Noi qualifichiamo il nostro tipo di spiritualità come spiritualità «salesiana».

Il termine rimanda a S. Francesco di Sales, una delle più alte figure della spiritualità cristiana. All'origine dell'uso di questo qualificativo c'è Don Bosco. Quando egli coinvolse il primo gruppo di giovani a stare con lui per esercitarsi nella carità pastorale propria della sua missione educativa, scelse per loro l'appellativo di «salesiani». ¹³ Volle anche che l'istituzione religiosa da lui fondata si chiamasse ufficialmente «Società di S. Francesco di Sales». Desiderava che i suoi guardassero a S. Francesco di Sales, quale «pastore zelante e dottore della carità» – come riportano le Costituzioni –; ¹⁴ le quali precisano anche che con ciò intendeva ispirarsi «alla bontà e allo zelo» di lui, ¹⁵ privilegiandone gli atteggiamenti di amorevolezza, di gioia, di dialogo, di convivenza, di amicizia e di paziente costanza, secondo quel ricco «umanesimo» ¹⁶ che ha caratterizzato la vita e l'agire dell'instancabile vescovo di Ginevra.

Può essere interessante per noi riconoscere che l'attrazione di

¹² Educare i giovani alla fede. Documenti capitolari, Roma, ed. SDB, 334.

¹³ Memorie biografiche, V, 9.

¹⁴ Costituzioni, 9.

¹⁵ *Ib.*, 4.

¹⁶ *Ib.*, 17.

Don Bosco per S. Francesco di Sales risale agli anni della sua formazione e del suo perfezionamento pastorale: «la carità e la dolcezza di S. Francesco di Sales - recita il quarto proposito della sua prima messa – mi guidino in ogni cosa». 17 Questa attrattiva non si è mai affievolita lungo la sua vita.

Nell'assumere e nell'applicare anche alla spiritualità dei giovani il qualificativo di «salesiana», non si intende proporlo come il distintivo particolare di un gruppo: indica, invece, la fonte carismatica che, attraverso Don Bosco, si ricollega all'ampia corrente spirituale di S. Francesco di Sales, tutta protesa verso la seguela di Cristo.

Non si tratta, quindi, di una qualifica concorrenziale, bensì di un titolo di identificazione evangelica, nell'orbita di una scelta spirituale collaudata e ampia nella Chiesa, e particolarmente attuale per la sua sintonia con gli orientamenti conciliari: basti pensare che la recente Esortazione apostolica «Christifideles laici» conclude il suo c, 40, circa i molteplici operai laici della vigna dei Signore, appunto con la citazione di una bella pagina di un'opera particolarmente significativa della spiritualità di S. Francesco di Sales. 18

In una circolare del 1921 don Paolo Albera, secondo successore di Don Bosco, esortava i salesiani a celebrare degnamente il terzo centenario della morte di S. Francesco di Sales (28 dicembre dell'anno seguente 1922): «Noi, che da lui dobbiamo non solo prendere il nome, ma altresì lo spirito – scriveva –, abbiamo il dovere di precedere tutti gli altri nel celebrarlo degnamente». Affermava che era stata una deliberazione provvidenziale («bellamente e sapientemente coordinata al compimento dei disegni di Dio») la scelta per noi dell'appellativo di «Salesiani»; e aggiungeva che essa «fa apparire la missione di Don Bosco ai nostri giorni come un riflesso, o meglio una continuazione di quella iniziata più di tre secoli fa dal Salesio». 19

S. Francesco di Sales, insieme ad altri grandi (S. Teresa, S.

¹⁷ S. GIOVANNI BOSCO, Scritti pedagogici e spirituali..., Roma, LAS, 1987, 315. 18 Christifideles laici, 56.

¹⁹ Lettere circolari di don Paolo Albera, Torino, Direzione Generale, 1985. 552-553.

Giovanni della Croce, S. Ignazio di Lovola, ecc.) è uno degli iniziatori di un movimento spirituale di forte rinnovamento. Ha reso amabile la pratica del Vangelo nel mondo valorizzando tutte le condizioni e gli stati di vita; ha armonizzato l'interiorità con l'attività esterna; ha dato importanza al quotidiano; ha lottato contro il rigore che caratterizzerà poi il giansenismo; ha insistito sulla necessità per tutti di una concreta spiritualità. Egli chiamò questo rinnovamento spirituale «devozione», un nome che per molti oggi non è gradito perché può significare una semplice adesione a delle pratiche religiose senza profondità di vita; per lui, però, era la nuova spiritualità: «per essere devoti - scrive -, oltre alla carità, bisogna avere grande vivacità e prontezza nel compierne gli atti»; essa «rende la carità pronta, attiva e diligente». ²⁰ È famosa quella sua intuizione sintetica: «l'uomo è la perfezione dell'universo; lo spirito è la perfezione dell'uomo; l'amore è la perfezione dello spirito e la carità è la perfezione dell'amore».²¹

Don Bosco, che ha scelto S. Francesco di Sales come Patrono e ha voluto il suo motto «da mihi animas» come sintesi della propria spiritualità, dimostra profonda affinità e una vera congenialità con questa visione, così da applicarne creativamente le prospettive alla gioventù nel suo *Sistema Preventivo* e nel coinvolgimento di tante forze in quella che oggi chiamiamo Famiglia «salesiana». È una spiritualità apostolica dalla quale si sentì attratto Don Bosco. Non è perciò senza significato che il nostro Fondatore, ormai al termine della sua vita, abbia incaricato don Giulio Barberis, maestro dei novizi, di far meglio conoscere S. Francesco di Sales scrivendone la vita «adatta ai suoi giovani, nella quale fosse come incarnata la vita cristiana».²²

A sua volta don Filippo Rinaldi, già Rettor Maggiore, pregò don Eugenio Ceria di dedicarsi ad approfondire e far conoscere meglio in Congregazione le opere di S. Francesco di Sales e la sua dottrina.

²⁰ Oeuvres de Saint François de Sales, t.III: Introduction à la vie devote, Annecy 1893, 13-16.

²¹ Ibidem, t.V: Traitè de l'amour de Dieu, 165.

²² G. Barberis, Vita di S. Francesco di Sales, libri quattro proposti alla gioventù. Torino, Libreria Salesiana, 1902.

Una spiritualità ritradotta da don Bosco con una forte dimensione pedagogica e giovanile

La nostra spiritualità «salesiana», lasciata in eredità dal Fondatore, è collegata all'umanesimo devoto di S. Francesco di Sales «ritradotto da Don Bosco nell'esperienza dell'Oratorio». Ci dobbiamo chiedere in che cosa consista questa «ritraduzione». La risposta sembra felicemente rintracciabile in una affermazione di don Filippo Rinaldi riportata in un Bollettino Salesiano: «S. Francesco di Sales è il Maestro di una dottrina spirituale che vive e palpita nelle sue opere (scritti) immortali; Don Bosco, invece, ha impresso la sua spiritualità non sulla carta ma nella Società da lui creata... La dottrina c'era già; Dio chiamava Don Bosco a realizzarla e a vitalizzarla nella Famiglia da lui fondata per la salvezza della gioventù».²³

La nostra spiritualità salesiana, dunque, è profondamente arricchita e orientata dalla dottrina di S. Francesco di Sales, ma ha caratteristiche proprie con una forte dimensione pedagogica, giovanile e popolare, impressale da Don Bosco; esse specificano in modo originale i tratti del suo volto.

L'eredità di un Fondatore non è statica, ma è «trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita».²⁴

Ce lo ha ricordato esplicitamente il Papa, parlando della prassi educativa di don Bosco: «il suo messaggio pedagogico richiede di essere ancora approfondito, adattato, rinnovato con intelligenza e coraggio, proprio in ragione dei mutati contesti socioculturali, ecclesiali e pastorali».²⁵

La spiritualità nostra e la spiritualità dei giovani sono, in certo senso, distinte, ma strettamente e mutuamente legate così da non separarsi mai. Ricordiamo, per esempio, come i confratelli pregavano con i giovani e come il «Giovane Provveduto» era praticamente il comune libro di preghiera.²⁶ Con ragione si è detto che il com-

²³ Vedi l'articolo *Don Bosco alla scuola di S. Francesco di* Sales, in "Bollettino Salesiano", agosto 1967, 14.

²⁴ Mutuae relationes, 11.

²⁵ Iuvenum Patris, 13.

²⁶ Il manuale dal titolo *Pratiche di pietà in uso nelle case salesiane* fu fatto

mento di Alberto Caviglia alla «Vita di Domenico Savio» – scritta da Don Bosco –, mentre approfondisce la spiritualità giovanile, risulta un valido studio della stessa spiritualità del santo educatore.

Le Costituzioni, d'altra parte, ci assicurano che la spiritualità con cui viviamo e testimoniamo il nostro progetto di vita salesiana «è il dono più prezioso che possiamo offrire ai giovani».²⁷

Quella dei giovani è una spiritualità di inizio; ubbidisce alla legge della gradualità soggetta alla progressione del tempo e agli alti e bassi dell'instabilità giovanile. Deve adattarsi ed aiutare i giovani partendo dalla situazione e dallo stato reale in cui si trovano.

Don Bosco, sin dai primi anni del suo sacerdozio, intuì la possibilità di accompagnare i giovani alla pienezza della vita cristiana, proporzionata alla loro età, con un tipo di spiritualità giovanile organizzata attorno ad alcune idee-forza aperte alla fede, tributarie senz'altro del suo tempo ma anche profetiche, e portate avanti con ardore e con genialità pedagogica.

Essendo «educativa», questa spiritualità sarà sempre attenta al contesto del mondo e alle sfide della gioventù: esigerà flessibilità, creatività ed equilibrio, e cercherà con serietà le competenze pedagogiche appropriate. È la stessa consacrazione salesiana che, dall'interno del suo «respiro per le anime», assume i valori pedagogici e li vive come espressione concreta di spiritualità.

Nell'ambito della missione è stimolante sottolineare anche l'influsso esercitato sulla nostra spiritualità, con interpellanze concrete, dalla presenza tra i destinatari preferenziali lasciatici da Don Bosco: i giovani poveri e bisognosi dei ceti popolari! L'originale ascesi del «farsi amare» è una risposta evangelica a tante carenze di questi giovani; essa ci ricorda, inoltre, che il contatto con le povertà giovanili non ha suscitato in Don Bosco nessun'ombra di reazione ideologica, bensì un'intensificazione pedagogica della carità pastorale per risvegliare in lui e nei suoi l'amore paterno e materno della missione educatrice.

Il valore della dimensione mariana

Mi sembra assai utile, e per noi salesiani particolarmente gradito, aggiungere ancora una riflessione: circa la dimensione mariana della nostra spiritualità.

La spiritualità salesiana è fortemente mariana; come d'altronde lo è ogni spiritualità.

Il Papa ha auspicato che l'Ausiliatrice sia per la nostra Famiglia «la Stella della nuova evangelizzazione». ²⁸ Dal Vaticano Il in poi si è cercato di approfondire sempre di più il rapporto «Spirito Santo-Maria». Il Papa Paolo VI nella «Marialis cultus» ha sottolineato la fecondità di quest'ottica: «da tale approfondimento – afferma – emergerà, in particolare, l'arcano rapporto tra lo Spirito di Dio e la Vergine di Nazaret e la loro azione sulla Chiesa». ²⁹

In Lei troviamo il prototipo di ogni spiritualità. Maria stessa ha guidato il nostro Fondatore nell'originalità dell'esperienza educativa e gli ha insegnato a portare i giovani alla santità. Don Juan E. Vecchi non esita a scrivere tale sintesi: «Rileggendo nella fede la storia dei nostri Istituti e della Famiglia Salesiana vediamo che Maria è stata *l'ispiratrice dell'impresa* e anche *la madre della nostra vocazione comunitaria e la Maestra della nostra spiritualità*», ³⁰

I contributi di questo XXII Colloquio

Gli interventi che seguiranno parlano appunto di questa problematica, vista soprattutto dall'angolo dell'odierna evoluzione socio-culturale e dei suoi forti riflessi sulla spiritualità salesiana.

Naturalmente, senza previ accordi sul significato di tale realtà, si potrebbe dar luogo a non pochi fraintendimenti.

Prima di tutto è chiaro che non intenderemo assimilare in modo puro e semplice la spiritualità salesiana allo spirito salesia-

²⁸ Educare i giovani alla fede. Documenti capitolari, Roma, ed. SDB, 335.

²⁹ Marialis cultus, 27.

³⁰ J.E.VECCHI, Spiritualità salesiana. Temi fondamentali, Torino Leumann, LDC, 2001, 232.

no. La confusione – più frequente di quanto si possa immaginare – fra le due diverse realtà è fonte di comprensibili malintesi. In questo volume, frutto e risultato del lavoro del Colloquio fatto a Cracovia, «spiritualità» rimanda non tanto a «spirito», quanto a «vita spirituale».³¹

Come ogni spiritualità istituita, la spiritualità salesiana è soggetta a mutamenti, essendo in continua evoluzione. Parlare di «evoluzione» a proposito della spiritualità, può urtare la sensibilità di chi crede invece nella stabilità e pensa che la spiritualità salesiana non possa sottoporsi ai cambi epocali senza perdere la sua stessa anima: per loro tutto si trova già nella tradizione primitiva e per conseguenza in don Bosco stesso: cambiare potrebbe significare allontanarsi da lui...

Proprio in anni ancora piuttosto fissi a tale concezione, il Rettor Maggiore, don Egidio Vigano, come abbiamo già prece-

Rettor Maggiore, don Egidio Vigano, come abbiamo gia precedentemente accennato, non esitava a parlare della «sfida dei cambiamenti socio-culturali» che interpellavano la famiglia salesiana e l'obbligavano a evolvere. Ricordava l'accelerazione della storia, il processo di personalizzazione, il processo di secolarizzazione e quello di liberazione.³² A partire dall'evoluzione generale della società e della Chiesa don

³² Vedi in E. VIGANO, Non secondo la carne, ma secondo lo spirito, Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, 1978, p. 127-137.

³¹ La precisazione nulla deve togliere al valore e all'importanza dello "spirito salesiano": serve solo ad indicare una distinzione che non diminuisce ma precisa il significato dei termini in questione. A tal proposito torna opportuno segnalare l'accenno fatto da don Braido nel suo recente monumentale lavoro dedicato a don Bosco. Egli scrive: «Le ansie del futuro della sua creazione prediletta in favore dei giovani, la Società salesiana, inclusiva dell'Istituto FMA, negli ultimi anni accrescevano in don Bosco l'ansia di infondere e diffondere nei suoi religiosi e religiose e dei diversificati suoi cooperatori lo spirito proprio, lo "spirito salesiano". Era - precisa don Braido - termine dal significato ricco: indicava, certamente, spirito di San Francesco di Sales, convertito con sostanziali note nuove nello spirito proprio dei salesiani, cioè di san Francesco di Sales in quanto modificato e riplasmato dal particolare campo di applicazione dell'azione salesiana, alla sequela del modello, offerto dalla biografia, dall'azione, dal magistero del fondatore, con riferimenti ben precisi: i giovani poveri e abbandonati, la scelta assistenziale ed educativa, il particolare modo preventivo di operare», in P. BRAIDO, Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà, vol. II, Roma, LAS, 2003, 560.

Viganò, come successore di don Bosco, si può dire che lungo tutto il suo mandato si è generosamente preoccupato di ridefinire la spiritualità salesiana in funzione delle trasformazioni socio-culturali della sua epoca. Poggiandosi sulle Costituzioni che provvidenzialmente prendevano atto dei tempi nuovi, contribuì notevolmente a mentalizzare i membri della famiglia salesiana sulla natura e sul ruolo di tale cambiamento nell'ambito della vita spirituale.

Prendere coscienza di tale realtà di permanente confronto non significa certo pretendere di riformare la vita salesiana. Le costituzioni e le regole, lungamente elaborate e rinnovate nei decenni passati, aspettano d'essere applicate e osservate più che di essere modificate... Compito e aspirazione del nostro Colloquio di Cracovia, e quindi di queste pagine, rimane il servizio di contribuire al discernimento dei segni attuali del nostro tempo, atti sia a rinforzare, sia a riorientare le diverse tendenze della spiritualità della famiglia salesiana, che ci giunge da don Bosco attraverso una storia ormai ultracentenaria. In quanto l'esperienza spirituale di don Bosco rimane il faro, di cui non potremmo fare a meno pena la nostra stessa identità, conviene tentare di identificare certi fenomeni che a noi oggi s'impongono, di saperli serenamente guardare in faccia non già per assumerli ingenuamente e passivamente, ma per sapere come tener conto della loro esistenza e del loro significato.

I relatori e le loro relazioni

A tale scopo, su una tematica così vivace e articolata come quella della spiritualità, vari esperti e collaboratori, hanno generosamente offerto il contributo della loro riflessione e della loro esperienza.

Don Francis Desramaut, forte anche per le sue pubblicazioni specifiche,³³ presenta due apprezzati interventi: nel primo dà i

³³ Ricordiamo almeno *Don Bosco et la vie spirituelle*, Paris, Beauchesne, 1967 (trad. it. *Don Bosco e la vita spirituale*, Torino Leumann, LDC, 1970) e la recente *Spiritualità Salesiana*. *Cento parole chiave*, Roma, LAS, 2001.

termini della questione, spiegando la natura, il ruolo, i presupposti e le condizioni della spiritualità; nel secondo, elenca quelle che a suo parere possono dirsi le nuove perspettive della «spiritualità salesiana» nella seconda metà del secolo ventesimo.

Vito Orlando, docente di sociologia all'Università Salesiana, pone il problema dal punto di vista della sua disciplina e descrive alcune delle più significative tendenze che caratterizzano i mutamenti della nostra civiltà contemporanea.

Suor Carla Barberi, Figlia di Maria Ausiliatrice e insegnante di filosofia a Milano, formula alcune «suggestioni» a proposito delle incidenze dell'attuale antropologia sulla spiritualità salesiana.

Michele Pellerey, insegnante di didattica nell'Università Salesiana, esamina la natura e lo spessore del rapporto interattivo esistente fra spiritualità e i dinamismi educativi.

Jean-Marie Petitclerc, noto animatore di significativi progetti contro l'emarginazione e la violenza giovanile in Francia, tocca la problematica della spiritualità attraverso il paradigma del sistema preventivo di fronte ad una società secolarizzata come la nostra.

Fabio Attard, salesiano di Malta e docente di teologia morale all'Università Salesiana, esamina il confronto esistente oggi fra morale e spiritualità salesiana, mentre Aldo Giraudo, docente di teologia spirituale nella stessa Università, segnala gli orientamenti e i cambiamenti che la Chiesa del postconcilio pone alla spiritualità salesiana.

Suor Maria Esther Posada, Figlia di Maria Ausiliatrice, docente dell'Auxilium e apprezzata esperta della gestione di corsi di specializzazione nell'ambito della teologia spirituale, presenta appunto uno degli effetti più delicati dei cambiamenti sul piano concreto della organizzazione della didattica e dei contenuti di un «corso accademico di spiritualità».

Il volume si chiude con una sezione di due pertinenti e interessanti «testimonianze» scelte nel ricco e articolato mondo della famiglia salesiana: un salesiano cooperatore, specialista di scienze pedagogiche e filosofo dell'Università di Lione, Guy Avanzini e una rappresentante di una congregazione religiosa recentemente fondata nell'alveo della spiritualità salesiana, Patricia Pizzorno della Comunità Missionaria di Cristo Risorto. A Giuseppe Morante, docente di catechetica all'Università Salesiana, è stato chiesto il contributo di una prima sintesi e di un primo bilancio valutativo del lavoro emerso dalle fervide e impegnative giornate di Cracovia.

Un ringraziamento e un augurio

Affidando alle stampe questo ventesimo volume della ormai gloriosa collana «Colloqui» – nata ben trentacinque anni fa – viene spontaneo il ricordo e il ringraziamento per quanti (numerosi e generosi!) hanno sostenuto, collaborato, pubblicato tutti questi volumi che hanno avuto il prezioso compito di registrare e trasmettere nel tempo i lavori fatti nei diversi Colloqui realizzati: i nomi di tanti illustri e benemeriti personaggi sono esplicitamente ricordati nelle pagine finali di questo libro.³⁴

Possa l'esempio e il ricordo fattivo e corroborante di questi collaboratori suscitare nuove energie di idee e di creatività per il futuro dei Colloqui e della sua collana a vantaggio di tutta la Famiglia Salesiana e di quanti operano e lavorano per e al servizio dei giovani.

³⁴ Si veda alla fine di questo volume nella *Tabella sintetica* dei vari Colloqui celebrati dal 1968 ad oggi.

Francis Desramaut

Considerazioni preliminari sulla spiritualità Salesiana *Prolusione ai lavori* *

1. La spiritualità di Don Bosco

Inoltriamoci progressivamente nell'universo abbastanza oscuro chiamato 'spiritualità', senza perderci in tutti i meandri delle definizioni della parola.

Il termine "spiritualità" può avere parecchi sensi. Per noi, come per i linguisti, non si tratta del semplice "carattere di ciò che è spirituale, indipendente dalla materia e dal corpo". Il nocciolo è la vita spirituale, la spiritualità è il carattere della vita spirituale. Messi da parte i sensi generici, il termine non sarà neppure inteso in senso detto "laico", cioè non religioso. Ci sono infatti delle spiritualità laiche che, umanamente parlando, possono essere di gran valore. Per noi, la spiritualità resta sempre pienamente religiosa. La vita spirituale, come l'intendiamo noi, implica un'intima relazione con Dio.

Prima di orientarci verso l'uno o l'altro senso, è necessario collocarlo con cura nella sfera cristiana. La spiritualità del sufismo musulmano è autenticamente religiosa e dunque ammirevole, ma non è cristiana. Necessariamente trinitaria, la religione cristiana fa del cristiano un figlio adottivo di Dio Padre, che incontra questo Padre in Cristo, suo figlio incarnato, sotto la movenza dello Spirito. La vita spirituale e dunque la spiritualità del cristiano devono (o piuttosto dovrebbero) essere radicate nello Spirito del Signore. Il mistico cristiano, colui la cui anima risponde meglio alla aspettativa divina, vive dello Spirito nel quale scopre Cristo. Principi, credenze e pratiche di spiritualità cristiana sono concepibili solo nello Spirito Santo. In più, conseguenza dell'Incarnazione, questo Spirito si trova solo nello spazio e nel tempo, cioè nell'ambito mediatore che noi chiamiamo Chiesa. Ci sono molti

elementi che ci impediscono di uscire dalla spiritualità cristiana quando parliamo della spiritualità salesiana.

Per dare un po' di spessore alla nozione, mi sembra opportuno incominciare col fermarmi alla spiritualità personale di Don Bosco, che condiziona, in qualche maniera, la nostra spiritualità salesiana. Mi sforzerò di sintetizzare questa spiritualità, compresa come un insieme di principi, idee e comportamenti, secondo i quali egli ha vissuto (senza averci pensato) una esperienza fondamentale di creatore di scuola spirituale.

La spiritualità di Don Bosco assunse, col tempo, una forma originale d'umanesimo temperato. Era nato in un mondo conservatore, ma la sua saggezza naturale, le necessità della vita e il movimento della sua epoca lo spinsero ad adattarsi al mondo in cui viveva. Il suo amore per le belle opere letterarie, per i giochi e gli spettacoli avrebbe potuto fare di lui un umanista secondo l'antica tradizione del suo paese, se non fosse stato distolto per una ideologia vicina a "l'imitazione di Cristo" che era sorta per moderare i suoi entusiasmi di gioventù. Fu, poi, formato da sacerdoti rigoristi, più o meno giansenizzanti (giansenisti). Però le scuole dei discepoli del Liguori e degli oltramontani, le figure e le dottrine di San Filippo Neri, San Francesco di Sales, San Vincenzo de Paola ed altri appartenenti alle stesse tendenze, quelle che vinsero nella Chiesa al tempo del primo Concilio Vaticano, lo coinvolsero definitivamente. Credette nel valore redentore e santificatore dell'azione apostolica e fondò delle congregazioni i cui membri si avvicinavano il più possibile alle associazioni cristiane comuni. Così facendo, proponeva un modo di vita cristiana a ragazzi, ad adulti e a religiosi. Questo modo di vita era già una spiritualità.

Don Bosco aveva le sue idee sull'umanità. L'uomo creato buono è segnato dalla fatalità, dalle debolezze e dal male. La sua esistenza terrestre è un dono meraviglioso del Signore, ma solo in Lui c'è riposo e solo dopo la morte. Dio vuole la santità di tutti. Purtroppo gli infedeli abbondano, senza relazione con Gesù, unica fonte di salvezza. E molti cristiani si perdono sulla strada della salvezza. L'ottimismo di Don Bosco sulla natura umana era dunque molto relativo. A suo parere, la vita era una corsa verso la morte, il cui punto d'arrivo, il riposo in Dio, poteva sempre essere mancato. Ma beato chi va verso di lui con la sua testa e soprattutto con il suo "cuore", perché sarà salvo! Se cura la virtù, può anche darsi che "si faccia santo", come Luigi di Gonzaga e Domenico Savio.

Il mondo spirituale dove lo spirito del nostro santo maturava: un Dio giusto e buono, un Cristo amico, modello e sorgente di vita, una Vergine Maria, raggiante di santità e di inesauribile beneficenza, tutta una serie di beati, e infine la Chiesa visibile, questo mondo meraviglioso spingeva lui e i suoi discepoli verso una santità intesa come l'eroismo della vita cristiana. L'uomo spirituale infatti, quale lo pensava, fa dei progressi sostenuto da un ambiente beatificante visibile e invisibile. Da parte sua, Don Bosco andava avanti in un mondo concreto (o concretizzato), che era quello del suo paese, ma anche della sua esperienza. Viveva in compagnia di un Cristo storico dolce e buono, di un Cristo eucaristico "presente nel tabernacolo, di una Vergine Immacolata e Regina Ausiliatrice "terribile come esercito schierato in battaglia", di schiere di angeli e santi capaci di indicare la strada della salvezza e della perfezione spirituale agli uomini "di ogni età e ogni condizione". Sentiva veramente al suo fianco Dio, la Vergine e i santi. Questo era il mondo della sua vita e dunque della sua spiritualità.

Uomo pratico, più interessato ai modi di agire che alle giustificazioni speculative dei risultati, Giovanni Bosco quando s'era fissato uno scopo, il suo spirito agile si applicava subito, con tutte le sue risorse, ai mezzi da mettere in atto per arrivarci: un "oratorio" per riunire e catechizzare i giovani lavoratori, dei laboratori professionali per dare loro una formazione umana e religiosa sostraendoli ai pericoli della città, una rete di propagandisti per diffondere in tutta Italia la sua rivista, le Letture cattoliche, l'unione dei cooperatori salesiani per mettere insieme le buone volontà del suo paese, dell'Europa occidentale e, perché no?, del mondo intero. Che cosa bisognava fare? Questo era il suo problema. Nessuno si meraviglierà che abbia trattato le questioni dell'anima, e dunque la spiritualità, con lo stesso spirito. Sulla strada della vita, quest'anima deve essere illuminata, guidata, nutrita e esercitata da aiuti e strumenti appropriati. Don Bosco credeva certamente all'ascesi e alla santificazione frutto della carità, - ci ritorneremo più tardi -, ma credeva prima di tutto alla virtù illuminatrice della parola, al sostegno dato dal sacramento della riconciliazione, alla forza divina procurata dall'Eucaristia e alla mor-

bidezza spirituale con pratiche e devozioni.

La spiritualità di Don Bosco non navigava fra cielo e terra al punto da dimenticare la terra per amore del cielo. I beni terreni contribuiscono ad assicurare ai suoi discepoli la pace e l'allegria, alle quali il loro maestro teneva molto. Così facendo, si allontanava probabilmente dalla tradizione liguoriana, dalla quale tuttavia si ispirava normalmente in ascetica, per ravvicinarsi alla tradizione oratoriana di Filippo Neri e, con essa, all'insieme del Rinascimento italiano. Il metodo spirituale che consigliava ai giovani lettori del Giovane Provveduto permetteva loro di diventare - insieme - "la consolazione dei (loro) genitori, l'onore della (loro) patria, dei buoni cittadini sulla terra, per essere poi felici abitanti del cielo". 1 Non riguardava dunque solo l'aldilà. Per i suoi soggetti Don Bosco voleva il raggiungimento dei legittimi desideri e la loro felicità nei due ordini, quello della grazia prima di tutto, ma anche quello della natura. Rendere l'uomo felice con il suo corpo e con la sua anima, con le sue possibilità fisiche e morali nel mondo che è suo fino alla morte, questo era il suo grande desiderio. Però non perdeva mai di vista l'essenza religiosa della vita spirituale. Nessuna felicità è possibile - insegnava - senza Dio e una autentica relazione con Lui.

Preferire Dio comporta delle rinunce: l'ascesi faceva parte integrante della spiritualità di Don Bosco. "Lavoro e temperanza" è stato uno dei suoi slogan. Prima di tutto e soprattutto bisogna rinunciare al peccato, e dunque alle sue attrattive.

La purezza (termine al quale preferiva quello meno evocatore di "modestia") dei suoi ragazzi preoccupava senza posa Don Bosco. La pace è assicurata a chi pratica un'ascesi di rinuncia e più ancora di accettazione, sostantivi sui quali dovremmo soffermarci per capirli bene. "Dio ricompensa largamente i sacrifici fatti per obbedire alla sua santa volontà.²

Infine ogni vita spirituale deve essere rivolta al servizio della più grande gloria di Dio. Don Bosco semplificava le cose. Si ser-

¹ G. Bosco, *Il Giovane provveduto*, Torino 1847, p.7.

² Vedere la *Buonanotte* del 20 maggio 1875, in MB XI, 243.

ve Dio con la preghiera e l'azione. La sua preghiera era semplice e degna. Senza trascurarla o dimenticarla, era portato deliberatamente verso l'azione, prima di tutto l'azione apostolica, quella animata dalla carità e che mira al bene totale dell'altro. Il discepolo di san Benedetto sceglie la preghiera, così come il discepolo di Don Bosco preferisce l'azione. L'azione faceva scattare in lui une specie di "estasi", secondo un'espressione che il Rettor Maggiore Don Viganò prendeva da San Francesco di Sales. Niente di brusco nell'azione di Don Bosco. La dolcezza, la gioia e, se possibile, l'affezione impregnavano le sue relazioni con gli altri. Si compiaceva con le parole di San Paolo sulla carità: "La carità è paziente... etc."

Non si può rinchiudere una spiritualità in qualche formula. A questo punto possiamo osservare che la spiritualità di Don Bosco si basava su una certa idea dell'uomo spirituale, del suo ambito religioso, dei mezzi messi a sua disposizione per progredire verso Dio, che essa aveva i suoi modelli preferiti e che privilegiava certi comportamenti per riuscire in una impresa evidentemente spirituale.

2. La spiritualità salesiana istituzionalizzata

Qui, in questo libro, la nostra riflessione si porta sulla spiritualità salesiana, che è quella della famiglia salesiana. Passando dal vissuto, quello di Don Bosco, alla regola di vita, ci troviamo di fronte a un altro mondo. Nel vocabolario contemporaneo, alla parola "spiritualità" si attribuiscono due sensi connessi, che noi terremo probabilmente sempre presenti alla mente durante i nostri scambi. Spiritualità si applica sia soggettivamente alla vita spirituale vissuta da una persona o un gruppo, sia oggettivamente ai principi, alle credenze e alle pratiche che regolano questa vita spirituale. Da una parte la vita, dall'altra la regola di vita.

Alcuni chiarimenti sembrano qui necessari. Prima di tutto, la spiritualità di un gruppo non è il suo spirito, anche se le due parole – spiritualità e spirito – sono apparentate. L'espressione "spiritualità salesiana" non servirà dunque ad indicare qui, salvo indirettamente, lo spirito salesiano, quello che normalmente tro-

viamo nelle comunità che fanno riferimento a Don Bosco. Ma non indicherà neppure la vita spirituale più o meno riuscita dei suoi discepoli, ciò che noi chiamiamo la loro spiritualità vissuta o spiritualità soggettiva. La spiritualità, infatti, può essere vissuta o istituzionalizzata. Nel primo senso si parlerà della spiritualità di S. Francesco d'Assisi e, nel secondo, della spiritualità dei Frati Minori, suoi discepoli. Con questa espressione, sforzandoci intenzionalmente di passare dal o dai soggetti salesiani alla loro mentalità oggettiva e sostenuta da mediazioni, quelle che, in teoria, dirigono i loro pensieri e i loro atti, indichiamo con la parola spiritualità l'insieme di principi, idee, sentimenti e modelli di condotta dei discepoli di Don Bosco nella fedeltà allo Spirito Santo. È la spiritualità salesiana istituzionalizzata.

La spiritualità salesiana in questione è infatti una spiritualità (più o meno) sistematizzata e istituzionalizzata. La spiritualità può, infatti, essere istituzionalizzata. È questa che ci interessa qui. Diverse sono le scuole di spiritualità del cristianesimo: il monachesimo primitivo, il monachesimo benedettino, i canonici regolari, gli ordini mendicanti, la *Devotio moderna*, i Gesuiti, gli Oratoriani, le società religiose dei Passionisti, dei Redentoristi, o ancora i discepoli di Charles de Foucauld. Queste scuole sono tipiche. Tra le loro caratteristiche, notiamo soprattutto la loro esperienza fondatrice, il più sovente quella del fondatore stesso della società interessata. Così la spiritualità benedettina dipende dall'esperienza di Benedetto da Norcia sintetizzata nella sua *Regula*, la spiritualità gesuita in quella di Ignazio di Loyola.

È anche vero che questa specie di dipendenza da un fondatore non è obbligatoria, poiché alcune scuole di spiritualità possono essere dei movimenti legati a un santo o una santa, che, senza fondare una società particolare, si sono imposti con la loro personalità o i loro scritti. È il caso di Sant'Agostino d'Ippona o di Santa Teresa di Lisieux. In ogni caso, l'esperienza fondatrice è quella di un contatto fondamentale con Dio, che tocca le persone nella loro situazione concreta e le trasforma. Seconda caratteristica: una scuola di spiritualità suppone dei discepoli che cercano di imitare il fondatore e di santificarsi come l'a fatto lui stesso, utilizzando cioè i suoi stessi mezzi. La loro azione, dopo l'esperienza fondatrice, ha dato forma alla scuola di spiritualità. Ogni

scuola di spiritualità, inoltre, è caratterizzata da valori, obbiettivi e mezzi specifici. Alcune sono centralizzate sulla preghiere liturgica, altre sulla pastorale missionaria o sull'educazione o sulla cura dei malati. Avete certamente in testa degli esempi per ognuna di queste categorie. È il tempo passa, il fondatore è morto. L'insieme organico ha preso abbastanza consistenza per essere chiamato spiritualità istituzionalizzata o anche scuola di spiritualità.

L'insegnamento della scuola, lungi dall'essere un tessuto di formule, si concretizza in alcuni modelli. Il modello è essenziale alla scuola di spiritualità. Che diverrebbe la spiritualità francescana al di fuori da Francesco d'Assisi o la spiritualità gesuita al di fuori di Sant'Ignazio? Ai modelli si aggiungono alcune formule, come "il servizio alla più grande gloria di Dio" per i gesuiti, o quella "nostri fratelli i poveri" per i frati minori, oppure "i misteri di Gesù" per la Scuola francese (Bérulle), o ancora " la scelta preferenziale per i poveri" della spiritualità della liberazione.

E arriviamo così alla spiritualità salesiana stessa. Avete già capito che, vissuta dai Salesiani, dalle Salesiane ed anche, un po', dai discepoli di Don Bosco, la spiritualità salesiana è anche istituzionalizzata. Che essa sia vissuta o istituzionalizzata, la sua esperienza spirituale fondatrice resta quella dell'esperienza religiosa di San Giovanni Bosco. Malgrado tutta la venerazione che abbiamo per San Francesco di Sales, non possiamo fare risalire fino a questo santo la nascita della spiritualità salesiana col significato che diamo a questo aggettivo, che ha tratto in inganno parecchie persone. Il posto di San Francesco di Sales nella spiritualità salesiana è grande, ma non è fondatore. Durante la sua vita e dopo di lui, Don Bosco ebbe dei discepoli che si sforzarono di imitarlo, non solo nella sua pedagogia, ma anche in tutto ciò che noi chiamiamo la sua spiritualità, e cioè nel suo metodo di vita per arrivare a Dio. Questi discepoli - don Michele Rua e don Paolo Albera fra i più eminenti e più autorevoli – il più naturalmente del mondo hanno tessuto una tradizione spirituale. È la spiritualità istituzionalizzata che conosciamo oggi e con la quale ci stiamo confrontando.

Voi vi aspettate forse che io descriva qui questa spiritualità istituzionalizzata. Ebbene il vostro desiderio sarà deluso. La spiritualità istituzionalizzata resiste alle descrizioni, essendo così numerosi e alle volte così volatili gli elementi che entrano in tale mondo. Alcune personalità – come don Rua o don Rinaldi – intervengono e lasciano il loro segno. Anche perché – ci fermeremo un po' sù – la descrizione della spiritualità salesiana di ieri sarebbe fuori luogo oggi. Il ricorso a un certo numero di parole, che servirebbero come chiave per entrare di diverse maniere in questa spiritualità, mi è apparsa l'unica cosa capace di indicarci un cammino che ci dia una certa vista d'insieme. Osserverete che l'introduzione del mio libro non comporta una vera descrizione della spiritualità salesiana. Mi sono solo permesso di riassumere alcune pagine di don Viganò, che ha una volta tentato una tale impresa.

La spiritualità ormai istituzionalizzata è iscritta in una storia, quella del fondatore, e in seguito quella dei suoi discepoli più o meno autorevoli. Carismi particolari possono influenzare il suo corso, ma i carismatici non ne hanno l'ultima parola. Per regolare la loro tradizione, le società religiose dispongono di strumenti appropriati, che sono le loro assemblee generali, le loro costituzioni e i loro superiori qualificati. Conseguenza inevitabile, la spiritualità salesiana non è stabilita una volta per tutte, ma è fluida. Ciò non piace a tutti. I discepoli non sempre riconoscono questa caratteristica con gioia. Siccome rendono fragile la costruzione sociale, le modifiche della forma primitiva procurano loro dolore. Nella mia vita ho incontrato molti più salesiani persuasi che l'essere fedeli alla loro vocazione imponeva loro di sottomettersi semplicemente alla spiritualità di Don Bosco, che salesiani convinti della necessità dell'evoluzione di questa spiritualità delle origini. In verità, per spiritualità bisogna intendere un corpo mentale non solo complesso ma in evoluzione.

Idee forti, principi di comportamento, sentimenti comuni e modelli graditi cambiano col passar degli anni e delle società particolari. Alcuni sfumano, altri appaiono o guadagnano in vigore. La loro gerarchia può essere scompigliata. Il corpo mentale della spiritualità istituzionalizzata naviga nella storia.

Prenderne coscienza ci avvicina al tema del nostro colloquio, che è quello del confronto della spiritualità salesiana istituzionalizzata con i cambiamenti socio-culturali che coinvolgono il mondo contemporaneo.

La scuola spirituale nata da don Bosco funziona come le altre scuole di spiritualità. Tutti gli storici della Chiesa, un po' accorti, mettono in risalto che la vita della maggioranza delle società religiose è molto cambiata nel mondo occidentale durante gli anni Settanta del ventesimo secolo. Per verificarlo, basta entrare in un convento di carmelitane o in un monastero di visitandine. Dove sono andate a finire le grate e i veli neri di una volta, richiamati qua e là da qualche finestrino enigmatico? La spiritualità è evoluta in quei luoghi. Il principio di separazione, o anche la fuga dal mondo, ne ha subito qualche ritocco. L'idea che ci si faceva all'entrata in religione è stata modificata. Alcune austerità non esistono più. Modelli venerati sono oggi trascurati o totalmente abbandonati. È forse un bene?, è forse meglio? Lo storico costata non giudica. Infatti, ci si guarderà bene dal considerare come progresso ciò che potrebbe essere solo una concessione alla fragilità umana. La storia ha conosciuto innumerevoli riforme della vita religiosa, in seguito a dei cambiamenti che poi sono stati deplorati. Cinquecento o trecento anni dopo la nascita del loro ordine, cistercensi e cappuccini hanno deliberatamente scelto il rigore primitivo benedettino o francescano. Resta il fatto però che per molte società religiose, la spiritualità istituzionalizzata che regola i comportamenti non è più la stessa oggi di ieri.

Sarebbe molto straordinario che la famiglia salesiana fosse scampata alla tendenza evolutiva. Non ci sono muri di abbazie o certose che la proteggano dai contatti con un universo anche lui in cambiamento. La sua azione apostolica l'immerge nel mondo e nella Chiesa. Partecipare alla cultura che la circonda è per lei un obbligo, anche quando deve giudicarla e condannarla. Continua a riceverne i messaggi, che possono essere anche degli ordini quando vengono dalla Chiesa romana. Don Rua, questo santo Rettor Maggiore, ne fece l'amara esperienza all'inizio del ventesimo secolo. Mi è capitato tempo fa di scrivere un libro sulla spiritualità vissuta e insegnata da Don Bosco. A mano a mano delle considerazioni del nostro santo sulla Bibbia, la storia, le religioni o i sacramenti, sentivo la distanza fra la sua percezione del mondo, compreso anche nella sua dimensione religiosa, da quella che si affermò un secolo dopo la sua morte. La spiritualità salesiana ha evoluto col passar degli anni. Quella che noi conosciamo oggi non è più la spiritualità di Don Bosco, ma la spiritualità di una collettività del secolo che è succeduto al suo. È una storia che può essere studiata di generazione in generazione.

3. L'indispensabile discernimento

In un mondo in continuo cambiamento le spiritualità istituzionalizzate sono alcune volte chiamate a reagire. Prendiamo un esempio lontano: nel corso del XVI-XVII secolo i monaci benedettini si sono trovati senza accorgersene in un universo cristiano che, sotto l'influenza dei gesuiti seguiti dalle nuove congregazioni, cominciava a dare, in spiritualità, una importanza, per loro straordinaria, alla preghiera metodica. Non la conoscevano: fino allora l'opus divinum e la lectio divina erano sufficienti per loro. Era necessario introdurre la preghiera metodica nei monasteri per un miglior bene spirituale dei religiosi? Più vicino a noi, la separazione rigorosa dal mondo, data come essenziale alla loro propria vocazione, ha incominciato a porre delle domande agli istituti femminili di clausura. Cosa pensare della fuga dal mondo talmente esaltata nelle loro rispettive tradizioni? E per conseguenza, come procedere? Cosa fare? Cosa dire?

Verso la metà degli anni cinquanta del ventesimo secolo, alcune società di sacerdoti, come Saint-Sulpice, che si consacravano ai seminari nello spirito del Concilio di Trento, si sono trovate bruscamente di fronte a delle correnti di pensiero che davano al sacerdote un aspetto a loro sconosciuto. Per loro il sacerdote era l'uomo dell'Eucaristia, della preghiera e dei sacramenti. Mai e poi mai avrebbero pensato ordinare un futuro prete-operaio. La spiritualità sacerdotale che esse infondevano non corrispondeva dunque più all'attesa dei candidati. Cosa fare? Per quali ragioni?

È qui che interviene, nella spiritualità come nella pastorale, la diakrisis, il discernimento, che, nella tradizione cristiana, funziona come paradigma della riflessione critica sulla vita vissuta. Diakrisis significa: separazione, divisione nel senso fisico della parola, a cui si aggiungerà il senso metaforico della percezione della differenza e della tensione. Da qui le varie tappe: discernere, distin-

guere, giudicare, decidere. Si tratta sempre del cammino verso Dio secondo la spiritualità istituzionalizzata. La diakrisis rappresenta, ci è detto, il momento critico e riflessivo della trasformazione in Dio, scopo di ogni spiritualità. Per Giovanni Cassiano è la scienza che dirige interiormente i processi di conoscenza e di decisione sulla base di un giudizio ben consolidato (verum iudicium et scientia). Bernardo di Clairvaux chiama discretio la ragione che guida l'amore e lo preserva dagli eccessi. Tommaso d'Aquino vi vede un gesto di prudenza, mettendo in parallelo la fine e i mezzi. Per Ignazio di Loyola, sarebbe una teologia epistemologica, cioè un metodo adatto a determinare i limiti e l'evidenza della conoscenza della volontà divina. In definitiva, bisogna tentare di vederci chiaro nella spiritualità vissuta in funzione dei tempi contemporanei.

Questo genere di problemi è stato quello di tutte le congregazioni religiose obbligate di rivede le loro costituzioni dopo il Vaticano secondo. È anche – come penso mostrarlo in una conferenza futura – quello che ha affrontato con energia il Rettor Maggiore Don Viganò durante tutto il suo mandato. È importante tenir conto, insomma, del paradigma che va dall'intuizione fondatrice della spiritualità istituzionalizzata alle necessità dell'epoca interpretate nello Spirito Santo.³ La spiritualità salesiana alla fine del ventesimo secolo ha dunque avuto lo sguardo rivolto verso Don Bosco e verso il concilio di aggiornamento del Vaticano II, che l'ha obbligata a ritrovare – aiutata dalla Parola di Dio – il Cristo dei Vangeli predicante, pregante, sofferente, e rimetterlo nell'oggi.

Ciò che può apportare una spiritualità salesiana vissuta

Ritorniamo alla cosa principale. La spiritualità istituzionalizzata è al servizio della spiritualità vissuta. Idee-forza, principi, certezze, norme, regole, costumi, modelli, riuniti nel mondo complesso della spiritualità salesiana istituzionalizzata è destinato, non a riempire i discorsi dei predicatori, ma a contribuire allo sviluppo spirituale di coloro che credono in questa spiritualità. Don Vi-

³ Cfr. Perfectae caritatis, 2.

ganò non si stancava di farne l'elogio. La spiritualità salesiana vissuta è un'energia sul cammino di ciascuno verso il suo proprio fine. Essa aiuta a discernere e ad affrontare i problemi, infonde nell'anima la volontà e l'entusiasmo necessari per progredire verso il loro scopo. Creatrice e audace, è sempre in dialogo con la vita concreta. Certo, essa resta fedele ai valori delle sue origini e della tradizione vivente, ma, per natura, è chiamata a scendere nella realtà per esserne dono di vita, risposta appropriata e anche contestazione evangelica. La sua forza viene dalla fede, energia nella storia. Esperienza progressiva di Dio, essa è forza vitale in ogni persona, per la sua libertà, per le sue convinzioni e per la sua condotta. La spiritualità salesiana ereditata da Don Bosco, quest'uomo semplice che, in un altro secolo, fondava una scuola spirituale senza averlo mai voluto, spiritualità ripensata secondo i tempi per essere vissuta nell'oggi, questa spiritualità è concretamente incarnata nella storia.⁴ E noi ce ne rallegriamo.

* Testo originale in francese. Sistemazione e redazione finale a cura di C. Semeraro.

⁴ Vedi in E. VIGANO, *Lettere circolari*, lettera del 15 agosto 1990, p. 1043-1077.

Vito Orlando

Ricerca di senso nella società attuale e spiritualità salesiana

Premessa

In base alle precisazioni fatte dal responsabile culturale dei Colloqui, il senso del mio contributo si precisa come individuazione di alcune "tendenze della società del nostro tempo" che consentano di valutare e verificare la significatività e la nostra capacità di mediazione della spiritualità salesiana nel Terzo Millennio.

In questa prospettiva, il presente contributo cercherà di costruire una cornice all'interno della quale potranno trovare

giusta collocazione gli altri interventi.

Desidero ancora sottolineare un aspetto rilevante: il Colloquio ci offre l'occasione per vivere un'esperienza e offrire un contributo culturale alla Famiglia e la Movimento salesiano che può essere di grande utilità. Oggi, infatti, siamo obbligati a ripensare gli aspetti nevralgici della nostra esperienza spirituale perché i modelli ereditati non bastano più. Con fedeltà e creatività dobbiamo individuare modalità significative di realizzazione dell'esperienza spirituale salesiana per il nostro tempo, che possa essere autentico spazio di sperimentazione e di costruzione di senso nello spirito e nello stile di Don Bosco.

Vorrei anche precisare che, trattandosi, di un Colloquio, il presente contributo va visto più come un insieme di indicazioni, provocazioni e prospettive di attenzione che riescano a stimolare

una riflessione comune.

1. Il nostro tempo

La società attuale, appare nella sua specificità portando l'at-

tenzione alle condizioni della sua concretizzazione, vista cioè in riferimento al tempo della sua attuazione. È "l'oggi" della società che ci interpella e provoca; è l'attenzione al concretizzarsi nel tempo delle condizioni del vivere sociale che può aiutarci a trovare le coordinate per ripensare la "spiritualità salesiana".

Portare l'attenzione al "nostro tempo" significa, immediatamente, fare riferimento a ciò che precede, al "prima" e cercare di intravedere gli orizzonti di futuro.

I riferimenti al passato servono per capire meglio da dove veniamo, a che punto ci troviamo, dove siamo arrivati; scrutare gli orizzonti significa cercare di capire se si intravedono scenari di futuro, in qualche modo rintracciabili nella condizione attuale.

Considerare l'oggi rispetto a ieri porta immediatamente a riconoscere le forti accelerazioni del cambiamento tanto da far parlare, a giusto titolo, del nostro tempo non come "epoca di cambiamenti", ma come un radicale "cambiamento di epoca". Essere entrati nel nuovo millennio non significherà soltanto un cambio di cifre nell'individuazione del tempo, ma una nuova caratterizzazione dell'oggi che le cifre indicano.

Delineare la "cornice sociale" dell'oggi, le caratteristiche del nostro tempo, non è semplice, ma il tentativo è indispensabile. Ovviamente anche la cornice potrà essere meglio precisata e acquisire contorni più definiti con la precisazione dei contenuti.

Vi sono alcune caratteristiche del cambiamento odierno che sembrano veramente nuove e che meglio indicano la realtà attuale della vita e delle sue esperienze.

Anzitutto si tratta di un cambiamento non lineare e con possibili previsioni della sua direzione e della sua meta, ma discontinuo e frammentato. La sensazione è quella di non riuscire ad avvertire dove stiamo andando, ci è difficile individuare la "direzione della storia"; si ha la sensazione di vivere in un "mondo in fuga" che ha smarrito la direzione e che diventa sempre più difficile controllare.¹ Insomma, è come se fossimo un po' in balia

¹ Cfr. GIDDENS A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 11-15. Un breve saggio molto stimolante per la sua capacità di rappresentare la realtà attuale alla luce del fenomeno della globalizzazione. A partire dalle rappresentazioni della lettura di

del destino, avendo perso le redini che consentono di guidare il carro della storia nella direzione desiderata.

Da queste prime caratteristiche del cambiamento possiamo far derivare il rilevante tasso di "instabilità", più forte, forse, di qualunque altra situazione di passaggio a una nuova epoca. Mancando di una direzione e messi in crisi i fondamenti e gli orientamenti pregressi (i valori del passato), il cambiamento appare aperto al *possibile*, all'*eventuale*... e il criterio che lo esprime è "tutto è possibile, nulla è certo". Siamo nel tempo del "possibile", della varietà e provvisorietà delle scelte che accentuano l'instabilità sociale.

In effetti il percorso e le appartenenze sociali sono divenute molto incerte. Il rapporto studio-lavoro, curricolo ben fatto ricompensa sociale, riuscita professionale riconoscimento sociale, diventano moneta sempre meno spendibile e mandano in crisi le prospettive di interpretazione dell'identità e della regolazione del vivere sociale. Di qui gli interrogativi sull'identità sociale e sugli strumenti di decodificazione del mondo.

Il tentativo di esaltazione individuale non ha avuto successo perché l'esasperato individualismo non dà garanzie di sicurezza e il valore dell'appartenenza (a partire da un'adesione personale) diventa centrale rispetto a quello dell'autonomia.

Trattandosi, tuttavia, di appartenenza strumentale (non al valore del gruppo di riferimento, per cui si può facilmente passare ad altro o farla convivere con altre appartenenze = pluriappartenenze) ha una finalità di rassicurazione e non porta a identità comunitarie.

Venute meno, quindi le garanzie offerte dal sistema sociale alla realizzazione delle potenzialità dell'uomo moderno non si ha una ripresa delle agenzie di senso, dei mondi vitali ove ricostruire e ripensare il contesto societario in trasformazione e perenne ricostruzione.²

Giddens della società attuale, l'allora Maestro Generale dei Domenicani Timothy Radcliffe ha elaborato una interessante riflessione sul tema "La missione in un mondo in fuga" in cui tratteggia la spiritualità della missione nel nostro mondo. La riflessione è stata pubblicata in "Il Regno –Documenti", 9(2001), 305-310.

² Cfr. EURIŜPES, *Rapporto Italia '89*, capitolo 3: Centralità/Marginalità. Tra ricerca materiale e ricerca di senso.

Le incertezze di percorso e di appartenenza sociale, il ripiegamento sugli interessi individuali fanno perdere vigore alle progettualità e al coraggio di assumere responsabilità tanto da far emergere la "paura di crescere", se non proprio il "rifiuto di crescere", per l'incapacità di assumere le proprie responsabilità. Si stanno moltiplicando gli emuli di Peter Pan che preferiscono rifugiarsi nel regno della fantasia infantile, spinti a questo anche dalla eccessiva protezione dell'ambiente familiare che non educa al rischio e alla responsabilità.³

2. Come interpretare il nostro tempo?

Una cifra culturale e un fenomeno globale possono consentire di esplorare gli aspetti più significativi del nostro tempo.

Moderno e postmoderno sono i riferimenti comuni per aiutare a cogliere il cambiamento; il fenomeno della globalizzazione, soprattutto nelle sue conseguenze, consente di interpretare le caratteristiche del vivere sociale odierno.

2.1. Moderno e Postmoderno

Il nostro intento non è quello di disquisire su due realtà ambivalenti e dall'ampio spettro di significati e di prospettive di comprensione. Ci interessa unicamente portare l'attenzione su un modello di società che viene caratterizzato come postmoderno e che necessariamente coinvolge il richiamo al modello precedente che per semplificazione indichiamo come "società moderna".

Riducendo all'essenziale (spero senza eccessiva semplificazione) il nostro riferimento, richiamiamo alcune caratteristiche del postmoderno che ci consentano di evidenziare anche gli elementi di crisi del moderno.

Un primo elemento che caratterizza il postmoderno è la pre-

³ Cfr. G. M. FARA, *Oblomovisti d'Italia*, *Introduzione* al *Rapporto Italia* 2001. *Percorsi di ricerca nella società italiana*, EURISPES (Istituto di Studi Politici Economici e Sociali), Roma, EURISPES 2001, 23-53.

sa di coscienza dei limiti del progresso e la messa in discussione dell'idea del progresso e della concezione della storia come successione lineare progressiva priva di limiti (inarrestabile, secondo le visioni più ottimistiche).

Insieme a questo aspetto, sono stati anche ridimensionati gli eccessi di potere riconosciuti alla ragione che hanno portato a un progressivo disincanto del mondo e all'affermazione della sua autonomia rispetto a qualsiasi visione religiosa. Contro queste pretese e ogni eccesso di razionalità burocratica e strumentale, si insiste sulla differenza, la molteplicità e il valore di esperienze diverse rispetto a quelle scientifiche oggettivanti, si accetta anche l'apertura all'ignoto e al mistero.

Queste nuove consapevolezze portano l'attenzione su aspetti sociali e politici di una certa rilevanza:

- Contro le degenerazioni distruttive del "dominio tecnologico sulla natura" si afferma l'attenzione di rispetto per la natura e le esigenze del habitat per salvaguardare la possibilità e la qualità della vita umana,
- Contro ogni forma di omologazione sociale, contro la pretesa di un unico principio fondativo si afferma la diversificazione, la frammentazione, la differenza,
- Contro una cultura uniformizzante si prospetta una società fondata "sulla differenza e sul pluralismo, in cui vige il principio morale della tolleranza".4

Dissolti i sistemi unitari e le precise delimitazioni dei contorni della società e delle forme tradizionali di produzione di vita, che avevano una grande forza di coesione, nascono innumerevoli frammenti e sottosistemi che rapidamente si mescolano anche tra di loro.⁵

⁴ CHIURAZZI G., Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione, Torino, Paravia Scriptorium, 1999, 22. Le idee qui espresse sul postmoder-

no sono presentate nel primo capitolo del libro citato, pp. 9-32.

⁵ Per la individuazione dei fenomeni che caratterizzano il moderno e il postmoderno, che qui vengono presentati, cfr. SCHALÜCK H., "Tutto è possibile, nulla è certo". Vocazioni religiose nei tempi del postmoderno. Relazione alla 55a Assemblea dell'USG (Maggio 1999): Le VOCAZIONI alla vita consacrata nel contesto della società moderna e postmoderna. Nel sito "Vidimus Dominum" alla sezione USG.

Nella descrizione del postmoderno bisogna prendere in considerazione soprattutto i seguenti fattori:

- la «differenziazione» illimitata degli ambienti vitali dovuta all'espansione dei mercati della produzione, del lavoro e del consumo. Interessi nuovi attivano nuovi luoghi di esperienze di vita e fanno crollare gli ambienti tradizionali, incluse la Chiesa, la religione e la famiglia. Anche le culture «settoriali» e locali, nel tentativo di sopravvivere, si mescolano tra di loro,
- da tutto questo nasce una «pluralizzazione» culturale illimitata, anzi, un vero "pluralismo ideologico di sistemi di rapporti e di valori: tradizioni culturali finora in vigore vengono abbandonate e si sperimentano nuove possibilità di modi di vivere individuali e collettivi",
- il postmoderno è anche caratterizzato dalla *«individualizzazione» radicale della società*. Oggi, l'individuo si sente più libero nei confronti dei legami tradizionali (famiglia, religione) di quanto non sia stato per le generazioni precedenti. In verità, l'individuo si trova, oggi, circondato da forti costrizioni, ma, in base all'esperienza e alla storia della libertà dei tempi moderni, riconosce anche una propria vita e struttura esistenziale non necessariamente condizionato dall'esterno. Quello che sembra chiaramente emergere è che i valori e i modi di vivere tradizionali non perdono necessariamente il loro pregio, ma certamente perdono la loro importanza esclusiva.⁶

2.2. La società postmoderna

Per caratterizzare meglio il postmoderno a livello sociologico e socioculturale, possiamo valorizzare anche alcune suggestioni che vengono dal Rapporto EURISPES sull'Italia del 2001.

"La società postmoderna presenta alcuni caratteri inequivocabili: "la riduzione di ruolo e di importanza dell'efficienza economica, dell'autorità burocratica e della razionalità positivista che caratterizzano il moderno, in favore di una maggiore apertu-

⁶ Cfr. Ibidem.

ra all'autonomia individuale, alla valorizzazione delle diversità ed alle possibilità di autoaffermazione".⁷

Si riafferma così la centralità dell'umano e dei valori che lo caratterizzano, proiettati in un contesto nuovo. L'orizzonte di valori del moderno si orienta sempre più verso ciò che tende ad "esaltare la qualità della vita" e la ricchezza e il benessere sono visti in funzione di un miglioramento della vita stessa. L'emergere di valori post-materialistici, pur non sminuendo l'importanza del benessere economico, accentua la priorità della qualità della vita e del benessere personale.

Al razionalismo tecnico scientifico si affianca un atteggiamento di maggior disponibilità alla dimensione spirituale, alle domande "sul significato e sul fine ultimo della vita". L'aspetto più sorprendente è che sono le grandi scoperte dell'oggi che aprono ad orizzonti "altri", quasi a sottolineare la grandiosità del progetto umano. La scienza non fa più battaglie per conquistare primati e si apre all'ignoto, al mistero che non cessa di esplorare ma di cui riconosce anche l'impenetrabilità.¹⁰

Un altro elemento importante è il problematico rapporto tra generazioni. Alla fine degli anni Novanta il sociologo Pierpaolo Donati ha parlato della difficoltà degli adulti di "generare generazioni" e della difficoltà di identificazione delle giovani generazioni, della loro difficoltà di maturare consapevolezza generazionale. ¹¹ Secondo il presidente dell'Eurispes, il rapporto giovani adulti è un segno della mancanza del coraggio di crescere. Gli adulti, e in particolare i genitori, nell'illusione di proteggere da errori, ostacolano l'apprendimento della crescita, creando un "sistema iperprotetti-

⁷ Cfr. G. M. FARA, Oblomovisti d'Italia, op. cit., 30.

⁸ *Ibidem*, 31.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 33.

¹⁰ Cfr. Ibidem, 34.

¹¹ Cfr. Donati P., Colozzi I., Giovani e Generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra, Bologna, Il Mulino, 1997. Nell'introduzione, Donati, esprime nel modo seguente il messaggio che proviene dai risultati della ricerca nel mondo giovanile: "crescere in una società eticamente neutra significa non avere punti di riferimento per le proprie scelte, se non nel privato della famiglia e del proprio 'io', finché reggono" (p.33). Questo accresce le difficoltà e i rischi della vita dei giovani. Questa situazione dei giovani è, in realtà, un riflesso "di adulti che navigano in un mare di vuoti e contraddizioni" (p.36).

vo" e cercando le "super-sicurezze familiari". Si tratta, però, di finte protezioni e sicurezze, perché sono quasi esclusivamente di tipo materiale. L'effetto di simili protezioni è quello di impedire lo sviluppo di capacità di adattamento, di fiducia in se stessi, di possibilità di trarre insegnamenti anche dai propri errori.

L'accomodamento a questa sicurezza da parte dei giovani ha portato a una dilatazione dell'età giovanile che ormai supera la soglia dei trent'anni; questo significa un differimento delle scelte decisive, dell'assunzione di responsabilità, di scelta di autonomia, anche quando vi sono le condizioni economiche per farlo.

È necessario, inoltre, tenere presente che nella società attuale le realtà più diverse si sono riavvicinate; i fenomeni anche inquietanti del mondo ci toccano da vicino e ne avvertiamo le conseguenze; i confini del particolarismo diventano sempre più evanescenti; alcuni principi e valori morali si fanno sempre più globali e trascendenti. "È in questa società che sta emergendo l'uomo del "post-individualismo": il "global-io". La realtà della globalizzazione ci aiuta a capire che non vi è separazione tra l'io e il resto del mondo; l'io globale non annulla la realtà individuale, ma la apre a orizzonti che sono le condizioni nuove del suo esistere. In questa non estraneità è chiamato a comprendere la irrinunciabilità di una "solidarietà globale", anche semplicemente legata a motivi di egoismo personale.

2.3. Le nuove condizioni di vita nella società postmoderna

L'orizzonte macrosociale che abbiamo tracciato offre già la possibilità di individuare le nuove condizioni di vita.

Oggi si vive in una società complessa e anzitutto fortemente differenziata che offre agli individui "pluriappartenenze" e molteplici opportunità per soddisfare i bisogni e le esigenze della vita. Di questa pluralità il soggetto è chiamato ad acquistare piena consapevolezza per saperla valorizzare senza divenirne dipendente, per imparare a vivere nel plurale senza incertezze, per orientarsi nelle scelte senza perdere la bussola.

Oltre che differenziata, la società complessa è, in secondo

¹² Cfr. G. M. FARA, Oblomovisti d'Italia, op. cit., 52.

luogo, molto *dinamica*, soggetta a rapidi e anche profondi cambiamenti, che non sono solo tecnici, anche se scienza e tecnica fanno da volano. Le innovazioni tecnologiche cambiano la vita a livello di lavoro, di relazioni, di comunicazione, di informazione e anche di formazione. Questo accresce la difficoltà di vivere da protagonisti nella società complessa. Da una parte vi è la necessità di non estraniarsi per valorizzare tutte le opportunità che essa offre, dall'altra vi è anche la necessità di una sua decomplessificazione, per poter individuare come concretamente sia possibile attuare una vita che non soccomba allo stress.

In terzo luogo, la vita attuale nella società complessa è anche caratterizzata da un altro aspetto che diventa sempre più comune e di cui bisogna anche comprendere e valorizzare il significato: il "diverso" è accanto a noi, fa parte della stessa realtà, vive la nostra stessa vita. Questo "diverso" è un soggetto portatore di storia, di cultura, di religione, di un'esperienza umana altra dalla nostra. La società complessa è, quindi, anche una società multiculturale. La multiculturalità, soprattutto in alcuni contesti europei, è una novità a cui non siamo ancora abituati. Per non pochi essa costituisce una difficoltà. Può, tuttavia, diventare una vera nuova opportunità da riconoscere, accettare e valorizzare per arricchire l'esperienza quotidiana. Essa richiede una presa di coscienza e un rispetto per la diversità, l'apertura ad una "cultura plurale" che è il tessuto della nuova società. 13 Imparare a vivere in una società multiculturale è condizione indispensabile per dare qualità alla nostra vita quotidiana.

Infine è da dire che la società attuale, oltre che complessa e multiculturale, è una società planetaria. La globalizzazione non è solo mondializzazione del mercato, né può essere vista solo a partire dal suo rischio di omologazione culturale. È certamente una realtà da valutare per i rischi e i problemi che comporta, ma è anche una realtà straordinaria che fa intravedere "l'unità fondamentale del mondo umano", fa maturare una coscienza universale, apre nuovi orizzonti di pensiero e di realizzazione concreta

¹³ Cfr. STAVENHAGEN R., Educazione per un mondo multiculturale, in J. DELORS (Ed.), Nell'Educazione un tesoro, Roma, Armando Editore, 1997, 217-220.

della vita umana. Anche questo nuovo orizzonte di vita ha bisogno di trovare una concretizzazione nel quotidiano. Bisogna imparare a vivere come cittadini del mondo senza perdere la concreta appartenenza, anzi valorizzando ancor più le significative identità locali che consentiranno di essere portatori di una specificità nel convito umano mondiale.¹⁴

Pertanto è da dire che la grande avventura umana presenta oggi orizzonti e condizioni nuove per sperimentare la diversità e la grandiosità della vita umana.

Dobbiamo riapprendere il mestiere e l'arte di vivere facendo i conti con il nostro tempo. Ciò che sembra certo in questo apprendistato è che il nuovo si potrà sperimentare solo sapendosi orientare nella complessità, imparando a vivere con il diverso, riconoscendo vicino il lontano.

Non possiamo illuderci che dopo le agitazioni le cose si assesteranno. Abbiamo detto all'inizio che non siamo in un'epoca di cambiamenti, ma in "cambiamento di epoca". I cambiamenti che si stanno verificando, dice Anthony Giddens, "creano qualcosa che non è mai esistito prima, cioè una società globale cosmopolita: noi siamo la prima generazione a vivere in questa società, i contorni della quale riusciamo a distinguere a malapena. Essa sconvolge i nostri abituali modi di vita, ovunque ci troviamo. Non si tratta, almeno per il momento, di un ordine mosso da una volontà umana collettiva: piuttosto, esso cresce con modalità anarchiche e accidentali, sospinto da un misto di fattori. Non è definitivo né sicuro, bensì carico di incognite, nonché segnato da profonde divisioni. Molti di noi sentono l'azione di forze sulle quali non hanno potere. Riusciremo a ricondurle sotto la nostra volontà? Io credo di sì. L'impotenza che proviamo non è segno di fallimento individuale, ma riflette l'inadeguatezza delle nostre istituzioni: è necessario ricostruire quelle che abbiamo, o crearne di nuove, perché la globalizzazione non è un incidente nelle nostre vite di sempre. È il cambiamento delle condizioni stesse della nostra esistenza. È il modo in cui oggi viviamo". 15

¹⁴ Cfr. SING K., Educazione per una società globale, in J. DELORS (Ed.), Nell'Educazione un tesoro, 214-216.

¹⁵ GIDDENS A., op. cit., 31.

47

3. Identità e ricerca di senso nella società postmoderna

In questo mondo attraversato da cambiamenti epocali, come si definiscono le identità personali, su quali motivi e fondamenti di vita, secondo quali modelli, quali valori, quali certezze?

La rapidità dei cambiamenti non consente una elaborazione culturale in grado di interpretarli o di confrontarsi con essi per giungere al loro controllo. La messa in discussione dei valori e delle istituzioni tradizionali accrescono le incertezze perché fanno sperimentare la precarietà dei riferimenti esistenziali e dei percorsi sociali.

In questa situazione intravedo almeno due rischi di fondo riferiti all'identità individuale e sociale:

Il rischio di perdita nel frammento: l'instabilità e precarietà della situazione complessiva del nostro mondo del "possibile", le pluriappartenenze strumentali e la differenziazione degli ambienti vitali danno vita a una "patchwork-identità" le fatta di parti, di esperienze parziali legittimate da significati parziali che ciascuna offre, di riferimenti plurimi a valori orientati a soddisfazioni immediate, ecc. Il rischio pertanto è quello di perdersi nel frammento senza una precisa attenzione di armonizzazione dei significati e dei riferimenti.

Senza il riferimento a valori fondati e assoluti, diventa impossibile costituire identità facilmente definibili. Si riscontra una identità complessa, costituita da molteplici elementi, rapporti e appartenenze diversificate. Si parla di identità pluricentrica non facile da integrare.

La difficoltà di coordinare le precarietà per dare un certo peso alle esperienze può accrescere ansia e incertezza perché fa vivere la sensazione di non riuscire a dare orientamenti e scelte per valorizzare al meglio la stessa esperienza.

Il rischio di perdita nel globale: la mondializzazione del mercato, la debolezza del politico, l'insufficiente riflessione culturale

¹⁶ SCHALŪCK nella sua relazione alla 55° Assemblea dell'USG offre alcuni spunti interessanti sull'identità nella società postmoderna, riferita soprattutto ai giovani. Cfr. op. cit. nel sito "Vidimus Dominum" alla sezione USG.

sul nuovo, hanno fatto avvertire la sensazione di "perdita nel globale". L'individuo, visto sempre più come soggetto di consumo in una strategia di mercato che ha interesse ad acquistare clienti, corre il rischio di essere ridotto a terreno di conquista o a destinatario di una infinità di oggetti per la soddisfazione di esigenze materiali.

Lo stesso mercato, per quanto abbia offerto sempre più prodotti con garanzie di qualità, ha fatto avvertire il rischio di dequalificazione della vita, perché si è accentuato il divario tra ricchi e poveri, sia a livello di singoli che di popoli, ha fatto maturare la consapevolezza dei rischi ambientali, ha preteso di rispondere alle esigenze della vita personale e sociale solo con l'abbondanza delle cose.

Nell'attenzione alle caratteristiche della società postmoderna abbiamo anche riscontrato da parte delle persone nuova sensibilità e attenzione ai valori, alla dimensione spirituale, al significato e al fine della vita.

La mondializzazione, proprio perché crea nuove condizioni di vita, apre anche nuove prospettive e nuovi orizzonti all'identità. Il "global-io" può essere visto per ora solo come una espressione di carattere letterario o sociologico, ma se i pionieri del globale riusciranno ad umanizzare la mondializzazione e ad aiutare l'uomo ad universalizzarsi si potranno superare i traumi che la globalizzazione ha finora prodotto.

"Ispirato da uno spirito neo-solidale o neo-egoista di un egoismo illuminato e conscio di sé e del mondo con cui deve confrontarsi, l'io globale potrà compiere scelte coraggiose: potrà perdere, distruggere per ricostruire, confrontarsi con la diversità, con la complessità, accettare la sfida e rispondere complicando ulteriormente. Dovrà essere sempre più attento alla tutela dei suoi e degli altrui diritti, perché gli uni si confondono negli altri. Dobbiamo imparare a ragionare come se il mondo dipendesse da noi, se vogliamo liberarci del nostro fatalismo, della mancanza di coraggio e di responsabilità". 17

¹⁷ G. M. FARA, Oblomovisti d'Italia, op. cit., 52-53.

49

3.1. Dialogo con la "modernità avanzata" per la ricerca di senso

L'orizzonte nuovo dell'identità è una prospettiva possibile di percorso di identificazione. Intanto bisogna valutare con quali speranze l'uomo del XXI secolo si apre a questo nuovo orizzon-

te e quali risorse può valorizzare per questo percorso.

Fermandoci all'ambito più propriamente sociologico, possiamo riconoscere nella società attuale una diffusa ricerca di spiritualità, 18 di trascendenza, quasi come un superamento della stagnazione spirituale registratasi con la secolarizzazione. Appare quasi come ricerca di un surplus di umanità contro il predominio della tecnica e della razionalità strumentale.

Questa ricerca porta con sé un forte segno di speranza, che, tuttavia, è mista a paura perché non è facile trovare ragioni di senso della vita individuale.

La ricerca di senso avviene in una stagione di pluralità e di differenziazione, che è anche tempo del mercato unico mondiale che tende a imporre un "pensiero unico", una monocultura imperante tra i signori dell'economia e della tecnica. Tutto questo rende difficile la ricerca di un senso autentico legato al soggetto e alla sua terra, proprio perché nella prospettiva del "pensiero unico" si corre il rischio di venire espropriati dalle nostre radici di senso.

3.2. Religione e ricerca di senso¹⁹

Per precisare i tratti della ricerca di senso nella "modernità avanzata" dobbiamo necessariamente coglierne i rapporti con la religione. Oggi viene riconosciuto da tutti questo compito della

19 Cfr Garelli F., Religione e Ricerca di senso, in De Vita R., Berti F. (a cura), La religione nella società dell'incertezza, Milano, Franco Angeli 2001, pp.

141-150.

¹⁸ Il 30 novembre 1998 U. Galimberti scrisse su La Repubblica "Il boom della spiritualità", pp.1 e 12. Ai suoi interrogativi posti alla spiritualità cristiana ha risposto con un significativo approfondimento Mucci G., Risveglio della spiritualità o domanda inevasa sul senso della vita?, in La Civiltà Cattolica 1999 III, quaderno 3578 (17 luglio 1999), 135-144.

religione nella vita degli individui, anzi in questo si identifica la sua funzione specialistica, confinata però nel privato.

La ricerca di senso diventa, quindi, uno degli elementi costitutivi dell'esperienza religiosa; ma bisogna precisare alcune prassi e tendenze al riguardo. L'immediato, le vicende ordinarie della vita non sono animate da un senso che si rifà alla trascendenza; il concreto, cioè, è quasi indifferente e distante da questo orizzonte; ma nel momento della riflessione, in cui se ne cerca una fondazione, il riferimento trascendente è presente. Alla vita segnata dall'esperienza del limite, la religione offre una interpretazione, anche se non sono tantissimi ad avvertire la coscienza del limite e "la necessità di punti di riferimento più ampi".²⁰

Una situazione ormai comune nell'occidente industrializzato è la seguente: "La grande maggioranza della gente afferma che la religione risponde al problema del senso ultimo della vita; ma soltanto una ristretta quota di popolazione sembra interpretare la propria vita in termini di fede o di trascendenza o è richiamata a questioni decisive di fronte ai punti di rottura dell'esistenza".²¹

Di questa situazione si sono tentate anche varie spiegazioni.

Nell'area francese si parla di "deregolazione istituzionale" del campo religioso: "Nella modernità avanzata le istituzioni vedono attenuato il loro capitale di riconoscimento. Si riduce cioè la loro capacità di proporre un codice di senso adeguato alle attuali condizioni di vita e di regolare le credenze e le pratiche di ampie quote di popolazione".²²

Peter Berger sostiene invece che nel nostro tempo si sta vivendo una "deprivazione spirituale": "Per vari aspetti si è affermato un sistema di significati che prescinde da una prospettiva trascendente e che è alla base della diffusa estraneità tra il messaggio religioso (in particolare quello cristiano) e gli attuali modi di pensare e di vivere".²³

Il sociologo italiano Franco Garelli ritiene che "il fatto che la domanda religiosa possa essere scollegata dalle questioni del

²⁰ *Ibidem*, 143.

²¹ Ibidem, 143-144.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

senso ultimo della vita è solo un esempio del processo di scomposizione che ha investito i riferimenti religiosi nella modernità avanzata. La ricerca di senso si può esprimere oggi in forme assai varie, a seconda degli individui e dei gruppi e delle condizioni sociali che li caratterizzano. In una società pluralistica si può attingere a fonti diverse per rispondere al problema dell'identità personale e sociale, per dare alla propria vita una qualche valenza di senso".²⁴

Il fatto quindi che i sistemi religiosi non siano assunti come modelli congruenti, porta i singoli a risolvere il problema del senso secondo "propensioni personali selettive ed eclettiche".²⁵ Di qui le incongruenze tra "credo" e "vita etica", tra "appartenenza" e "identificazione", tra ricerca religiosa e adesione a "varie istanze di senso che accomunano confessioni religiose diverse".²⁶

Dopo aver tracciato anche una panoramica sul senso collettivo²⁷ della religione, Garelli conclude la lettura del riferimento religioso per il senso individuale dicendo: "La religione presiede ancora la sfera privata di molti individui, rappresentando una risorsa che contribuisce a rispondere al problema del significato. Ma la ricerca di senso è oggi assai varia e pluralistica, da parte di soggetti più attenti a esigenze immediate di realizzazione che a prospettive più ampie".²⁸

²⁸ Ibidem, 149.

²⁴ *Ibidem*, 146.

²⁵ Ibidem.

²⁶ *Ibidem*, 147.

²⁷ Sono molti gli orientamenti che portano a riconoscere la irrinunciabilità di un riferimento religioso per la collettività: i rischi ambientali e la necessità di un richiamo di responsabilità etica, la crisi di identificazione sociale e collettiva e il suo apporto alla coscienza societaria, l'insufficienza della razionalità moderna a fondare da sola la comunità umana e la necessità di una fonte di valori che richiami un orientamento costruttivo. Sono, pertanto, necessarie matrici religiose per la costruzione della "casa comune". Tutto questo evidenzia il ruolo di rilievo che può essere svolto dalla religione, ma si corre il rischio di ridurre la religione a questa funzione sociale. Cfr. Garelli, 148-149.

3.3. Giovani e ricerca di senso

La "ricerca di senso", comune tra gli adulti, non appare invece immediata tra i giovani, sia come espressione linguistica che come esplicita concettualizzazione di una situazione di vita. Questo, tuttavia, non significa che non la si possa riconoscere, espressa in forme diverse, nella costruzione della loro identità personale e sociale.

Senza fermarci a individuare le diverse prospettive e percorsi dei giovani in questa ricerca, richiamiamo quello che sembra essere il carattere più comune: la ricerca di senso non sembra precisarsi come un problema esistenziale o etico, ma sta diventando sempre più una questione di ordine cosmologico. I giovani, cioè, non cercano tanto una risposta ai propri problemi, non si interrogano sulla verità dei valori che il mondo adulto cerca di offrire o di imporre loro, ma percepiscono la ricerca di senso come il tentativo di mettere ordine nel caos e di trovare un proprio posto in una complessità sociale sempre più irrazionale.

Da questo punto di vista, è curioso rilevare come le poche domande esplicite sul tema oscillano fra due concetti, *la fine* e *il fine* del mondo. Non è un gioco di parole, è il risultato di una condizione giovanile in bilico fra il riflusso nei millenarismi che hanno accompagnato il giro di boa del millennio e la necessità di organizzare la vita quotidiana lottando fra la linearità del tempo e il ricorso a immagini circolari dello stesso (non a caso il grande fascino delle culture orientali). La ricerca di senso rischia dunque di confondersi con il tentativo di posizionarsi all'interno di un cosmo che non ha più punti di riferimento spazio-temporali precisi.

A mano a mano che si cresce e si diventa giovani e poi giovani-adulti, importa sempre meno la questione della verità e del bene e diventa invece fondamentale quella degli strumenti utili per un adattamento alla quotidianità. Nella quotidianità, lo spazio per la ricerca di senso diventa minimo, occasionale, confinato alla sfera dell'affettività o di esperienze espressive, mentre le responsabilità sociali vengono affidate alla dimensione della strumentalità, della ruotine, dell'efficienza.

Finché resiste questo adattamento strumentale alla società e i giovani riscuotono un certo successo sociale, l'attenzione e il discorso sul senso e significato della vita resta piuttosto marginale. L'argomento diventa invece centrale quando si vive l'esperienza del fallimento, della marginalità: la ricerca di senso sta diventando sempre più una questione a portata di mano dei giovani che entrano in conflitto con le prospettive attuali di realizzazione, di coloro che si interrogano su di esse o vivono esperienze che li pongono ai margini delle stesse. Curiosamente, solo chi vive una condizione di povertà, in senso lato, affronta il problema con una certa disponibilità e lucidità.

Bisogna però sottolineare che solo i giovani che trovano interlocutori credibili e proposte educative significative riescono a percorrere un cammino di ricerca motivata e costruttiva.

Quale nesso esiste, tra i giovani, fra ricerca di senso ed esperienza religiosa? Anche per questo aspetto bisogna riconoscere subito la diversità delle situazioni concrete. A livello generale, tuttavia, il legame appare alquanto debole, se si tiene presente il rapporto intermittente, frammentario e selettivo che i giovani, in genere, intrattengono con la prospettiva religiosa. La dimensione religiosa appare insignificante soprattutto se viene percepita come un riferimento etico o se ne accentua l'aspetto istituzionale.

In questa situazione, la ricerca di senso dei giovani è chiamata ad alimentarsi con una religiosità molto generica e vaga, che non satura i bisogni di partenza e non orienta il percorso della ricerca esistenziale. La fede cristiana acquista rilevanza per i giovani che vivono una ricerca vocazionale impegnativa che mette in discussione l'ordinarietà delle scelte di vita. Questo si realizza soprattutto per coloro che vivono occasioni di aggregazione e di militanza ecclesiale. Di fatto, quindi, solo una minoranza del mondo giovanile coinvolto nella dinamica religiosa riesce a trovare il nesso fra esperienza della fede e ricerca di senso e sono pochi quelli che riescono a comunicare e condividere con i coetanei questo percorso, rendendolo credibile e legittimabile.

Gli educatori, e, in modo particolare, quanti fanno dell'educazione una missione di vita, devono inventare con infinita creatività spazi, tempi e occasioni che rendano possibile un'esplicitazione di questa riflessione, facendosi interlocutori competenti ma soprattutto credibili. La credibilità dovrà esprimersi in forme di accompagnamento e di dialogo che sappiano appassionare e

rendere dinamica la ricerca e che aiutino a superare la conflittualità con i modelli sociali, sapendo testimoniare e autenticare in modo diverso l'essere perdenti, l'essere poveri, l'essere incerti, che i giovani sperimentano nel loro cammino di vita.

4. Una spiritualità per il nostro tempo

L'uso che oggi si fa dei termini "spirituale", "spiritualità", non solo in ambito religioso ma culturale, in genere, può apparire senza dubbio sorprendente. È importante, quindi, richiamare l'attenzione sull'uso attuale del termine "spiritualità" e sui rischi che esso comporta.

Il termine fa riferimento a una forma di religiosità personale in cui giocano un ruolo determinante l'esperienza e l'emozione. Viene anche evocato in alternativa a un sistema religioso radicato su dogmi e tradizione. In questa prospettiva, spiritualità indica una forma di "credo senza vincoli istituzionali", fondato su criteri che vengono ricavati dalle sensibilità personali.²⁹

Questi riferimenti possono essere visti come una provocazione che evidenzia i bisogni della vita attuale in riferimento alla religione; ma anche come una ricerca di spiritualità legata ai bisogni e al senso della vita.

Nell'insieme, potrebbe anche essere un forte richiamo alla necessità di una spiritualità che risulti un vero servizio alla vita, in grado di esprimere una cultura di vita e di fede e di attivare esperienze e valori in grado di dare senso e consistenza alla vita in quest'epoca di cambiamenti.

Per questa prospettiva non è sufficiente una spiritualità che si esaurisca in una emozione interiore; deve risultare liberante e trasformante, riuscendo a coniugare radicamento evangelico e spinta a condividere la vita e le sorti dei fratelli. Si tratta allora di pensare a modelli e paradigmi di spiritualità non alienati dalla storia e dalla cultura, una spiritualità aperta al globale e attraversata dalla passione per il mondo attuale.

²⁹ Cfr. Garelli F., *Giovani e Religione*, Intervento al Convegno FSE, Roma 2-5 gennaio 2001.

55

Istituti religiosi mondiali, come le nostre Congregazioni e l'intera Famiglia Salesiana mondiale, sono chiamati a sperimentare forme nuove di spiritualità. Una spiritualità ripensata, per esempio, nella prospettiva dell'interculturalità perché possa arricchirsi di apporti plurimi; una spiritualità condivisa con i laici coinvolti nella missione, in grado, quindi, di guidare verso una comunione operativa forme di vita diverse;³⁰ una spiritualità proposta ai giovani che seguono la vocazione salesiana e a tutti gli altri in modo tale che risulti significativa ed efficace.

Tutto questo evidenzia almeno tre esigenze: la necessità di promuovere esperienze nuove in contesti diversi, di valorizzare i Centri Internazionali come luoghi di scambio e di intenso dialogo tra culture, di ripensarla alla luce delle esigenze nuove in fedeltà allo spirito delle origini. Tutto questo faciliterebbe l'indi-

viduazione di visioni e vissuti spirituali nuovi.

4.1. La spiritualità salesiana per il nostro tempo

I cambiamenti in atto sono una sfida anche per i salesiani perché riescano a mediare nell'oggi il loro modo di vivere il vangelo in situazione. Occorrono risposte nuove alle nuove sfide dell'oggi. Per questo si richiede audacia e fedeltà creativa per poter giungere a una rifondazione profetica della qualità spirituale della nostra vita quotidiana.

Dobbiamo anche riconoscere che il cammino in questo senso, in Congregazione e in tutta la Famiglia Salesiana,³¹ è comin-

³⁰ Cfr. Unione Superiori Generali (USG), Nella globalizzazione: verso un a comunione pluricentrica e interculturale. Implicazioni ecclesiologiche per il governo dei nostri istituti. È il documento della Commissione Teologica dell'USG pubblicato in "Il Regno-Documenti", 9(2001), con il titolo "Verso una comunione pluricentrica", pp. 290-310. Il documento, soprattutto nella terza parte pone una serie di domande circa le sfide che i processi in atto pongono su vari aspetti della vita religiosa, anche in riferimento alla spiritualità.

La seconda indicazione evidenzia anche il gran de lavoro da fare a partire dalle conquiste del CG24. Non basta aver riconosciuto il coinvolgimento e la condivisione, per giungere a una vera comunione e corresponsabilità, il cammi-

no che resta da fare è veramente lungo.

³¹ Non faccio riferimento in questi brevi cenni al cammino che stanno facendo le FMA perché altri in questo stesso Colloquio se ne occuperanno.

ciato da tempo e che, secondo me, si sono fatti notevoli passi dal Capitolo Generale Speciale (CGS) in poi e con gli ultimi Rettori Maggiori. Il processo di riflessione dovrà diventare "fatica di mediazione" per tradursi in esperienza di vita in contesti nuovi, per diventare cultura della quotidianità operativa salesiana a livello individuale e comunitario, a livello di Famiglia Salesiana e di Movimento Salesiano, secondo lo spirito degli ultimi Capitoli Generali (CG 23 e CG 24).

Di questo percorso richiamo alcuni aspetti, offerti dagli ultimi due Rettori Maggiori, che mi sembrano più attinenti alle esigenze presentate.

Don Egidio Viganò, parlando della spiritualità salesiana, ne indicava alcune caratteristiche: essa è creativa, in dialogo con la vita concreta, audace, feconda nei gangli vitali della realtà.³²

Possiamo richiamare alcune sue sottolineature, nella lettera citata, che possono essere maggiormente stimolanti per le riflessioni da portare avanti in questo Colloquio.

Don Egidio Viganò sottolinea la spiritualità salesiana come "spiritualità educativa", in quanto il Sistema Preventivo va visto come un "progetto di spiritualità". Pertanto essa è chiamata a rendere conto della responsabilità dell'uomo, a dare valore all'esistenza quotidiana, alla dimensione sociale, ai problemi del lavoro, al mondo della tecnica, alla storia.³³

La spiritualità salesiana è anche "spiritualità apostolica" che deve trovare una mediazione nella carità pastorale per essere capace di rilanciare tra i giovani il "gusto di Dio, la festa della vita, l'impegno per la storia, la responsabilità per il creato e una generosa corresponsabilità ecclesiale".³⁴

Non posso però non richiamare l'apporto decisivo che stanno dando a una comprensione più autentica della realtà salesiana (e in una prospettiva più ampia a livello di esperienza cristiana) a partire dalla prospettiva dello specifico femminile.

³² Cfr. VIGANO E., *Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione*, ACG, 334, ottobre-dicembre 1990, p.12 e ss.

³³ Cfr. *Ibidem*, 20.

³⁴ *Ibidem*, 29. Una rilettura della Lettera di Don Viganò sarebbe certamente di grande utilità e attualità per gli approfondimenti che consentirebbe nei lavori del Colloquio. Lasciamo ad altri queste attenzioni specifiche.

Queste stesse prospettive possono essere evidenziate nell'interpretazione attualizzante che Don Juan E. Vecchi fa del "da mihi animas". L'espressione, secondo Don Vecchi, contiene tutto l'essere e l'operare di Don Bosco a livello educativo e pastorale. Avvicinata alla nostra cultura essa dice attenzione alla persona e al suo valore alla luce di Dio, ai suoi bisogni materiali e spirituali; essa evidenzia il primato della dimensione religiosa perché è la sorgente più profonda della crescita e della felicità. L'espressione indica anche un metodo per l'azione: far leva sulle risorse spirituali per la rigenerazione della persona; la pedagogia dell'amore, della grazia, del soprannaturale che punta prioritariamente ad aprire i giovani a Dio.

Può essere anche illuminante quanto dice Piero Stella: "Chi percorre la vita di Don Bosco, seguendo i suoi schemi mentali ed esplorando le tracce del suo pensiero, trova una matrice: la salvezza nella chiesa cattolica, unica depositaria dei mezzi salvifici. Egli sente come la sfida della gioventù abbandonata, povera, vagabonda svegli in lui l'urgenza educativa di promuovere l'inserimento di questi giovani nel mondo e nella Chiesa mediante metodi di dolcezza e carità; ma con una tensione che ha la sua origine nel desiderio della salvezza eterna del giovane". 36

Oltre a queste interpretazioni del "da mihi animas", l'orizzonte della spiritualità salesiana nell'oggi può anche essere illuminato dall'attenzione a ciò che è stato indicato come il "versante interiore del da mihi animas": l'estasi dell'azione³⁷ e la più recente accentuazione della "grazia di unità", ritenuta chiave decisiva per interpretare la spiritualità della vita salesiana.³⁸

³⁶ STELLA P., Don Bosco nella storia della religiosità cattolica, vol. II, PAS-VERLAG, Zürich 1969, p. 13.

37 Questa era la convinzione di Don Rinaldi. Cfr, ACS 6 aprile n. 48(1929), 733-734.

³⁵ Cfr. VECCHI J.E., Indicazioni per un cammino di spiritualità salesiana, ACG, 354 (1995); per la lettura attualizzante del "da mihi animas" pp. 23-28.

³⁸ L'espressione è nata con il CGS, cfr. n. 127. Su questa espressione è tornato spesso Don Viganò e Don vecchi ne fa una rapida presentazione nell'ACG 354, già citato, pp. 37-40.

Conclusione

Questi rapidi riferimenti alla "spiritualità salesiana oggi" sono semplici sollecitazioni alla riflessione e al confronto che potrebbero essere avviate in questo Colloquio. Mi vado sempre più convincendo che la cosa più urgente e utile non è l'aggiunta di nuove riflessioni a quanto elaborato in questi ultimi decenni nella Congregazione e nella Famiglia Salesiana, quanto piuttosto una seria riflessione interdisciplinare e interculturale che riesca a rendere operativo (a inculturare, a incarnare nel quotidiano) un meraviglioso patrimonio che rischia (senza questa mediazione) di perdere di pregnanza e di attualità.

Per questa irrinunciabile e indifferibile opera di mediazione sono state sottolineate tre esigenze o criteri: l'attenzione al nostro tempo e ai suoi cambiamenti, la capacità di inserirsi nei gangli vitali delle esperienze di vita degli adulti e dei giovani, con una proposta significativa e credibile e che sia verificabile in vissuti concreti.

Carla Barberi

Incidenze dell'antropologia contemporanea sulla spiritualità salesiana

Penso che la spiritualità salesiana – dentro l'ampio alveo della spiritualità cristiana – sia profondamente interpellata dall'antropologia contemporanea, la quale più o meno consapevolmente aspetta dagli uomini 'spirituali' risposte profetiche per l'oggi della storia. L'antropologia, sia filosofica che culturale, ci offre squarci interessanti e una comprensione via via più raffinata del sentire e dell'operare umano. La vita nello Spirito non può non tenere conto di quelle sfumature inedite in cui concretamente essa si svolge e si esprime dentro la contemporaneità.

Mi pare tuttavia che, per poter essere profetica di un modo nuovo di vivere e operare nella postmodernità, la spiritualità non possa ricorrere a semplici aggiustamenti in nome di questa o quella riflessione antropologica egemone ma debba avere il coraggio di riproporre in modo esperienziale quell'uomo nuovo reso progressivamente cristiforme dallo Spirito che la rivelazione annuncia ed il mistero pasquale rende possibile. "Oggi – sottolinea Rupnik – ci troviamo ad un tratto davanti ad una visione dell'uomo e della società a cui non sappiamo come venire vicino. Con le correnti ormai dominanti in Occidente... non ci comprendiamo più quando cerchiamo di definire l'uomo, la storia e il senso della vita... Non c'è più un punto di riferimento comune che permetterebbe una comprensione reciproca". 1

Se il pluralismo culturale e religioso rendono pressoché impossibile una riflessione teoretica condivisa, una lettura sapienziale della Parola modulata sulla vita ed incarnata nella vita da uomini o da comunità autenticamente 'spirituali' dovrebbe tut-

¹ RUPNIK M.I., Dall'esperienza alla sapienza, LIPA, Roma 1996, 19.

tavia permetterci di ritrovare quelle categorie rivelate della spiritualità cristiana più significative per l'oggi.

Dalla centralità della persona alla valorizzazione della differenza

È un fatto che il termine 'persona' è centrale nella cultura contemporanea. Nella complessità che la caratterizza, cadute le ideologie e venuta meno l'unanimità su alcuna gerarchia di valori, ci si rifà al concetto di 'persona' per individuare criteri di azione e scelte pragmatiche comuni. Le Carte internazionali ne specificano i diritti e nel dibattito interculturale pare costituire

ancora un punto di partenza condiviso.

Condiviso e insieme estremamente fragile. Afferma ad esempio A. Pessina nel campo della bioetica, coscienza critica della società tecnologica contemporanea: «Di fatto, oggi, è soltanto riferendosi alla nozione di persona che tutti, atei e teisti, religiosi e miscredenti, materialisti e spiritualisti sembrano riconoscere l'imperativo morale del rispetto e accettare come inviolabile il principio, fonte della stessa convivenza umana, del non uccidere, del non fare violenza, del non manipolare e sfruttare. Ma questa unanimità di giudizio cela quella che oggi si presenta come il più radicale progetto di discriminazione antropologica, legata al fatto che non tutti concordano nel definire 'persona' ogni uomo, ad ogni stadio della vita, in ogni condizione di salute».²

Quando parliamo di persona dunque dobbiamo sempre avere presente che sono almeno tre le interpretazioni che se ne

danno:

- nella *riflessione teologica*, messa a punto con le dispute cristologiche e trinitarie del 4°-5° secolo, si indica col termine di persona il *principio di attribuzione – principium quod* – in con-

² PESSINA A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Ed. Mondadori, Milano 1999, 54. Ricoeur, che ha initiolato un suo saggio del 1983: *Meurt le personnalisme*, revient la personne, afferma: «Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri» in: RICOEUR P., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998, 27.

trapposizione al *principium quo*, la natura, *principio di operazione*. Nella riflessione patristica il concetto di persona è analogico. L'uomo, creato a immagine di Dio Trinità, è persona in quanto principio di autodeterminazione, libero e aperto alla relazione, chiamato a divenire in Cristo ed a realizzarsi progressivamente come figlio di Dio – perciò realtà teandrica – fino alla pienezza della comunione eterna.

- nella visione *funzionalistica-attualistica* invece si considera persona solo l'individuo umano che *manifesta* le qualità ed è in grado di svolgere le *funzioni* ritenute essenziali per un'esistenza individuale e personale: razionalità, relazionalità, autocoscienza.
- nel *personalismo ontologico*, sia classico che di derivazione francese, in modo complessivo anche se con sfumature diverse,³ la persona umana è definita come realtà individua ontologicamente determinata, originale ed inviolabile e nel contempo aperta alla intersoggettività; autotrascendente ed inoggettivabile ma insieme *storicamente incarnata*.

È quest'ultima specificazione che nella cultura post-moderna ha assunto grande rilevanza. Il processo di personalizzazione della seconda metà del secolo XX si è andato via via affinando fino a leggere la soggettività come somma delle caratteristiche specifiche individuali. Nella loro puntiforme pluralità esse colorano l'inconscio e la coscienza del singolo, costituiscono l'espressione della sua autenticità e la qualità e lo spessore della sua autorealizzazione. Essendo realtà storicamente incarnata, ogni specificazione di genere, età, etnia, cultura, lingua, religione entra a declinare l'originalità e l'inviolabilità della persona stessa, per cui ogni 'differenza' specifica e qualifica la singola realtà personale.

Rispettare la persona è rispettare la 'differenza' che la caratterizza, non solo la natura ontologica che la qualifica. Incontrare l'altro è entrare in relazione con le caratteristiche peculiari che lo rendono 'quella' persona, di quell'età, di quell'ambiente, di quella cultura, maschio o femmina, bianco o nero o rosso o giallo, ateo o teista, ecc. ecc. Uomo di una determinata cultura, di

³ Cfr. CANONICO M.F., Antropologie filosofiche del nostro tempo a confronto, LAS, Roma 2001.

quel determinato secolo, in quel peculiare territorio. Individuo con una storia personale che lo segna nel suo inconscio e con un mondo di relazioni interpersonali che hanno orientato il suo processo di umanizzazione. Le culture sono sempre caratterizzate da alcuni elementi stabili e duraturi e da altri dinamici e contingenti. Essere uomo significa necessariamente esistere in un determinato punto dello spazio e del tempo, perciò in una determinata cultura. Ciascuna persona infatti è segnata dalla cultura che respira attraverso la famiglia e i gruppi umani con i quali entra in relazione, attraverso i percorsi educativi e le diverse influenze ambientali, attraverso la stessa relazione fondamentale che ha con il territorio in cui vive. In tutto questo non c'è alcun determinismo, ma una costante dialettica tra la forza dei condizionamenti e il dinamismo della libertà, tra formazione umana e appartenenza culturale.

L'accoglienza della propria cultura come elemento strutturante della personalità è un dato di esperienza universale. Essendo un prodotto tipicamente umano e storicamente condizionato, ogni cultura presenta dei limiti ed insieme significativi elementi comuni con le altre culture. Le diversità culturali vanno perciò comprese nella fondamentale prospettiva dell'unità del genere umano, alla cui luce è possibile cogliere il significato profondo della stessa diversità. Soltanto la visione contestuale sia degli elementi di unità che delle diversità rende possibile la comprensione e l'interpretazione della piena verità di ogni cultura umana. E per converso di ogni persona umana.

Il principio agapico, fondamento della spiritualità cristiana

La Tradizione fin dalle sue origini patristiche ci insegna che la creazione dell'uomo è un atto personalissimo di Dio Padre, che dal suo dialogo intratrinitario rivolge la parola all'uomo.⁴ Tutto lo sviluppo dell'uomo è circoscritto nel paradigma della parola del Padre e nella risposta ad essa. Egli è pertanto un *esse*-

⁴ Cfr. LEON-DUFOUR X., Lettura del Vangelo secondo Giovanni, I, Milano 1990. 107-213.

re dialogico. La sua struttura basilare è dialogica. "Quando diciamo la parola 'uomo', intendiamo colui che 'sta diventando' in relazione a Colui che gli si rivolge e lo cerca, ... esprimiamo la relazione personale e fondante attraverso la quale passa il principio agapico che personalizza la natura umana in maniera tale che ogni uomo diventa una persona unica e insostituibile". ⁵

Il peccato è misconoscimento della chiamata; l'esperienza del perdono ci pone nella condizione di risentire la Parola e di rivivere, rinati come figli; la vocazione personale può essere intesa come esperienza della propria verità che si realizza nella storia, nella quale l'amore di Dio nell'uomo e tramite l'uomo prende l'immagine dell'aldiqua e trasfigura il nostro mondo nella realtà dell'aldilà, in modo così completo e penetrante da poter raggiungere anche il mondo esterno a noi. Ad opera dello Spirito. Per una collaborazione teandrica tra l'uomo e lo Spirito.

É questo il senso intimo della spiritualità cristiana. Essa è il cammino operato per dono gratuito dallo Spirito nell'uomo e la risposta progressiva dell'uomo allo Spirito per divenire cristiformi: esprimere il dialogo trinitario nella realtà storica così come è stato vissuto dall'Uomo nuovo: Cristo.

La Trinità è fondamentalmente il mistero della libertà e dell'amore personale. Le tre Persone completamente indipendenti, ma liberamente, totalmente consegnate nell'amore l'una all'altra, formano quell'unità indissolubile e immutabile che l'uomo, nella sua ricerca, chiama da sempre 'verità'. Creato ad immagine di Dio l'uomo ritrova il suo significato autentico solo in nesso con questa realtà trinitaria relazionale. Anche per l'uomo la relazione non è un accidens, qualcosa di opzionale ed aggiuntivo. Si tratta piuttosto di mettere in atto una comprensione radicalmente diversa della relazione.

La nostra partecipazione alla Trinità, che avviene per pura grazia di Dio nell'ambito del suo amore kenotico di Verbo incarnato, è anche il fondamento dello sviluppo dell'uomo e del genere umano nel suo insieme. L'uomo – l'umanità – matura crescendo nella sua filiazione sempre più cosciente rispetto a Dio e nella partecipazione alla comunione nella Trinità. Il crite-

⁵ Rupnik, Dall'esperienza alla sapienza, cit., 28-29.

rio del nostro pensiero, del nostro sentire, delle culture e delle civiltà che si vanno costruendo non può pertanto prescindere da quella verità assoluta della Trinità che è la comunione nella diversità. La base e il fondamento di una vita e di una cultura 'vere' vanno ricercate nel principio agapico delle persone divine, unite e del tutto libere, che si caratterizzano proprio in quanto in rela-

zione reciproca.

La cultura contemporanea, alla ricerca di una intelligenza della convivenza e delle modalità, anche a livello di pensiero, di un vivere insieme che allo stesso tempo preservi e valorizzi le diversità, le caratteristiche individuali delle persone e delle culture, può trovare qui il suo punto di riferimento. Dal momento che la questione fondamentale del tempo in cui viviamo è trovare un paradigma della comunione e insieme dell'autonomia e dell'indipendenza, "se noi oggi cominciamo a cercare sulla via della intelligenza sapienziale quel principio della comunione e dell'unità nel cuore della Trinità, attueremo una rivoluzione copernicana e forse potremo anche divenire interessanti per il mondo – ribadisce ancora una volta Rupnik nell'opera citata – perché proprio in questo consiste la domanda esistenziale dell'uomo d'oggi e di tutta la cultura contemporanea".6

L'amore è quella exstasis grazie alla quale usciamo dal nostro io e diveniamo soggetti capaci di un radicale riconoscimento dell'altro come soggetto libero, che ha la possibilità persino di rifiutarti. Poiché l'amore è vero solo quando riesce a riconoscere l'altro in tutta la sua oggettività, libero addirittura nei propri confronti. Questo in una dinamica di mistero pasquale, perché la libertà dell'amore è quel suo fascino vitale che porta a morire alle proprie autoaffermazioni, ai propri esclusivismi, all'imposizione sugli altri, per risorgere più liberi, quindi più capaci di amare. La libertà è la dimensione purificatrice dell'amore, che lo fa maturare dal suo stadio iniziale, con il volto ancora dell'interesse – captativo direbbe Freud – fino all'amore agapico, disinteressato, capace di porgere l'altra guancia e di amare anche chi rifiuta di essere amato.

Cercare il fondamento dell'unità nell'amore trinitario signifi-

⁶ Ibidem, 37.

65

ca trovarlo nella Persona viva che è capace di accogliere tutto, sopportare tutto, perdonare tutto, unire tutte le diversità e la contraddizioni, senza chiedere niente per sé, senza vantarsi né cercare una propria affermazione che minaccerebbe l'altro o lo limiterebbe. Questo fondamento si è per noi reso vicino e fatto conoscere in modo corporeo, cosmico e interno alla storia in Gesù Cristo. Camminare nello Spirito è essere orientati ed impegnarsi a questa cristiformità.

Per una spiritualità della reciprocità

Sappiamo che la forma specifica della spiritualità salesiana è la carità pastorale e l'espressione che la riassume è il 'Da mihi animas'. *Anima* nel linguaggio di Don Bosco indica l'elemento spirituale dell'uomo, centro della sua libertà e ragione della sua dignità, spazio della sua apertura a Dio. La carità pastorale si rivolge alla persona; a tutta la persona; alla persona nella sua singolarità ed unicità. Alla persona in età evolutiva, in evoluzione educativa: la carità pastorale salesiana è essenzialmente carità pedagogica.

Sulla scorta dei nuovi *Orientamenti Pastorali* della Conferenza Episcopale Italiana che danno una lettura molto esistenziale del messaggio evangelico, possiamo ridefinire l'educazione come «servizio alla gioia e alla speranza» del giovane, accompagnato a realizzarsi in pienezza, cioè in bontà bellezza e felicità nella propria originale unicità esistenziale.⁷ Continuando la missione di Gesù, che ha aiutato i suoi contemporanei a far emergere il potenziale di bene e di vita che li abitava liberandoli dal potere del demonio e risanandoli delle contraddizioni di cui erano prigionieri, l'educazione realizza il disegno di Dio in ogni uomo, quella vocazione personale in cui ciascuno sperimenta per la propria personalissima vita la volontà del Signore, che vuole che

⁷ Vedi in Conferenza Episcopale Italiana *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano nel primo decennio del 2000,* 03.07.2001. Le citazioni verranno indicate nel testo con la sigla OP seguita dal numero del paragrafo.

"gli uomini vivano una vita piena, cioè buona, bella e beata» (OP, 12). Risuona l'eco della parola di Don Bosco: «Una cosa sola desidero: che siate felici nel tempo e nell'eternità». Ne ricavo, in base a quanto detto sopra, che la sfumatura che deve caratterizzare la Spiritualità Salesiana oggi è la *reciprocità*.

Giovanni Paolo II parla di *spiritualità della comunione* come grande sfida del millennio che inizia, per essere fedeli al disegno di Dio e rispondere alle attese profonde del mondo. Una spiritualità che va fatta emergere «come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità» (Novo Mill. Ineu. 43). L'antropologia contemporanea invita a valorizzare nella comunione la 'differenza', la specificità del singolo, per evitare l'omologazione, o la massificazione, o la disattenzione al dono originale di cui è portatore l'individuo. D'altra parte la dimensione comunionale preserva dall'individualismo e dal disprezzo della diversità originale altrui.

Una spiritualità della reciprocità è capacità di far dialogare le differenze per l'arricchimento comune, per l'arricchimento del singolo in quanto elemento della realtà comunionale. Estrapolando da Ricoeur potremmo affermare che la reciprocità «costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro». Senza reciprocità «l'alterità non sarebbe quella di un altro da sé, ma l'espressione di una distanza indiscernibile dall'assenza». Reciprocità non è complementarità. In questo secondo caso parliamo di elementi, carenti in sé, che raggiungono la completezza solo nell'intero; reciprocità dice invece dono vicendevole di una differenza specifica che arricchisce entrambi, che porta vicendevolmente a riflettere su se stessi ed a modificarsi donandosi.

Tutto il *Progetto Formativo* delle Figlie di Maria Ausiliatrice è percorso dalla dimensione relazionale connotata nel segno della reciprocità. Gli stessi voti religiosi sono letti in questa ottica, in quanto rafforzano la relazione con Cristo, la comunione con i fratelli e le sorelle, con l'ambiente e tutta la creazione. Per que-

⁸ RICOEUR, La persona, cit., 41-42.

67

sto si ritiene che lo stile della reciprocità, vissuto in una costante dinamica di dare e ricevere, di gratuità e di gratitudine sia «lo stile più adatto a esprimere nell'oggi la forza carismatica del Sistema Preventivo». Il clima di rapporti sinceri, disinteressati, dove si fa spazio all'altro nella consapevolezza del proprio limite, rende «trasparenti i valori tipici della nostra spiritualità» e consente di diventare risposta efficace alle domande di umanizzazione e di comunione presenti nella cultura di oggi, 9 secondo quanto abbiamo cercato di esplicitare precedentemente.

Espressioni della spiritualità della reciprocità

Vivere la spiritualità salesiana – oggi – è vivere in pienezza ed in tutte le sue sfumature la spiritualità della reciprocità.

Con Dio

Nell'ottica dell'antropologia patristica, è vivere fino in fondo le conseguenze ascetiche e spirituali dell'essere 'strumenti', intelligenti e liberi ma che a livello educativo-spirituale si definiscono in relazione a Cristo e alla sua missione: 'natura superaddita' di cui il Cristo ha bisogno e attraverso cui opera la salvezza dei giovani. I Vescovi italiani ci ricordano come «soltanto lasciandoci conformare a Cristo, fino ad assumere il suo stesso sentire (cf Fil. 2,5) potremo predicare Gesù Cristo e non noi stessi» (OP, 33). È l'azione dello Spirito che ci apre a Cristo e ci partecipa il suo sacerdozio regale, ma è la nostra docilità libera ed insieme la nostra competenza e professionalità, la nostra concreta azione educativa che in via ordinaria servono a Cristo per raggiungere il cuore del giovane ed accompagnarlo verso una vita 'buona bella e beata': «Lo Spirito opera normalmente nel mondo attraverso la nostra cooperazione» (*ibidem*). Ascoltare le attese più intime

⁹ Cfr. ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Nei solchi dell'alleanza. Progetto formativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Elledici, Torino 2000, 28-29.

dei nostri contemporanei, prenderne sul serio desideri e ricerche, cercare di capire cosa arde nei loro cuori e cosa invece suscita in loro paura e diffidenza, immergerci nella cultura contemporanea è altrettanto importante, per poterci fare servi della loro gioia e della loro speranza, del lasciarci evangelizzare santificare e riconciliare dal dono di Dio.

Con il giovane – con ogni giovane

Il rapporto educativo è un rapporto personale, fa appello alla persona ed educa il 'cuore' del giovane. Per questo è azione teandrica. Ma è anche incontro e dono reciproco di due differenze: di età, di maturità, di specificità. Nel Progetto Formativo l'accompagnamento educativo, che ha il suo culmine nell'accompagnamento vocazionale, è letto come momento privilegiato di reciprocità dal momento che assume tutte le caratteristiche di un'esperienza di comunione-comunicazione tra due persone che si aiutano reciprocamente a corrispondere al dono di Dio, alla scuola dell'unico vero Maestro, lo Spirito, superando ogni forma di possesso, dipendenza e controllo sull'altro: questo anche nel caso di giovani non cristiani, dal momento che lo Spirito soffia dove vuole e l'accompagnamento può costituire una possibilità di scoprire il senso della vita al servizio degli altri, in verità e nell'amore, fino ad integrare nella propria esistenza i valori evangelici (*Ibidem*, 90-91).

«Spiritualità della comunione – sottolinea Giovanni Paolo II – è capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un 'dono per me', oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto» (Novo Mill. Ineu., 43). Un dono per me: i giovani – ogni giovane – 'quel' giovane. Oltre che una responsabilità e una missione. Educare non è plagiare: è promuovere un'alterità, verificando e riprogettando continuamente la propria identità. È promuovere il loro protagonismo. È rinnovarsi, grazie a loro e con loro 'sentinelle del mattino', nella capacità di leggere i segni dell'oggi di Dio nel fluire dei tempi e della storia.

Spiritualità della comunione significa «capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque come 'uno che mi appartiene'» (Novo Mill. Ineu., 43), che condivide gli ideali e la missione, con i propri punti di vista, il proprio temperamento, la propria personalità. Soprattutto con la specificità del proprio genere, della propria vocazione, del proprio stato di vita, delle esperienze culturali uniche dentro le quali si è costruito.

Fin dall'adolescenza la Famiglia Salesiana mi ha affascinato per la pluralità e la diversità delle sue componenti: Don Bosco l'ha progettata più per il Duemila che per il suo secolo! Approfondire l'apporto specifico del maschile e del femminile, del sacerdozio e del laicato, della vita consacrata e della vita matrimoniale, della consacrazione secolare e di quella di vita comune mi pare altrettanto impegnativo e urgente che vivere concretamente la reciprocità all'interno della comunità educante e della Chiesa.

Spiritualità della comunione è «saper 'fare spazio' al fratello – continua il Papa – respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie» (Novo Mill. Ineu., 43): per aprirci ad una visione veramente comunionale del carisma salesiano nella Chiesa.

Ancora nel *Progetto Formativo* delle FMA leggiamo che la comunità FMA, così come quella SDB, nella misura in cui si trasforma in luce e sale evangelici anima la comunità educante e la più vasta comunità educativa e si fa spazio di formazione per i laici e i giovani «proprio mentre vive ed attua il sistema preventivo». Esprime e comunica così la spiritualità salesiana, coinvolgendo in essa gli altri educatori e tutti coloro che si interessano all'opera educativa. In alternativa ad un sistema sociale basato sulla concorrenza, la comunità si trova così sollecitata a percorrere la via del reciproco potenziamento, del rispetto dei ritmi di ogni persona, della fiducia e della valorizzazione delle differenze, della collaborazione nella Famiglia Salesiana e nella Chiesa locale, nel territorio. Questo richiede rapporti interpersonali

maturi e liberi, fiducia nell'azione dello Spirito che aiuta a superare le conflittualità insite nell'esperienza di ogni giorno, anche sostenuti dal dono della castità consacrata, che equilibra ed amplifica gli orizzonti dell'affettività umana per orientarla all'amore gratuito ed alla reciprocità tra le persone (*Ibidem*, 39-40).

Nella complessità della realtà contemporanea

Se è vero che desiderio di autenticità e desiderio di 'prossimità' sono opportunità che contraddistinguono il nostro tempo (cf OP, 37), esse vanno concretamente lette ed assunte all'interno di una società sempre più multietnica, pluriculturale e multireligiosa. Anche in questo caso una spiritualità delle reciprocità ci aiuta ad educare, prima ancora ad autoeducarci ad integrare il desiderio di autenticità con il riconoscimento dell'autenticità degli altri, della storia, del valore di ciò che è esterno alla nostra coscienza ed alle nostre sensazioni emotive.

La conoscenza ed il dialogo rispettoso con le altre culture nell'ottica della reciprocità diventa stimolo a rivisitare le nostre stesse radici culturali; la scoperta dei valori comuni a culture diverse può alimentare il dialogo e la crescita in umanità; l'approfondimento rispettoso dei modi differenti con cui l'uomo onora l'unico Dio può portarci a riconoscere con gratitudine la peculiarità della religione rivelata, alimentando da una parte il desiderio di rinnovarci nella scelta di una fede che dà pienezza di senso alla vita, e dall'altra all'impegno missionario per estendere ai fratelli il dono gratuitamente ricevuto. Cade il senso della conquista e dell'imposizione, si dilata il desiderio di mettere in comune un dono di cui si apprezza l'insondabile ricchezza e che in amicizia si vuole condividere.

Nel Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2001 si ribadisce che il concetto cristiano di comunione che ha come sorgente e modello Dio uno e trino è stimolo al dialogo, alla convivialità, al convergere di una multiforme varietà nella ricchezza di una realtà dinamica sempre rinnovantesi, piuttosto che appiattimento nell'uniformità o forzata omologazione o assimilazione passiva. È nella reciprocità delle differenze che si rinnova

la vita come è dalla relazione sempre nuova tra le Persone divine che sgorga la dinamica creativa che rinnova la terra. Il dialogo porta a riconoscere la ricchezza delle diversità e dispone gli animi alla reciproca accettazione, nella prospettiva di un'autentica collaborazione. Come tale, è strumento eminente per realizzare quella civiltà dell'amore e della pace che già Paolo VI aveva indicato come l'ideale a cui ispirare la vita culturale, sociale, politica ed economica del nostro tempo. «All'inizio del terzo millennio è urgente riproporre la *via del dialogo* a un mondo percorso da troppi conflitti e violenze, talvolta sfiduciato e incapace di scrutare gli orizzonti della speranza e della pace». ¹⁰

La spiritualità della reciprocità ci rende esperti nel metodo del dialogo. E la realtà dei nostri Istituti, delle opere e delle comunità ci offre ogni giorno l'occasione di sperimentare le fatiche e le ricchezze del dialogo fra diversi. L'apertura interculturale come il dialogo intergenerazionale ci educano nel tessuto quotidiano a pensare e vivere in una dimensione dilatata nello spazio e nel tempo, alimenta la fiducia reciproca e lo spirito di solidarietà, libera da pregiudizi, chiusure, giovanilismi o nazionalismi oramai fuori moda. Ci inseriamo così nel cuore della missione della Chiesa: «Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senza anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita» (Novo Mill. Ineu., 43).

Una parola vorrei spendere a proposito della differenza di genere, in particolare della differenza femminile e del ruolo che ci viene affidato e che cerchiamo di indagare, come Figlie di Maria Ausiliatrice, nella Famiglia Salesiana e nella Chiesa. La nostra vocazione ci inserisce nella genealogia di tante donne che nel succedersi dei secoli, a partire dall'antico Israele e soprattutto con l'avvento di Gesù, hanno partecipato attivamente alla storia della salvezza. Guardiamo al loro modo di realizzarsi e di spendersi come risorsa preziosa alla quale attingere per promuovere

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace, Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 2001, 10.

in noi e nelle giovani identità femminili libere e propositive. 11

La Christifideles Laici ci carica di un'ulteriore responsabilità affermando che nella svolta culturale contemporanea spetta soprattutto alla donna il compito di assicurare la dimensione morale della cultura, cioè la dimensione di una cultura degna della persona umana, della sua vita personale e sociale. La storia e la realtà ci dicono quanto poco spazio sia riconosciuto alle donne là dove si elabora la cultura di un popolo, o del mondo in tempo di globalizzazione. In rete con tante donne laiche e religiose ci interroghiamo però e cerchiamo le vie per testimoniare un nuovo umanesimo evangelicamente ispirato e per educare la donna a costruire, a partire dal mondo della famiglia e della scuola e in reciprocità con il partner maschile, una cultura della vita e della solidarietà. La cultura della vita e della solidarietà.

Piuttosto, sull'esempio di Maria e con lei, missionaria educatrice e compagna di cammino, cerchiamo di esprimere nell'unica spiritualità salesiana la dimensione del *prendersi cura*, come sollecitudine per gli altri, accompagnamento reciproco, intraprendenza nel difendere e promuovere la vita a livello educativo e sociale. Il nostro essere *figlie* ci fa entrare in quella genealogia di donne che attuano nel quotidiano del terzo millennio l'inedito dell'esistenza di Maria, poiché crediamo che la sua vita non è qualcosa di statico, realizzato una volta per tutte, ma è «una realtà che fluisce e si invera nell'esistenza delle figlie».¹⁴

Conclusione

La ricchezza carismatica della spiritualità salesiana pare oggi particolarmente carica di profezia. Il cammino ecumenico ed interreligioso, la convivialità delle differenze, l'esigenza di interculturalità ci spingono oggi a percorrere nella Chiesa come Fa-

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Mulieris Dignitatem, 13-16.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Christifideles Laici, 51.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Evangelium Vitae, 99.

¹⁴ Cfr. ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Nei solchi dell'alleanza, cit., 31.

miglia Salesiana sentieri di dialogo, di solidarietà, di pace.

Andando, la strada si apre. Nell'animo il canto poetico, secondo le espressioni di Cahlil Gibran:

"Amatevi, ma non tramutate l'amore in un legame.

Lasciate piuttosto che sia un mare in movimento

tra le sponde opposte delle vostre anime.

Colmate a vicenda le coppe,

ma non bevete da una sola coppa.

Scambiatevi il pane,

ma non mangiate da un solo pane.

Cantate e danzate insieme e insieme siate felici,

ma permettete a ciascuno di voi d'essere solo".

Perché la persona è inoggettivabile. E non potrà mai comunicarsi integralmente.



Michele Pellerey

Spiritualità e educazione

1. Introduzione

Il progressivo sviluppo di una mondializzazione dell'economia, della finanza e dei consumi può portare alla globalizzazione di una concezione della natura umana prevalentemente, se non esclusivamente, fondata sul possesso, sviluppo e possibilità di scambio di beni materiali. Si ha un appiattimento generalizzato di tipo materialistico e viene a perdersi progressivamente la considerazione di beni che di loro natura sono spirituali: propri, cioè, dello spirito umano. A questo proposito M. Eliade (1987) ha messo in risalto la progressiva perdita di capacità d'intuizione spirituale e di incontro con il sacro nel contesto profano, mentre B. Hill ha identificato un carattere della modernità nel consumi-

¹ Si può ricordare come il termine "spirito" nei vari dizionari includa una molteplicità di significati. Tra questi i più citati sono: principio di vita che anima; essenza vitale; atteggiamento o principio disposizionale che pervade il pensiero; sollecitazione e direzione per l'azione; l'anima o il cuore come sede dei sentimenti; atteggiamento vigoroso, coraggioso o ottimistico; tendenza dominante del carattere; essenza o principio attivo di una sostanza. P. Ricoeur ha segnalato tre accezioni francesi comuni del termine "spirito". "Innanzitutto, è la mente, nel senso generale di mentale, con i tratti di [...] intenzionalità, significato, comunicabilità e intesa reciproca." In secondo luogo "la parola designa ciò che i medioevali ponevano sotto il titolo di trascendentale, aver come obiettivo il vero, il bene, il giusto, il bello. [...] Tale livello trascendentale è quello delle funzioni direttrici e regolatrici che presiedono le attività di conoscenza, d'azione e di sentimento". Infine, "vedrei un terzo uso [...], che, direi, designa un livello di ispirazione. [...] La funzione che ispira. Non domino questa funzione, ne sono il beneficiario. [...] Ora l'esperienza, anche la più teorica, comporta una dimensione ispirata. Non penso soltanto alle diverse espressioni del sentimento religioso; penso anche all'elogio platonico della mania, della "follia", dell'"entusiasmo"..."(Changeux - Ricoeur, 171-173).

smo, affermando che "la focalizzazione verso la soddisfazione dei bisogni materiali senza una sufficiente considerazione della natura e dei bisogni spirituali dell'uomo [...] può portare la gente a rimanere intrappolata nel consumismo, ingenua nei riguardi delle forze politiche che la manipolano e la sfruttano nel contesto delle relazioni umane" (Hill, 1989, 174). Inoltre, lo sviluppo verso la vita adulta molto spesso appare segnato da una sensibilità sempre meno consistente per quanto concerne le esperienze proprie della vita spirituale (Hay - Nye, 1998). Probabilmente anche certe scelte di vita dei giovani in campo religioso e morale sono favorite, se non causate, dal progressivo impoverimento delle risorse vitali che derivano dalla coltivazione della dimensione spirituale di base. A ciò si aggiunge la tendenza a rimanere prigionieri del presente e dell'immediato, sottovalutando passato e futuro, privi di progettualità prospettica, spesso avvolti inconsapevolmente dal cosiddetto mondo della tecnica² e sollecitati da una razionalità scientifico-tecnologica che li imprigiona in una prospettiva definita da J. Ladrière "del sorvolo".3

E. Morin (2000) parlando della cittadinanza, la definiva come fondata sui valori della responsabilità e della solidarietà. Formare alla cittadinanza, cioè all'appartenenza responsabile e solidale a una comunità umana, che si allarga progressivamente dal proprio paese di nascita alla propria nazione, a una dimensione internazionale e mondiale, aperta al futuro e al trascendente, è un compito educativo essenziale, particolarmente nel contesto formativo scolastico. Ciò implica anche ritrovare quello che unisce di fronte alla diversità, impostare il dialogo su una base che permetta un reale scambio di significati, di valori, di creden-

² È quanto descrive dettagliatamente G.Gatti nel volume *Tecnica e morale* (Roma, Las, 2001). Ai fini del nostro discorso è particolarmente utile il sesto capitolo dell'opera.

³ J. Ladrière ha sviluppato nelle sue opere e in particolare nel libro *I rischi della razionalità la sfida della scienza e della tecnologia alle culture* (Torino, SEI, 1978) la tesi che scienza e tecnologia si appoggiano a un tipo di razionalità che non penetra in profondità nella realtà del mondo (sia esterno, sia interno all'uomo), rimanendo alla sua superficie e ignorando i suoi radicamenti nel passato e le attese e speranze rivolte verso il futuro.

ze, centrati sulla pace, la giustizia, la fraternità. Un approccio mondiale alla solidarietà che risponda all'approccio mondiale all'economia. Sono queste le conclusioni del Seminario interreligioso di Lisbona su "Religione e mondializzazione: prospettive per il nuovo millennio" che sollecita una "mondializzazione dell'anima" (Marchal, 2001).

2. È possibile una distinzione tra dimensione spirituale e dimensione religiosa dell'esperienza umana nel contesto di un'educazione per tutti?

Karl Rahner, in una delle sue indagini teologiche, invita il suo lettore a immaginare un tempo nel quale la stessa memoria della religione è scomparsa e la parola "Dio" non è più presente in un qualsiasi Dizionario. "E anche se questo termine sarà persino dimenticato, anche allora nei momenti decisivi delle nostre vite noi saremo costantemente avvolti da questo mistero senza nome della nostra esistenza [...] anche supponendo che quelle realtà che chiamiamo religioni sarebbero completamente scomparse [...] la trascendentalità inerente alla vita umana è tale che ci rivolgeremo verso il mistero che sta fuori dal nostro controllo" (Rahner, 1974, 160). D'altra parte, nello stesso studio K. Rahner ha affermato che è possibile parlare di Dio senza essere spirituali. In altri termini, è possibile una conoscenza anche approfondita nei riguardi della religione e un'abilità consistente nell'usare un linguaggio religioso senza avere a fondamento una vera spiritualità.

Il Dalai Lama in un suo intervento ha affermato: "Fondamentalmente le religioni si dividono in due gruppi. Un gruppo, che include il Giudaismo, la Cristianità e l'Islam e alcune antiche tradizioni indiane, io le chiamo religioni di Dio. La loro fondamentale fede è in un creatore. L'altro gruppo di tradizioni religiose, che includono il Jainismo e il Buddismo, io le chiamo religioni senza Dio. Il secondo gruppo non crede in un creatore. Ma, se Dio è inteso nel senso di un infinito amore, allora le religioni non sono così differenti" (Dalai Lama, 1999, 91). Su questa base egli propone una forma di spiritualità secolare che riuni-

sca di nuovo tra loro intelletto, conoscenza e cuore buono: una spiritualità che solleciti l'uomo a prendersi cura, ad avere compassione, a perdonare, a dedicarsi. Ciò conduce progressivamente a una vera pace interiore: un cammino fatto di tempi lunghi, che implica, però, una trasformazione profonda delle nostre menti, segnata da coraggio, pazienza, sforzo, determinazione.

L'Educational Reform Act inglese del 1988 parla esplicitamente di finalità di educazione spirituale in tutte le scuole finanziate pubblicamente. Si richiede, infatti, che il curricolo "promuova lo sviluppo spirituale, morale, culturale, mentale e fisico degli alunni frequentanti la scuola e della società; e prepari questi alunni per le opportunità, le responsabilità e le esperienze della vita adulta" (Education Reform Act 1988, Part I, Chapter I, 1). La legge di riforma chiarisce il significato di tale dimensione educativa soltanto dal punto di vista religioso, chiedendo forme di preghiera e di educazione religiosa largamente cristiane, cioè non denominazionali (Part I, Charter I, 6-13). Tuttavia. è stato sviluppato un approfondimento nella letteratura che interpreta e orienta operativamente la legge. In esso si distingue abbastanza chiaramente tra dimensione spirituale e dimensione religiosa, anche se la dimensione spirituale rimane sempre aperta e spesso caratterizzata da quella religiosa, sempre considerata in forma generale e non specificatamente denominazionale.4

Il National Curriculum Council, a questo proposito, nel 1993 ha elaborato un testo propositivo, aperto alla discussione, dal titolo *Spiritual and Moral Development* (Cfr. SCAA, 1995), che identifica la spiritualità in una forma d'esperienza universale in grado di essere fondamento e sorgente di significato e di finalità per la vita individuale e collettiva. Guidata dai nostri sentimenti, dalle nostre emozioni e dalla nostra capacità creativa, tale espe-

⁴ L'espressione "sviluppo spirituale" era già comparsa nell'Educational Act inglese del 1944. Essa venne ripresa nelle sessioni preparatorie dalla redazione dell'articolo 26 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Il gruppo di lavoro, infatti, aveva approvato in una delle sessioni la seguente formulazione, poi emendata: "L'istruzione deve essere indirizzata al pieno sviluppo fisico, spirituale e morale della personalità umana" (Cfr. UNESCO, *Rapporto mondiale sull'educazione* 2000, Roma, Armando, 2000, 106).

rienza è presentata come un aspetto fondamentale della condizione umana, che trascende l'esperienza quotidiana. Tutti siamo capaci di una dinamica consapevolezza, che ci dirige verso il vero cuore della nostra esistenza come esseri umani e che è radicata nella nostra ricerca di identità personale, di senso e di finalità ultima, mentre cerchiamo di rispondere alle esperienze fondamentali della morte, della sofferenza, del male e della bellezza. La spiritualità è una capacità umana diretta a specifiche forme di consapevolezza, un'attivazione della capacità umana di autotrascendenza e un movimento verso uno stato di coscienza, nel quale le limitazioni dell'identità umana finita sono sfidate dall'esercizio della creatività umana. È una capacità simile, ma non riducibile, all'esperienza religiosa, morale o estetica. Essa è universale e non può essere limitata a una particolare forma di religiosità, mentre valorizza l'intera eredità religiosa dell'umanità.

Anche negli Stati Uniti, dove vige una stretta separazione tra Chiesa e Stato, si è constatata la necessità di riconsiderare la dimensione spirituale dell'educazione come un'esigenza educativa universale propria di ogni uomo e non legata a una particolare confessione religiosa. Nel recente Congresso dell'American Educational Research Association (Seattle, 10-14 aprile 2001) quattro sessioni di lavoro sono state dedicate al tema legato ai rapporti tra educazione e spiritualità. In particolare, la sessione dedicata a una definizione di spirituale in campo educativo (prevalentemente scolastico) ha sottolineato tre caratteri della spiritualità: la ricerca di chiarezza, di trasparenza nel vedere la realtà profonda di sé e degli altri; la trasformazione di sé, il riemergere oltre le esperienze negative, la constatazione dei limiti personali; il trascendere se stessi in un cammino che parte da un risveglio da uno stato di appiattimento e torpore per aprirsi alla percezione di una novità di vita.

In tutto questo c'è evidente la ricerca di individuare una dimensione umana, rilevante da un punto di vista educativo universale, tale da dover essere presa in considerazione anche nella scuola di tutti, che non sia legata specificatamente a una tradizione religiosa particolare. Il pericolo insito in questo approccio è una certa inclusività e genericità che può dar luogo a interpretazioni ingenue e superficiali per cui occorre, comunque, subito

mettere in guardia da una sua interpretazione come vago sentimento, dolcezza emozionale, apertura al misterioso, che rifiuta ogni strutturazione stabile e prospetticamente orientata, ogni organizzazione ragionevole e razionale, per aprirsi a una esoterica mescolanza di misticismo, gnosticismo, astrologia, reincarnazione, aromatoterapia, tipo New Age. La spiritualità vera sembra nascere, invece, dalla riconquista di un'unità profonda tra cognitivo e affettivo, tra mente e cuore, tra sentimento e ragione. E implica un cammino, spesso faticoso, alimentato da sorgenti essenziali per una vera vita spirituale. In questo quadro si afferma anche che la vita dello spirito costituisce una dimensione costitutiva dell'essere umano, che però non deve essere vista come in contrapposizione con la vita del corpo, in una sorta di pernicioso dualismo, bensì riconoscendo l'intima unità e integrazione d'anima e di corpo nel processo di umanizzazione della persona umana (Hay - Nye, 1998, cap. 1); senza che l'anima venga strumentalizzata per il benessere del corpo, né il corpo venga considerato come la prigione dell'anima, prigione da cui occorre liberarsi.

In sintesi, la questione affrontata può essere così riassunta. Sembra a molti che i processi formativi che si svolgono in istituzioni aperte a tutti, in una società multiculturale e multireligiosa, implichino una distinzione tra dimensione spirituale, dimensione morale e dimensione religiosa dell'educazione. Una concezione che lega la promozione dello sviluppo spirituale a una specifica forma di credenza e pratica religiosa pone problemi analoghi a quelli insiti in una proposta di educazione morale legata specificatamente a una tradizione religiosa confessionale. Il pericolo sta nell'escludere dal contesto effettivo delle istituzioni educative la considerazione proprio di queste dimensioni fondamentali dello sviluppo umano. Tale tendenza, da una parte è appoggiata da concezioni della scuola e della formazione che mirano solo ed esclusivamente alla promozione culturale e allo sviluppo del sapere e delle abilità professionali, dall'altra, rinforza una tendenza presente nello sviluppo culturale della nostra società segnata dal consumismo.

3. I caratteri propri della dimensione spirituale dell'esistenza umana

Accettando come ipotesi di lavoro la possibilità di promuovere uno sviluppo spirituale non legato *esplicitamente* alla tradizione religiosa di una comunità, quali possono essere i caratteri propri di una dimensione spirituale, che sia sostanziale, autentica, aperta alla dimensione religiosa e specificatamente riferibile a una tradizione educativa, quale è quella salesiana?

Esaminiamo a questo proposito alcune delle proposte sviluppate nell'ultimo decennio. D. Hay ha condotto insieme a R. Nye una serie d'indagini sulla spiritualità del bambino e del giovane (Hay – Nye, 1998). Per condurre tali esplorazioni essi sono partiti dalla considerazione dell'esistenza di una base di "consapevolezza olistica della realtà, che è potenzialmente presente in ogni essere umano" (*Ibidem*, 57). Su questa base si possono radicare tre grandi categorie della sensibilità spirituale.

La prima categoria riguarda quella che dagli studi recenti sulla coscienza viene evocata come un processo riflessivo profondo: l'essere consapevoli di sé, della propria realtà, dello stato della propria consapevolezza stessa, e ciò nel momento in cui tutto questo viene sperimentato, vissuto. Dal punto di vista filosofico si tratta di quanto viene oggi prepotentemente sottolineato in relazione alle pretese di riduzione dell'esperienza soggettiva a processi neurologici: esistono forme di coscienza di sé, dei propri processi interni, del "sé autobiografico" (Damasio, 2000), che rifuggono a ogni spiegazione puramente fisicalista.

La seconda categoria concerne la sensibilità per il mistero, per la nostra limitatezza, per ciò che ci supera, da cui derivano meraviglia e timore, immaginazione e apertura al trascendente. In altre parole si ha una disponibilità ad aprirsi a esperienze personali che hanno qualità specifiche e che da K. Rahner (1974) sono viste come esperienze religiose, anche se soggettivamente non sono riferite esplicitamente a Dio. D'altra parte, occorre aggiungere, lo sviluppo di una sensibilità per il mistero, per cogliere ciò che ci supera, che trascende la nostra esperienza immediata, implica inevitabilmente anche lo sviluppo di una sensibilità per l'uso e la valorizzazione dei simboli, delle metafore.

La terza categoria prende in considerazione la sensibilità per i valori, per ciò che mi sollecita emozioni profonde, delizia e disperazione: sensibilità aperta alla considerazione della felicità ultima, del bene supremo.

Una tematica ulteriore è sottolineata da J. P. Palmer (1993): l'educazione spirituale va considerata come un viaggio; un cammino guidato da una ricerca della verità più profonda sulla realtà di Sé, degli altri e del mondo che ci circonda; un cammino segnato da una forma di obbedienza alla verità, che obbliga ad andar oltre la superficie delle cose, a unirsi agli altri in questa ricerca, a formare "una comunità di verità". Un viaggio dunque personale e comunitario per il quale è più importante offrire, indicare, sollecitare le fonti, le sorgenti della spiritualità, che non prescrivere obiettivi o cammini già prefabbricati. Un'avventura che ci porta dentro di noi per riscoprire una realtà che ci supera, che ci sovrasta e che c'interpella; ma che anche ci permette di leggere con occhi più penetranti il volto degli altri e della stessa realtà terrena, fisica e materiale.

Si tratta di un viaggio analogo a quello sollecitato da Sant'Agostino in particolare ne *La vera religione*. "Non uscir fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai, che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricorda, quando trascendi te stesso, trascendi un'anima dotata dell'uso di ragione. Volgiti allora là dove si accende la luce stessa della ragione". "Considerate che siamo viandanti. Voi dite: Che significato ha 'camminare'. Lo dico in breve: 'progredire'. [...] Fate progressi, fratelli miei, esaminatevi sempre, senza inganno, senza adulazione, senza accarezzarvi. Nel tuo intimo, infatti, non c'è uno alla cui presenza ti debba vergognare o ti debba vantare [...]. Ti dispiaccia sempre ciò che sei, se vuoi guadagnare ciò che non sei. In realtà dove ti sei compiaciuto di te, là sei rimasto. Se poi hai detto: Basta; sei addirittura perito. Aggiungi sempre, avanza sempre, progredisci sempre".

In questo cammino si può evocare la tentazione più forte che

⁵ Si può consultare, a esempio, l'edizione de *La vera religione* curata da Antonio Pieretti (Roma, Città nuova, 1995, pp. 15-157). Il passo citato è al numero 39,72.

può prendere il viandante: l'accidia, vizio capitale, variante della disperazione. Accidia come rinuncia triste e infastidita ad affrontare le esigenze che inevitabilmente il percorso che ci sta davanti presenta. Un sottrarsi agli obblighi della grandezza interiore dell'uomo rifugiandosi nelle chiacchiere, in un'insaziabile curiosità, nelle distrazioni, in una sorta d'instabilità continua, in un "espandersi fuori dal castello dello spirito" (Pieper, 1960, 42).

Lo stesso Palmer ha indicato altrove una specifica esigenza dell'apertura spirituale: la riscoperta del sacro, inteso come ciò che è "degno di rispetto" (Palmer, 1999, 20); e non c'è nulla al mondo che non ne sia degno. Ciò porta a una forma di relazione con tutte le creature e con ogni essere che è caratterizzata dalla loro sacralità e dal loro essere degni di rispetto. Si ha così il recupero di un prezioso senso dell'alterità degli altri e delle cose del mondo, della ricerca della stessa loro intima natura, del bisogno di vivere una comunità, il tutto in una prospettiva di riscoperta, secondo l'espressione di T. Merton, di una "totalità nascosta", con senso di umiltà, di meraviglia e sorpresa. L'educazione, dunque, deve mirare a tutto questo, anche perché implica guarigione e totalità, promuovere potere e liberazione, trascendenza e rinnovamento vitale (*Ibidem*, 18-19).

In questo cammino interiore che ci spinge a rientrare in noi stessi, ma che ci permette anche di scoprire la realtà profonda degli altri e dell'altro, occorre raggiungere un equilibrio tra esigenze del proprio mondo interiore e appelli esterni a noi. J.P. Miller (1999) insiste sulla necessità di cercare un sempre più delicato ma solido equilibrio tra spirituale e materiale, tra intuitivo e razionale, tra qualitativo e quantitativo, tra mente e corpo. Il pericolo di dualismo e di squilibrio è sempre presente. In questa stessa prospettiva si può segnalare l'esasperazione del valore della razionalità analitica propria della scienza, rispetto ad altre vie della ragione; la svalutazione del lato emozionale e affettivo della persona; il non riconoscere l'intima unità della persona umana (anima, mente e corpo) per vedere il corpo come la prigione da cui dover liberare l'anima.

Lo stesso Miller insiste su una delle evocazioni più chiare provenienti dalla stessa Bibbia: il riferimento allo Spirito di Dio che dà vita (Genesi 2,7). Spiritualità, quindi, come sorgente di vita, di energia, di dinamismo profondo dell'uomo. Un dinamismo che nasce dall'interno, che alimenta l'anima nella sua apertura verso gli altri, il mondo. Un dinamismo che tende verso una più alta forma di vita interiore: la contemplazione. Aristotele nell'ultimo capitolo della sua *Etica a Nicomaco* si pone il problema della felicità perfetta. Questa è data dalla contemplazione, considerata come l'attività più elevata che può compiere l'uomo (X, 8,1178b). Si accentua in questa prospettiva l'educazione spirituale giovanile come risveglio e alimentazione di una vita spirituale autentica.

Viene sollecitato da questa suggestione anche il tema, già più volte accennato, dell'apertura e della ricerca nei riguardi della prospettiva ultima dell'esistenza, della finalità fondamentale della vita, del destino personale e comunitario. La sensibilità per una riflessione insistita, per una ricerca appassionata per ciò che può costituire il valore supremo, quello che permette di attribuire valore poi a tutte le altre cose e vicende umane, costituisce, dunque, un ulteriore carattere della spiritualità.

Si ricongiunge quindi il quadro sul piano della ricerca di senso, di un senso complessivo, totale, di un senso che permette di attribuire significato e valore alle cose, alle persone, alle vicende quotidiane. L'apertura al mistero permette, poi, di superare la tendenza, propria della razionalità analitico-scientifica, di circo-scrivere l'attenzione a ciò che cade sotto la registrazione sensibile, a ciò che è rappresentabile ed elaborabile mediante forme logiche deduttive e induttive formalizzabili. Si tratta di un'apertura verso ciò che sta al di là, oltre le apparenze superficiali e frammentarie delle nostre sensazioni e percezioni immediate. Essa ci permette di cogliere la "totalità nascosta", il fondamento del tutto e in prospettiva l'Assoluto, da cui tutto dipende, anche la nostra stessa esistenza.

4. Impostare un percorso d'educazione spirituale di base

Quanto segue parte dall'ipotesi che una spiritualità come quella salesiana è certamente intimamente legata a una modalità di vivere l'esperienza religiosa. Tuttavia la sua autenticità implica 85

che alcuni caratteri propri della spiritualità dell'uomo comune, vorrei dire del cittadino, che partecipa alla vita della sua comunità umana, debbono essere presi in seria considerazione e garantiti in forme sufficienti a tutti, siano essi più o meno credenti. Anzi, essi probabilmente costituiscono la condizione perché nel passaggio adolescenziale l'apertura al mistero, la ricerca di senso più profondo, la sensibilità per il destino personale e per la finalità ultima della vita non vengano progressivamente spenti dall'invadenza di esperienze culturali e di vita di tipo riduttivo e consumistico.

Tenendo conto di quanto sopra evocato, si possono ipotizzare alcune fondamentali linee d'azione. Esse implicano la valorizzazione di una vera conversazione educativa, cioè di un dialogo tra educatori ed educandi che si protrae nel tempo e che si basa su tre modalità principali di interazione: la persuasione verbale, l'esperienza vicaria e l'esperienza diretta. Essa sta al cuore di uno sviluppo della spiritualità giovanile, purché adeguatamente valorizzata e sviluppata, in quanto costituisce la base fondamentale della costruzione di significati, di valori e di atteggiamenti, che guidano non solo l'interpretazione delle sfide della vita, ma anche le conseguenti decisioni e azioni.

In psicologia, l'esperienza può essere considerata sia come sostantivo, sia come verbo. Come sostantivo è: «la valutazione soggettiva (cosciente) degli stimoli recepiti, o la conoscenza da essi derivata". Come verbo: «provare qualcosa, imbattersi in qualcosa, trovare qualcosa, sentire, soffrire alcunché, o acquistare coscienza di un oggetto di stimolo, di una sensazione o di un evento interiore» (Arnold – Eysenck – Meili, 1975, 383). D'altra parte K. Lewin (1965) elaborando la sua teoria del campo identifica il campo di esperienza interiore con l'insieme dei contenuti interiori che emergono progressivamente e con diverso grado di chiarezza alla coscienza. Esso, quindi, varia da persona a perso-

⁶ Una trattazione più sistematica dell'uso della metafora della conversazione nel contesto dell'educazione e delle forme attraverso le quali la conversazione educativa può avere luogo si trova in M. Pellerey, *Educare. Manuale di pedagogia come scienza pratico-progettuale*, Roma, Las, 1999, capp. ottavo e decimo.

na sia per estensione, sia per strutturazione, nonché per la dinamica che si svolge nel suo ambito.

L'esperienza diretta implica una partecipazione attiva dell'educando e non solo un'osservazione dall'esterno. Quest'ultima può costituire un'esperienza educativa, ma è un'esperienza indiretta, mediata, vicaria, nel senso che essa avviene come a distanza e il meccanismo psicologico che la realizza ha ben diversi caratteri rispetto a quelli implicati nell'avere agito in prima persona.

In un'esperienza diretta giocano congiuntamente molti fattori. Tra questi rivestono un ruolo del tutto centrale le emozioni, che non vanno intese però come pure reazioni fisiologiche (quali incremento del battito cardiaco, sudorazione delle mani), bensì come intreccio tra tensione nervosa e valutazione dello stimolo che ne è stato o ne è all'origine. È utile ricordare come una stessa situazione possa dare luogo a un'emozione negativa o positiva a seconda dell'attribuzione di significato e di valore che a questa si dà. Anche la sola vista di un cane può essere vissuta come un evento piacevole o spiacevole. È ovvio allora che un'esperienza educativa acquista significato e valenza positiva soggettiva in quanto è collegata a uno stato emozionale positivo, a un senso di benessere e di arricchimento.

Il soggetto, quindi, percepisce inizialmente l'esperienza come interessante, stimolante, sfidante, suggestiva, sulla base di guadagni e significati internamente vissuti e non solo osservati in altri. In secondo luogo si rende conto del senso o della ragione di questa sollecitazione; cioè, ha un ritorno riflessivo, che permette una più o meno pronunciata concettualizzazione dell'esperienza stessa: perché egli ne è stato stimolato? che cosa gli ha fatto intravedere o verso che cosa gli ha fatto aprire gli occhi? da che cosa si è sentito attirato? quale guadagno personale ha acquisito? che cosa ciò può prospettare per la sua esistenza? È questa la base che può condurre nel tempo non solo ad avvertire il valore implicato in quella attività, ma a interiorizzarlo come riferimento per iniziative proprie e non solo quando il soggetto sia sollecitato da altri.

5. Prima linea d'azione: educare al vero, al bello, al bene

La prima linea di azione riprende alcune proposte avanzate recentemente da vari studiosi come H. Gardner ed E. Morin. Esse sono prevalentemente centrate su alcuni aspetti più tradizionalmente legati all'attività didattica scolastica, quindi, riferibili alla formazione culturale del giovane; formazione che però deve essere profondamente riconsiderata per poter dare spazio allo sviluppo della dimensione spirituale dei giovani.

Tradizionalmente l'educazione umanistica dell'uomo doveva essere diretta verso la scoperta e la coltivazione del bello, del buono, del giusto, del vero. Probabilmente, occorre ripercorrere proprio questa strada e reinterpretare l'impegno educativo, dandogli senso, coscientemente, tramite queste categorie fondamentali di riferimento. Anche, se non soprattutto, nella scuola. Un tentativo, purtroppo segnato da una visione riduttiva dell'uomo, è stato fatto da H.Gardner nel volume dal titolo originale The disciplinated mind (Gardner, 1999). Egli evidenzia come si stia eccessivamente caricando di conoscenze specifiche il curricolo di studio dei giovani, rischiando di perdere proprio il senso di un percorso educativo diretto alla coltivazione del vero, del bello e del buono. In forma analoga, anche se per molti versi assai lontana da quella di Gardner, E. Morin ha svolto lo stesso tema nei volumi La testa ben fatta (2000) e I sette saperi necessari all'educazione del futuro (2001). Io vorrei qui proporre un quadro di riferimento analogo, ma che tenga conto in maniera più completa della realtà umana spirituale.

Educare al vero. Sappiamo che una delle caratteristiche della cultura contemporanea è data da un forte scetticismo circa la possibilità, anche da un punto di vista di principio, di poter raggiungere la verità sulle cose, le persone, le vicende umane e da un altrettanto diffuso relativismo in merito. Posizioni estreme, come il costruttivismo radicale o il neopragmatismo, esasperano la soggettività nell'elaborare interpretazioni della realtà, che hanno nessuna o ben scarsa corrispondenza con un mondo che rimane ben oltre la possibilità conoscitiva dell'uomo. All'esasperazione della posizione scientifico-analitica, che considera solo verità all'interno di modelli formali di realtà, che incontrino

riscontri affidabili nella materialità del mondo fisico, oggi spesso si contrappone la relatività storico-culturale di queste stesse elaborazioni. In tale contesto si apre la possibilità da una parte per la valorizzazione di forme di razionalità che ricerchino la verità seguendo una molteplicità di vie della ragione; dall'altra, di considerare realtà che superano i limiti del sensibile fisico, realtà che possono essere còlte solo attraverso intuizioni profonde, metafore poetiche, simboli allusivi, in quanto poste oltre la soglia dell'immediatamente percepibile e registrabile dai nostri sensi.

Una ricerca del vero che ci prende e ci sospinge, che mai rimane appagata, che vuole andare oltre, che non si accontenta. Una prospettiva per la quale la verità non è mai possesso definitivo, ma prospettiva finale. Essa in qualche modo ci invita, ci coinvolge, ci possiede, nel senso che sollecita, guida e sostiene l'agire e il pensare dell'uomo, fornendolo di sorgenti di senso e di finalizzazione ultima. È quanto viene sviluppato da P.J. Palmer nel già citato volume *To know as we are known. Education as a spiritual journey*, che parte da una definizione particolare dell'insegnare: "[...] insegnare consiste nel creare uno spazio nel quale è praticata l'obbedienza alla verità" (Palmer, 1993, xixii; vedi in particolare capp.5 e 6).

Educare al bello. In questi ultimi decenni in molti Paesi è stata spesso sottovalutata l'importanza dell'educazione estetica. La capacità di godimento del bello, pur essendo radicata in ogni essere umano, deve essere risvegliata, alimentata e guidata dai processi educativi attivati sia in famiglia, sia a scuola, sia nelle associazioni, sia nell'ambito più propriamente ecclesiale. E non solo nel contesto di un'iniziazione all'esperienza e alla competenza estetica e di un loro sviluppo considerando le varie arti (musicali, pittoriche, performative, plastiche, architetturali e urbanistiche, letterarie e poetiche, ecc.), ma anche nella promozione della capacità di provare emozioni estetiche nel contesto delle proprie relazioni con la natura, con gli altri, con l'Altro. Nella tradizione aristotelico-tomista il bello è associato al vero e al bene. Il piacere estetico, l'emozione positiva che si prova di fronte al bello sono intimamente legate alla comprensione del vero e del bene. È un segnale di verità e di bontà. Naturalmente ciò è vero, se l'anima è stata educata in questa direzione.

Quest'ambito, occorre sottolinearlo, è privilegiato per promuovere la comprensione, l'uso, la valorizzazione, anche soggettiva, dei simboli, delle metafore, delle allusioni. La poesia, come la pittura, sono impregnate di simbolismi, di metafore, di evocazioni. Una sensibilità adeguatamente sviluppata in questo ambito, come già accennato, è una delle condizioni per aprirsi al mistero, al non circoscrivibile, a ciò che ci supera, ci trascende.

Educare al bene. È in atto in molti Paesi una riscoperta del ruolo della scuola nell'ambito dell'educazione morale. L'ipotesi di una rigida separazione tra istruzione ed educazione, ipotesi sostenuta negli anni settanta e ottanta da varie parti ideologiche. si è scontrata sia con la riflessione pedagogica, sia con l'emergere di bisogni educativi che non possono essere ignorati dalla società e in particolare dalle varie agenzie educative. In alcuni Paesi si è preferito parlare di educazione del carattere intesa come promozione: a) della capacità di cogliere il bene quale è sollecitato dalle varie situazioni di vita; b) capacità di amare tale bene, scegliendo di agire coerentemente; c) capacità di perseverare. D'altra parte, il bene, come il vero e il bello, "si rivolge a me con l'intimazione che io lo riconosca, l'accolga e lo attui. La coscienza è [...] la consapevolezza di quest'esigenza e del diritto che le spetta" (Guardini, 1997, 31). Si è anche riscoperta la dottrina aristotelico-tomista della virtù e dell'organismo virtuoso, nonché la centralità della pratica come cuore non solo dello sviluppo degli abiti, ma anche della possibilità di percepire il valore interno alle pratiche virtuose.

Una genuina esperienza del vero, del bello e del bene implica lo sviluppo di uno spazio interiore, che permetta nel tempo di penetrare sempre più in profondità il loro valore infinito e di coglierne sempre meglio la connessione con il fine ultimo, il significato più profondo del tutto, la felicità personale ultima, e l'Assoluto, che ne sta alla base. Uno spazio che risuona positivamente sempre meglio e più facilmente, anche emotivamente, per le azioni buone, sia compiute personalmente, sia colte negli altri. La sensibilità a comprendere ciò che è bene in particolari situazioni e circostanze si deve accompagnare con il godimento interiore quando esso viene realizzato.

6. Seconda linea d'azione: valorizzare profonde esperienze esistenziali

K. Rahner (1974), nel citato studio, esamina le caratteristiche dell'esperienza di Dio oggi. Egli sviluppa la sua argomentazione evidenziando come l'esperienza religiosa abbia qualità specifiche, uniche, che la distinguono da altre forme di esperienza, pure se con queste ha non solo alcune analogie, ma anche una forma incipiente di riflessione.

L'Autore esemplifica in seguito alcuni tipi d'esperienza, che possiedono tali qualità. Esse in genere sono caratterizzate dal senso del mistero, una modalità di percezione, che trascende ogni particolare concreto, per cogliere ciò che li collega e sostiene in una prospettiva ultima e originaria di realtà, e che rende consapevoli di una certa radicale limitatezza inerente a ogni forma di conoscenza e di agire libero, anche se si riesce a cogliere un certo livello finito di significatività e di libertà individuale (Ibidem, 155-156). È l'esperienza di se stessi come esseri che costantemente raggiungono un punto, che ci supera nella direzione dell'incomprensibile e del non circoscrivibile, che ha uno stato radicale d'infinità, e che, d'altra parte, consente ogni atto di apprensione, di distinzione, di classificazione. È un ultimo punto di riferimento, una finalità asintotica, una presenza di Dio nascosta nell'esperienza, una forza dinamica senza limite inerente allo spirito e intrecciata di conoscenza e libertà (Ibidem, 153-156). In particolare, P. Tillich ci avverte: "L'angoscia per la mancanza di significato è angoscia per la mancanza di un interesse supremo, di un significato che dia valore a tutti i significati. Quest'angoscia è provocata dalla perdita di un centro spirituale, di una risposta, per quanto simbolica e indiretta, all'interrogativo del significato dell'esistenza" (Tillich, 1968, 39-40).

Momenti nei quali si può vivere una tale esperienza sono, a esempio: quando all'improvviso ci si sente ridotti a uno stato di solitudine e ogni cosa sembra rimessa in discussione, mentre il silenzio ci circonda da ogni parte; quando repentinamente sentiamo messa in causa la nostra libertà e la nostra responsabilità, percependo questa situazione come coinvolgente l'intera esistenza senza possibilità di scampo; quando ci sentiamo rifiutati, senza alcun riconoscimento o appoggio, mentre dobbiamo ren-

der conto di qualcosa che sfugge alla nostra capacità di controllo; quando ci si imbatte in un amore personale, incondizionato, che non tiene conto della nostra fragilità e finitezza (Rahner, 1974, 155-156).

È in questi contesti che si ha, o si può avere, un'esperienza di coinvolgimento che ci supera, che ci porta oltre la nostra condizione, che ci apre all'infinito e al mistero. Sulla base di quest'esperienza si può e si deve procedere oltre, verso una più elevata forma di consapevolezza. A esempio: "Un'effettiva esperienza di amore è assolutamente fondamentale e necessaria, ma essa può essere accettata più profondamente, più puramente, con più grande libertà, quando raggiungiamo una conoscenza della sua vera natura e delle sue implicazioni a un livello esplicitamente conscio" (*Ibidem*, 152).

Assumendo questa prospettiva emerge abbastanza facilmente la necessità di valorizzare da una parte le esperienze radicali, anche se non consapevoli, che un giovane o una giovane ha già avuto: dall'altra promuovere occasioni nelle quali tali esperienze possano aver luogo. Nel primo caso il momento iniziale è certamente quello della rievocazione narrativa; quello nel quale, con il sostegno dell'educatore, viene recuperata alla memoria un'esperienza esistenziale pregnante e se ne cerca il senso, la prospettiva, le implicazioni personali e sociali. Su questa base è possibile intraprendere un viaggio spirituale; a partire dal risveglio del bisogno di comprendere, si può avviare una ricerca interiore, che a poco a poco si apre non solo alla considerazione della propria limitatezza, ma anche alla possibilità di trascenderla, intravedendo prospettive di senso più profonde, finalità esistenziali più ricche e arricchenti. Occorre che si percepisca personalmente l'appello che tali esperienze esistenziali ci pongono. Un appello che noi cristiani sappiamo essere dono dello Spirito.

Nel secondo caso entrano in gioco certamente la capacità di persuasione, che aiuta a cogliere l'importanza di esporsi a esperienze esistenziali ricche e coinvolgenti, e l'esperienza vicaria, che può essere attuata sulla base dell'esposizione da parte di chi tali esperienze ha già avuto e ha già iniziato un viaggio interiore alla ricerca del loro senso e dell'appello personale che esse ci rivolgono. Ma centrale rimane il coinvolgimento in esperienze

personali che permettano, poi, di costituire il riferimento per un risveglio e un cammino interiore di tipo spirituale.

7. Terza linea d'azione: educare all'interiorità come luogo di progettualità e d'imprenditorialità di sé

Una terza linea d'azione è orientata a sollecitare e sostenere nel giovane lo sviluppo di una dimensione interiore che è basata su: "la disposizione a ricordarsi e a leggersi, a interpretarsi e interpretare e decidersi e decidere, a compiere una progettazione coerentemente e intelligentemente elaborata di fronte alla notevole complessità nella quale vive, a saper affrontare l'imprevisto e lo straordinario, l'imponderabile e il diverso, a lasciarsi sfidare dal nuovo a rischiare di cambiarsi, a sperimentare la differenza, a pensare al futuro, a preparare il futuro [...]. L'idea di progetto richiama la guida della propria esistenza e la possibilità di conferire a questa un significato complessivo affinché non si riduca a un cumulo disorganico e desemantizzato di eventi occasionali e di accadimenti da subire passivamente" (Rossi, 2001, 28-29).

Viene così richiamata fortemente sia l'idea di cammino, di avventura, sia quella di cammino interiore verso l'autotrascendenza. "Nella capacità di autotrascendimento può essere individuata l'essenza e la qualificazione dell'esistenza umana. La persona, nonostante i limiti e i condizionamenti anche pesanti, avverte il richiamo insistente a divenire altro da sé, senza per questo smarrirsi o alienarsi, al protendersi al di là della effettualità che la determina. Essere uomo significa sostanzialmente orientarsi verso qualcosa o qualcuno che sta oltre e al di sopra, vuol dire dirigersi verso un significato da attuare o un'altra persona da incontrare e da amare. Stando alla lezione di Frankl, l'uomo è se stesso nella misura in cui si oltrepassa e, senza alienarsi, si dimentica" (ibidem, 30).

G. Gatti nell'affrontare la questione del conformismo indotto da un mondo della tecnica che, secondo U. Galimberti, porta a un'obsolescenza dell'etica e alla perdita della possibilità stessa, per l'uomo che lo abita, di una vera e propria interiorità, indica come punto di partenza per la "riconquista della propria libertà nei confronti dell'universo tecnologico [...] il ricupero di quella qualità della vita spirituale dell'uomo che è l'interiorità [...] una vigorosa ripresa e rafforzamento dello spazio interiore dell'uomo, aperto alla ricerca della verità profonda di sé e della sua libertà nei confronti delle cose" (Gatti, 2001, 83). "Coltivando la sua interiorità [...] l'uomo affina la sua capacità di valutare uomini e cose per quello che sono e per quello che conferiscono o sottraggono alla sua umanità, ma potenzia nello stesso tempo la sua capacità di comunicare, in maniera non superficiale, non scontata, pettegola, intermittente e prepotente, con altre interiorità, di progettare trasformazioni della realtà materiale e sociale nella direzione del più umano" (Ibidem, 84). E, naturalmente, di progettare trasformazioni di sé nella direzione del più umano. Non si tratta di uno sterile avvitamento su se stessi, "per questo l'interiorità avrà bisogno di trovare un suo centro di valore, una sua realtà di riferimento, qualcosa (o qualcuno!) che fondi, anche nelle condizioni più estreme, una capacità di impegno e fedeltà, la certezza rassicurante che il bene alla fine non tradirà le nostre attese di felicità" (*Ibidem*).

In questo contesto può essere richiamato utilmente il concetto d'identità narrativa. Quest'espressione si deve a P. Ricoeur,⁷ che distingue nel concetto di identità due diverse accezioni, complementari tra loro, che rispondono a due diverse domande: «che cosa sono io» e «chi sono io». La prima, relativa all'identità espressa dal termine *idem*, può essere messa in crisi dalla dispersione e frammentarietà dell'esperienza e sviluppa così una dissociazione interiore, che invoca una risposta alla seconda, relativa all'identità personale profonda espressa dal termine *ipse*.

L'identità narrativa si viene a costituire nell'interazione tra le due identità, quella della sedimentazione anteriore, della constatazione della dispersione, e quella prospettica, della promessa e dell'impegno rivolto al futuro che aspira alla coesione. «La persona si designa essa stessa nel tempo come unità narrativa di una

⁷ Si può vedere in particolare il volume di P. Ricoeur *Persona, comunità e istituzioni* (a cura di A. Danese, Firenze, Edizioni Cultura della Pace, 1994)

vita che riflette la dialettica della coesione e della dispersione, che l'intreccio media» (Ricoeur, 1994, 78). Al fine di mantenere l'impegno prospettico di una identità profonda del sé occorre: a) un'adeguata stima di sé, come fiducia nella capacità di mantenere la propria parola; la cura o sollecitudine per l'altro, recettore della nostra parola; l'aspirazione a vivere in istituzioni giuste (Ibidem, 86-87). Le ultime due esigenze derivano dal fatto che: «ciascuna storia di vita, lungi dal chiudersi in se stessa, si trova intrecciata con tutte le storie di vita con le quali ciascuno è mescolato. In un certo senso, la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, a cominciare da quella dei miei genitori, continuando per quella dei miei amici e – perché no – dei miei avversari» (Ibidem, 93-94).

L'esigenza e la possibilità di recuperare se stesso nel contesto di una rilettura attenta di una storia di vita personale aggrovigliata a mille altre storie è legata, secondo molte indicazioni, al dispiegarsi di un racconto autobiografico. «Il narratore si racconta avvertendo un impulso di carattere emozionale ed affettivo, costitutivo della mente, alla autoriflessione, alla descrizione, alla interpretazione degli eventi che ha vissuto o che sta vivendo. L'autobiografia [...] non concerne soltanto il passato: compare ogni qualvolta il protagonista del racconto trascenda il puro esperire della propria vita e le rivolga (si rivolga) delle domande» (Demetrio, 1998, 107-108). Il soggetto diventa così un ricercatore di se stesso, delle proprie ragioni esistenziali, della trama profonda che sottende la propria vicenda personale. Si tratta di una vera e propria «pedagogia della memoria», che considera la vita interiore come un luogo euristico privilegiato.

8. Conclusione

Il contesto sociale, culturale e materiale attuale certamente ci spinge a un ripensamento profondo del rapporto tra spiritualità e educazione. La presenza sempre più importante nelle nostre opere di giovani che hanno riferimenti culturali e religiosi molteplici, ci spinge a una riflessione approfondita sulle finalità e le modalità d'azione educativa nella scuola, negli oratori, nei centri giovanili, nelle comunità di accoglienza, e in genere in ogni attività e iniziativa sociale e formativa. In tale contesto emergono segnali di un interesse per la considerazione di una dimensione spirituale dell'uomo e dell'educazione, che pur non essendo direttamente ed esplicitamente religiosa, tuttavia è aperta a un approfondimento religioso.

Inoltre, non sembra possibile uno sviluppo autentico della stessa dimensione religiosa della vita umana senza che esperienze esistenziali radicali sollecitino ad andare oltre la superficialità del quotidiano, la provvisorietà dell'immediato, la materialità del consumo, Non solo, occorre probabilmente un tirocinio che avvii anche in campo culturale a cercare con insistenza una verità più incisiva sulla realtà umana, personale e sociale, e sulla realtà dell'universo che ci circonda. Occorre che i percorsi educativi, anche scolastici, siano luogo e tempo d'esperienze etiche, estetiche e veritative autentiche, d'esperienze esistenziali che sollecitino un risveglio dell'interiorità, d'accompagnamento per le vie di un viaggio, di un'avventura spirituale verso il senso ultimo della vita, verso le finalità fondamentali dell'esistenza, verso l'incontro personale profondo con l'Assoluto.

Riferimenti bibliografici

- Arnold W. H.J. Eysenck R. Meili (a cura di) (1975), *Dizionario di psicologia*, Roma, Edizioni Paoline.
- Best R. (ed.) (1996), Education, spirituality and the whole child, London, Cassell.
- Carlson R. B. Shield (eds.) (1995), Handbook for the soul, Boston, Little, Brown.
- Carr D. (ed.) (1998), Education, knowledge and truth. Beyond the post-modern impasse, London, Routledge.
- Changeux J.P. P.Ricoeur (1999), La natura e la regola, Milano, Raffaello Cortina.
- Coles R. (1992), The spiritual life of children, London, Harper-Collins.
- Csikszentmihalyi M.R. (1997), Findings flow. The psychology of optimal experience, New York, Harper & Row.
- Dalai Lama (1999), "Education and the human heart". In: Glazer S. (ed.), *The hearth of learning*, New York, Tarcher/Putnam, pp. 85-95.
- Damasio A.R. (2000), Emozioni e coscienza, Milano, Adelphi.
- Demetrio D. (1998), Pedagogia della memoria, Roma, Meltemi.
- Education Reform Act 1988, Chapter 40, London, Her Majesty's Stationery Office.
- Eliade M. (1987), The sacred and the profane: The nature of religion, London, Harvester/Harcourt Brace.
- Gardner H. (1999), Sapere per comprendere, Milano, Feltrinelli.
- Gatti G. (2001), Tecnica e morale, Roma, Las.
- Glazer S. (ed.) (1999), The hearth of learning, New York, Tarcher/Putnam.
- Guardini R. (1997), La coscienza, Brescia, Morcelliana (orig. 1933).
- Hay D. R. Nye (1998), *The spirit of the child*, London, Harper-Collins.
- Hill B.V. (1989), "'Spiritual Development' in the education reform act: A source of acrimony, apathy or accord?", *British Journal of Educational Studies*, 37(2), 169-182.
- HMSO (1944), Education act, London, HMSO.
- HMSO (1988), Education reform act, London, HMSO.
- Lewin K. (1965), Teoria dinamica della personalità, Firenze, Giunti-Barbera.
- Ladrière J. (1978), I rischi della razionalità la sfida della scienza e della tecnologia alle culture, Torino, SEI.

- Lagarrigue J. (2001), L'ècole. Le retour des valeurs?, Bruxelles, De Boeck & Larcier.
- Marchal F. (2001), "Plaidoyer pour une mondialisation spirituelle", L'interdépendent, mai, 98, 1.
- Martin L.H. H.Gutman P.H. Hutton (eds.) (1992), *Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Miller J.P. (1999), Education and the soul, New York, State University of New York.
- Morin E. (2000), La testa ben fatta, Milano, Raffaello Cortina.
- Morin E. (2001), I sette saperi necessari all'educazione del futuro, Milano, Raffaello Cortina.
- Palmer J.P. (1993), To know as we are known. Education as a spiritual journey, New York, Harper-Collins.
- Palmer J.P. (1999), "The grace of great things: reclaiming the sacred in knowing, teaching, and learning". In: Glazer S. (ed.), *The hearth of learning*, New York, Tarcher/Putnam, pp. 15-32.
- Pellerey M. (1999), Educare. Manuale di pedagogia come scienza praticoprogettuale, Roma, LAS.
- Pieper J. (1960), Sulla speranza, Brescia, Morcelliana.
- Quintana Cabanas J.M. (2001), Las creencias y la educación, Barcelona, Herder.
- Rahner K. (1974), "The experience of God today". In: K. Rahner, Theological Investigations, XI, London, Longman & Todd, pp. 149-165.
- Ricoeur P. (1994), *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Firenze, Edizioni Cultura della Pace.
- Rossi B. (2001), "Professionalità educativa e competenza progettuale". In: L.Fabbri B. Rossi (a cura di), *La formazione del sé professionale*, Milano, Guerini, pp.27-61.
- SCAA (1995), Spiritual and moral development. SCAA discussion papers No.3, London, SCAA.
- Tatcher A. (ed.) (1999), Spirituality and the curriculum, London, Cassell.
- Tillich P. (1968), Il coraggio di esistere, Roma, Astrolabio-Ubaldini.
- UNESCO (2000), Rapporto mondiale sull'educazione 2000, Roma, Armando.
- Wright A. (2000), Spirituality and education, London, Routledge-Falmer.

Jean-Marie Petitclerc

Il sistema preventivo in un mondo secolarizzato.

Sono più di vent'anni che lavoro come educatore specializzato, operando presso adolescenti con gravi difficoltà, provenienti da zone qualificate oggi in Francia «sensibili». Si tratta di rioni (cités) formati solo da alloggi sociali, con popolazione giovane, pluri-etnica ed economicamente povera. Il mio proposito è nato dal confronto tra le intuizioni salesiane che nutro e le domande presentate dalle squadre appartenenti uniformemente al mondo secolarizzato, il nostro, oggi.

Una volta, a Chanteloup-les-Vignes, ho diretto una squadra di prevenzione specializzata. A Caen, fui direttore di un centro (foyer) d'azione educativa, ricevendo adolescenti in grosse difficoltà, che ci erano affidati per lo più dai giudici per ragazzi. Al tempo della lunga serie di sommosse urbane nella regione parigina del 1991, sono stato chiamato dal sindaco di Chanteloup-les-Vignes per una missione di mediazione presso i giovani sovvertitori, e ho dato ini-

zio al modello di agenti locali di mediazione sociale.

Oggi, lavoro ad Argenteuil (nord di Parigi), nel rione molto degradato dei Val d'Argent Nord. Dirigo l'associazione «Valdocco», che gestisce un settore di prevenzione per ragazzi e adolescenti in grandi difficoltà nel rione, e l'Istituto di Formazione ai Mestieri della Città.

Tentiamo di attualizzare il modello istituzionale creato in altri tempi da don Bosco nella periferia di Torino, adattandolo alla realtà contemporanea molto secolarizzata, senza riferimento religioso, delle nostre zone sensibili.

La fonte principale di difficoltà dei ragazzi e degli adolescenti, che vivono in questi rioni, proviene dal fatto che crescono ogni giorno in tre luoghi: la famiglia, la scuola e la strada. La loro vita è organizzata attorno a questi tre poli. In ciascuno di questi, gli

adulti fanno da riferimento come genitori, insegnanti, maggiorenni (afflés). Ora, ciascuna di queste categorie di adulti passa spesso il tempo a screditarsi vicendevolmente. Ascoltate gli insegnanti: è il discorso su «i genitori rinunciatari» (parents démissionnaires) e su «i mascalzoni della strada». Ascoltate i genitori : secondo loro gli insegnanti non sono più capaci di fare il loro lavoro: «Una volta, si lavorava nella scuola; ma vedete che cosa capita oggi nei collegi, tutto questo per le cattive influenze della strada». Ascoltate i maggiorenni che vivono sulla strada. Loro dicono: «Che lavori o non lavori a scuola, non hai futuro e, sai, i parenti sono di un'altra generazione, non capiscono più gran che dei tuoi problemi.» In altre parole, ogni giorno, il ragazzo passa in tre luoghi, ove coloro che per lui sono portatori di riferimenti non cessano di screditarsi gli uni gli altri. Dico spesso nelle conferenze pubbliche che faccio sulla violenza: «In tale sistema, uno diventa matto, violento – loro diventano violenti, è un segno di buona salute! Ma è soprattutto un fortissimo appello alla coerenza.» Di conseguenza, nella "Valdocco" di Argenteuil, ci sforziamo di lavorare per la coerenza degli adulti che camminano con il ragazzo.

Organizziamo la nostra attività attorno a tre poli

Il polo strada: presenza sulla strada, animazione dei ragazzi che non frequentano le strutture classiche di animazione, dialogo con gli adolescenti per tentare di farli passare dalla banda alla squadra, dalla «galère» (situazione penosa) al progetto.

Il polo scuola: sostegno scolastico degli allievi in difficoltà delle elementari, dei collegi, dei licei, mediazione tra famiglia e scuola.

Il polo famiglia: aiuto ai genitori in difficoltà con la creazione di «gruppi di parola» e di mediazione con famiglie.

Queste esperienze di direzione, di servizio o di associazione con carattere sociale hanno in comune tre caratteristiche. La prima viene dall'approvazione ufficiale e dal funzionamento su fondi pubblici, imponendo l'obbligo di accogliere tutti i ragazzi e la proibizione di qualunque forma di proselitismo. La seconda viene dal fatto che la maggior parte dei ragazzi e adolescenti raccolti non condivide le nostre convinzioni di fede. Nella "Valdocco" di Argenteuil, la religione più praticata è, molto più della cristiana, l'islamica. Poi, terza caratteristica, gran numero dei nostri collaboratori diretti, gli educatori, non condividono, neanche loro, le nostre convinzioni di fede. In queste condizioni, se si sopprimono i riferimenti religiosi espliciti, che sarebbero cause di incomprensione, è possibile parlare di sistema preventivo?

Il dibattito è oggi aperto nel mondo salesiano. I pareri sono vari. Certi preferiscono la via aperta dal professore salesiano di Parigi, Xavier Thévenot, con il presupposto teologico all'inizio di una riflessione sui riferimenti etici. Tutto quanto prescritto in nome di Dio può essere giustificato dal punto di vista dell'uomo, poichè il progetto di Dio sull'uomo è che l'uomo sia perfettamente uomo. Secondo questo principio, sembra essere possibile di provare la pertinenza del sistema pedagogico salesiano a tutti i nostri contemporanei, credenti o non credenti. Altri, invece, pensano che partecipare a questa impresa di secolarizzazione, è, al meglio, ridurre, oppure, ancor peggio, tradire il messaggio del Fondatore. Non ho qui la pretesa di chiudere un vero dibattito attuale nella nostra Famiglia Salesiana. Vorrei solo presentare un punto di vista, a partire da un confronto tra intuizioni e domande, un punto di vista che desidero solo confrontare ad altri, affinchè ciascuno possa elaborare il suo.

Questo punto di vista si appoggierà su di una lettera scritta da don Bosco nel 1878 e sulla pertinenza di una riflessione atta a illuminare il dibattito

I. La lettera del 21 febbraio 1878

Il contesto

Subito dopo la morte di Pio IX, don Bosco scrisse una versione secolarizzata del suo sistema preventivo, nella quale ebbe cura di far sparire tutti i riferimenti esplicitamente religiosi.

Una parola sul contesto di questo promemoria, facilmente rintracciabile nelle fonti edite salesiane. Siamo all'inizio dell'anno 1878. Nel 1877 don Bosco aveva pubblicato il trattato sul

Sistema preventivo (uscito nel fascicolo sull'inaugurazione della casa di Nizza), nello stesso anno il conflitto con Mons. Gastaldi si era aggravato. Mons. Gastaldi rimproverava don Bosco per certi propositi ostili in circolazione nella diocesi, provenienti da Valdocco, di conseguenza lo minacciava di sospensione del potere di confessione, se questo continuava. Fine dicembre del 1877, don Bosco decise di andare a Roma per fare col Papa il punto della situazione. Ma Pio IX gravemente ammalato non lo ricevette, e don Bosco ne fu molto amareggiato. È vero che l'affare dei Concettini aveva un po' raffreddato le loro relazioni. Poche parole su questa storia particolare. Il Papa aveva tolto ai Cappuccini la tutela dei Concettini per affidarla (provvisoriamente) a don Bosco. E questo aveva voluto aggregare questa piccola congregazione ospedaliera alla società salesiana. Il tentativo non era riuscito, Pio IX aveva tolto a don Bosco la carica di amministratore apostolico dei Concettini, don Bosco ne era rammaricato. Finalmente Pio IX morì il 7 febbraio senza aver ricevuto don Bosco e, il 20 febbraio, Leone XIII fu eletto Papa. Un'altra pagina si apriva per la storia delle relazioni tra Chiesa e società civile.

È dunque all'indomani dell'elezione di Leone XIII che don Bosco scrisse la memoria sul *Sistema preventivo* al ministro italiano dell'Interno, Francesco Crispi (1818-1901). Ogni volta che le cose andavano male, don Bosco trovava la forza di rimobilizzare le sue energie attorno ad un nuovo progetto. Alla fine del 1877 e all'inizio del 1878, non essendo più molto buone le sue relazioni con l'autorità ecclesiale, concentrò le sue attenzioni attorno ad un progetto civile. Voleva aprire a Roma una istituzione salesiana, che non fosse una parrocchia, ma un centro di accoglienza per i giovani in situazioni di maggiore difficoltà della città. Ricordiamo che l'amministrazione italiana dell'epoca era anticlericale.

La lettera¹

Scrisse dunque al ministro dell'Interno, Crispi, una lettera, ove si dichiarò pronto per aprire tale centro in Roma: «Ho l'o-

¹ Vedi in Epistolario di don Bosco, III, Ed. LAS, alla data 21.02.1878: Lettera del Sacerdote Giovanni Bosco al Ministro dell'Interno Francesco Crispi,

nore di presentare a V. E. le basi sopra cui si può regolare il sistema preventivo applicato tra i giovanetti pericolanti nelle pubbliche vie e nelle case ed ospizi di educazione. Nel tempo stesso, ansioso di assecondare il buon volere espresso da V. E., mi fo ardito di nominare alcune località di Roma che possono servire a tale scopo e che sono dipendenti dal medesimo Governo». Don Bosco era prammatico: proponeva soluzioni. Se di fatto il progetto non riuscì, almeno esistette. Don Bosco proseguiva: «Qualunque di questi locali al Governo piacesse di lasciare a mia disposizione, lo destinerei esclusivamente a favore dei fanciulli poveri e pericolanti, ed ho piena fiducia che ciò possa effettuarsi con leggero disturbo delle finanze del Governo. In questo modo provvederebbe ad un gran numero di poveri fanciulli che dimandano di essere ricoverati, e si porrebbe anche un termine al grave e spendioso inconveniente di inviare da questa

di cui si trascrive di seguito il testo:

"Eccellenza, ho l'onore di presentare a V. E. le basi sopra cui si può regolare il sistema preventivo applicato tra i giovanetti pericolanti nelle pubbliche vie e nelle case ed ospizi di educazione. Nel tempo stesso, ansioso di assecondare il buon volere espresso da V. E., mi fo ardito di nominare alcune località di Roma che possono servire a tale scopo e che sono dipendenti dal medesimo Governo. Questi locali sarebbero: 1) L'edifizio e cortile innanzi alla Parrocchia di S. Bernardo occupato dal Comando Militare del 20' di Cavalleria che dicono doversi traslocare altrove. Nel tipo che le unisco è indicato coi colore verde. Avendo tale edifizio dal governo, il March. Berardi cede quella porzione di area che potrebbe occorrere al bisogno e sviluppo del pio progetto. 2) Edifizio, cortile del rinomato istituto di S. Michele a Ripa. 3) Edifizio e sito già occupato dai Francescani, noto sotto al nome di Convento per le Missioni Estere. È posto tra le Quattro Fontane e S. Maria Maggiore. 4) S. Caio con terreno e case annesse a poca distanza dalle Quattro Fontane. 5) Convento di S. Agata già abitato dai Religiosi Dottrinari in Trastevere. 6) S. Nicola dei Cesarini, casa e cortile già abitato dai Carmelitani. È nella piazza di questo nome. Qualunque di questi locali al Governo piacesse di lasciare a mia disposizione, lo destinerei esclusivamente a favore dei fanciulli poveri e pericolanti, ed ho piena fiducia che ciò possa effettuarsi con leggero disturbo delle finanze del Governo. In questo modo provvederebbe ad un gran numero di poveri fanciulli che dimandano di essere ricoverati, e si porrebbe anche un termine al grave e spendioso inconveniente di inviare da questa città una moltitudine di ragazzi abbandonati all'Ospizio di Torino o di S. Pierdarena. Con piena fiducia e con profonda gratitudine prego Dio che la conservi e mi professo. Della E. V. Umile supplicante Sac. Gio. Bosco. Roma, 21 febbraio 1878".

città una moltitudine di ragazzi abbandonati all'Ospizio di Torino o di S. Pierdarena». Don Bosco vanta l'azione educativa della vicinanza, la distanza troppo forte tra il luogo d'abitazione del giovane e l'internato è un po' messa in causa.

Il promemoria

Don Bosco aggiunse alla lettera un promemoria intitolato: "Il Sistema Preventivo nella educazione della gioventù», rielaborazione del testo del 1877, senza i riferimenti esplicitamente religiosi, affinchè il plico fosse accettabile dal Ministro dell'Interno. Fermiamoci brevemente su questa versione secolarizzata del sistema preventivo redatta da Don Bosco stesso. Il testo è articolato attorno a cinque domande: Quale pedagogia? Quale pubblico? Quale metodologia d'intervento? Con chi agire (*Quel partenariat*)? Quale valutazione?

Nel promemoria don Bosco risponde a queste domande.

I. Quale pedagogia? Don Bosco definisce il sistema preventivo: «Due sono i sistemi nella educazione morale e civile della gioventù: repressivo e preventivo. L'uno e l'altro sono applicabili in mezzo alla civile società e nelle case di educazione. E descrive il sistema repressivo per opporlo al preventivo. Il repressivo «consiste nel far conoscere le leggi e le pene che esse stabiliscono, di poi l'autorità deve vegliare per conoscere e punire i colpevoli. Questo è il sistema usato nella milizia e in generale fra gli adulti. Ma i giovanetti mancando di istruzione, di riflessione, eccitati dai compagni o dalla irreflessione, si lasciano spesso ciecamente strascinare al disordine pel solo motivo di essere abbandonati.» Si tratta di prevenire piuttosto che di reprimere.

2. Quali ragazzi devono essere considerati pericolanti? Don Bosco comincia a rispondere con una frase straordinariamente innovativa e terribilmente attuale: "Io credo che si possono chiamare non cattivi, ma in pericolo di divenire tali coloro che ...". E li enumera. Secondo lui, bisogna considerare l'adolescente violento, l'adolescente delinquente, non come un giovane cattivo, ma un giovane in situazione di pericolo. La riflessione di don Bosco corrisponde perfettamente all'introduzione della relazione presentata recentemente da cinque esperti al ministro france-

se Claude Bartolone sul tema «Sofferenze e violenze nell'adolescenza» (settembre 2000). «Sofferenza e violenza sono intimamente associate. Nessuna violenza è gratuita, conviene di interpretarne il significato». La relazione evidenzia il legame tra sofferenza e violenza. Fare male e avere male sono realtà davvero indissolubili. Don Bosco fu uno dei primi educatori che capirono realmente il legame tra il «far male» e «l'aver male». Portava un certo sguardo sul giovane, sulla sofferenza del giovane. Solo questa sofferenza poteva spiegare l'emergenza di comportamenti di violenza e di delinquenza. Descriveva quattro categorie di giovani da far beneficare dall'opera educatrice, che meditava fondare a Roma, quattro categorie anch'esse terribilmente attuali. La prima era costituita da emigrati, venuti d'altre città, d'altri paesi, residenti a Roma, più o meno con perdita di radici e di riferimenti. La seconda, quella degli orfani di padre e madre, senza nessun aiuto. La terza, sono quelli, i cui genitori non potevano o non volevano curare. Anche lì, ritroviamo tutto un dibattito attuale sulla parentalità. Ci sono genitori che «non vogliono» occuparsi del figlio. È una minoranza, ma molti «non possono», perchè non hanno gli strumenti necessari. Infine, la quarta categoria è composta di giovani "erranti". Ecco dunque le quattro categorie di giovani che don Bosco giudicava essere in pericolo e per i quali pensava di organizzare una risposta efficace.

3. Quale metodologia d'intervento? Quali misure adottare? "L'esperienza ha fatto conoscere che si può efficacemente provvedere a queste quattro categorie di fanciulli», scriveva don Bosco dopo questa costatazione. Primo, con spazi che permettono di ricrearsi. Si tratta di raggiungerli coll'organizzare animazioni. Secondo, «fare indagini per conoscere quelli che sono fuori di padrone, e fare in modo che siano occupati ed assistiti lungo la settimana». Si tratta della formazione e del lavoro. Terzo, «se ne incontrano poi di quelli che sono poveri ed abbandonati, nè hanno come vestirsi, nè come nutrirsi, nè dove dormire la notte. A costoro non si può altrimenti provvedere, se non con ospizi. Ora così è la nostra metodologia d'intervento nella "Valdocco" di Argenteuil: entrare in contatto con i giovani sulla strada attraverso l'animazione di strada, preoccuparsi della loro scolarità per scoprire coloro che hanno problemi importanti,

richiedendo un agire forte. Abbiamo adottato esattamente questa metodologia. La strada è il primo territorio dell'incontro. Seconda tappa: il sostegno scolastico, la preparazione al lavoro, l'aiuto alla formazione. Terza tappa: il polo d'accoglienza dei giovani in difficoltà.

- 4. Con chi agire (quel partenariat)? «Il Governo, senza assumersi una minuta amministrazione, senza toccare il principio della carità legale, può cooperare nei seguenti modi», scriveva don Bosco. Richiedeva da questo mezzi materiali: provvedere spazi, contribuire al finanziamento. Però, «il Governo lascerebbe libera l'accettazione» dei giovani.
- 5. Quale valutazione? Don Bosco proseguiva: «Appoggiato sopra l'esperienza di trentacinque anni si può constatare che: 1) Molti ragazzi usciti dalle carceri con facilità si avviano ad un'arte con cui guadagnarsi onestamente il pane della vita. 2) Molti che versavano in estremo pericolo di divenir discoli, cominciavano a cagionar molestia agli onesti cittadini, e già davano non leggeri disturbi alle pubbliche autorità, si ritrassero dal pericolo e si posero sulla strada dell'onesto cittadino». La menzione abituale «buon cristiano» non figurava in questo testo, ove sussisteva solo l'espressione «onesto cittadino». Infine don Bosco scriveva: «Dai registri consta che non meno di centomila giovanetti assistiti, raccolti, educati con questo sistema, imparavano chi la musica, chi la scienza letteraria, chi l'arte o il mestiere, e sono divenuti virtuosi artigiani, commessi di negozio, padroni di bottega, maestri insegnanti, laboriosi impiegati, e non pochi cuoprono onorifici gradi nella milizia. Molti anche forniti dalla natura di non ordinario ingegno, poterono percorrere i corsi universitarii e si laurearono..."

Tal'era la valutazione che don Bosco faceva della sua opera. Non si trattava di valutazione del funzionamento del suo istituto, ma del percorso dei giovani accolti in esso.

Attualità di questo promemoria

Come tale, questo testo è per noi molto interessante. In effetti, mantiene tutta la sua pertinenza nel contesto attuale. Siamo

oggi confrontati ad una violenza in aumento, che mina i legami sociali. Non dimentichiamo che i giovani sono le prime vittime di questa violenza. Conviene di ricordarlo ai politici. Oggigiorno in un plesso scolastico "a rischio" è più pericoloso esservi giovane allievo che insegnante. Nel treni è più pericoloso essere giovane utente che ferroviere. Talvolta mi si dice: «Siete educatori in una zona difficile, dovete essere confrontati alla violenza.» Certo, siamo sottoposti alla violenza verbale quasi ogni giorno, di quando in quando anche a quella fisica, ma i giovani che accogliamo sono "immersi" ogni ora nella violenza verbale e ogni giorno nella violenza fisica! Il nostro statuto di adulti ci protegge ancora più o meno. Questa violenza tra giovani non costituisce un fenomeno nuovo. Che bande di giovani percuotano altre bande di giovani col solo pretesto d'irruzione sul territorio, questo si vedeva già una volta attorno al campanili dei paesetti! Quanto è realmente nuovo oggi non è l'emergenza della violenza, ma due fenomeni che danno molto di più da pensare. Il primo risulta dall'assenza di riferimenti e di limiti, con la conseguenza che i giovani non sono più capaci di gestire la loro aggressività. Il giorno di Natale 1999, ad Argenteuil, un ragazzo di 14 anni ha pugnalato un giovane di 16 anni per una blusagiacca imprestata e resa sporca. Che due adolescenti si battano per un capo di vestiario, non è una novità, è una cosa ordinaria. Ma che si ammazzino per un motivo così futile, fa molto pensare. Soprattutto che questo giovane che visito regolarmente nella prigione di Fleury-Merogis non è in nessun modo uno psicopatico. I due erano simili a tutti gli altri della zona. Questa è la cosa più terribile. Quando questi giovani entrano in una situazione di aggressività, niente li ferma, niente li limita. E avviene l'irreparabile. Seconda evoluzione preoccupante. Qualche decina d'anni fa, quando l'adulto si mostrava, i giovani cessavano di battersi. Oggi, quando i giovani si battono, l'adulto chiude gli occhi e preferisce non immischiarsi.

Non dimentichiamo che la violenza è naturale. I ragazzi selvaggi sono naturalmente violenti. Il comportamento non naturale, frutto dell'educazione, è la convivialità, la pace, il fatto d'essere capaci di vivere insieme pacificamente, accettandosi differenti. In altre parole, il problema della violenza non è prima un pro-

blema di giovani. Il bambino del XXI secolo non è più violento di quello del XX. Si tratta essenzialmente di un problema d'adulti. Come spiegare che la nostra generazione ha oggi tante difficoltà per imparare a regolare l'aggressività nella generazione seguente? Il vero problema è di ordine educativo. Il ministro francese della Città, Bartolone, nell'introdurre la relazione già citata, indica che «un dibattito sull'educazione, sulla situazione dei giovani e dei ragazzi nella società è davvero indispensabile». Dovrebbe coinvolgere tutti quelli che partecipano all'educazione dei ragazzi: genitori, insegnanti, associazioni, servizi di salute, animatori sportivi. Dovrebbe porre le questioni fundamentali: Cosa è educare oggi? Quali valori? Qual'etica? Tale era veramente il questionario di don Bosco. Non è inutile fermarsi qui sulle caratteristiche delle soluzioni che preconizzava, tanto sembrano pertinenti al nostro mondo attuale.

1) Porre in opera un sistema preventivo

Nel suo tempo don Bosco era più o meno innovatore parlando di prevenzione. Oggi, tutti parlano di prevenzione. Ma questo concetto non ha sempre lo stesso significato. Perchè ci sono due modi di prevenzione: la prevenzione persuasiva che consiste nel persuadere il giovane dell'interesse che ha seguendo il buon cammino, e la prevenzione dissuasiva che consiste nel dissuadere il giovane a scegliere un altro cammino. Esempio: un bambino di quattro anni vuole mettere le dita nella presa di corrente. Avete due modi di reagire. Il primo: «Se ti vedo avvicinare la mano alla presa, tu vedrai la correzione che riceverai». Il secondo: «Ricorda, quando tu hai toccato il fornello, quanto ti ha fatto male. Avrai molto più male se metti le dita nella presa». Il primo modo d'intervenire è più facile. Il problema è che non permette l'integrazione del riferimento. E se un giorno il giovane si trova in assenza completa di adulti, avrà tendenza a fare l'esperienza. Il secondo modo di prevenire richiede molto più tempo, ma permette d'integrare il riferimento. Anche in assenza di adulti, il ragazzo si dirà interiormente: «Il male cagionato dall'esperienza è tanto grande, che l'adulto sia presente o no!». Verifichiamo oggi che la nostra società, insistendo troppo sulla prevenzione dissuasiva, credendo di poter estinguere l'incendio dei rioni solo con squadre di poliziotti, non fa veramente evolvere la situazione dei giovani di detti rioni. Don Bosco preconizzava di porre in opera la prevenzione persuasiva, impresa certo più lunga e più difficile.

2) Lo sguardo salesiano sui giovani in difficoltà

Lo sguardo salesiano sui giovani in difficoltà (pericolanti) è uno sguardo di fede: crediamo in questi giovani che abbiamo di fronte. È uno sguardo di speranza: costruire con loro un mondo più giusto, più fraterno. Infine è uno sguardo di amore, non solo delle persone, ma anche dell'ambiente e del mondo loro. «Prendere interesse a quanto loro interessa». Ritroviamo qui le tre chiavi dell'atteggiamento dell'educatore salesiano animato da uno sguardo di fede che alimenta la sua passione per l'educare, uno sguardo di speranza che alimenta la sua felicità nell'educare e uno sguardo di amore che vivifica la sua presenza nel mondo dei giovani.

3) Gli strumenti

Don Bosco utilizzava tre strumenti.

Il primo era *il gioco*. Don Bosco riabilitò il gioco nel processo educativo.

Lo dico spesso. La differenza tra i salesiani e i religiosi di altre congregazioni, animando un ritiro di ragazzi, è che, per i primi, i giochi sul cortile fanno parte del programma, allorchè per gli altri, si tratta solo di una pausa, il programma essendo organizzato fuori le pause. Don Bosco insisteva sui giochi. Il gioco sviluppa la fantasia, il ruolo, la regola. Il gioco permette di sviluppare l'immaginario del sogno, di distribuire i ruoli nella squadra e anche di fare l'apprendistato della regola, della legge. Il giovane verifica così che il rispetto della regola permette di far durare il piacere del giocare.

In altre parole, non c'è contraddizione tra la legge e il piacere. La legge permette il piacere di vivere insieme. Disgraziatamente, tale evidenza non è sovente riconosciuta dagli adolescenti di oggi. Il gioco fu per don Bosco un eccellente strumento per farlo verificare da loro.

Secondo strumento: *la formazione*. Si tratta di fare in modo che ciascuno possa prendere posto nel mondo. Come lo canta Goldman: «Ciascuno ha bisogno che si abbia bisogno di sè». Ciò che mina di più il cemento sociale è il sentimento d'inutilità sociale. Don Bosco, buon visionario, che accettava la sfida della formazione, fu capace di vedere nei giovani disoccupati del mondo rurale i futuri attori del mondo industriale. Oggi bisogna discernere negli adolescenti disoccupati del mondo industriale i futuri attori del mondo post-industriale, accettando la sfida della formazione per tutti questi nuovi mestieri emergenti attualmente attorno alla convivialità, la restaurazione del legame sociale o la prevenzione della sua distruzione.

Terzo strumento: *l'internato*. L'internato, con gruppi di vita, costituisce la micro-società che permetterà al giovane di trovare posto, di capire il lato ragionevole della legge, di imparare il rispetto dei limiti e degli interdetti. L'internato di don Bosco risocializzava gli adolescenti emarginati. Oggi, che l'educazione della civiltà appare tanto problematica, la promozione dell'internato educativo, adatto ai bisogni dei giovani, è di nuovo un argomento d'attualità.

4) I collaboratori esterni

Se lo Stato è implicato nelle nostre azioni educative, bisogna verificare che la sua tutela, amministrativa e finanziaria, non ci impedisca del poter accettare liberamente i giovani che sembrano in pericolo e di sviluppare il nostro progetto educativo.

5) La valutazione

Don Bosco non conosceva la valutazione del solo funzionamento istituzionale. L'importante non è che l'istituzione funziona bene o male, l'importante è l'avvenire dei giovani che la frequentano. Una volta, facevo notare spesso agli educatori del Centro Giovani Pericolanti di Epron, che tale giovane, causa di molti problemi nell'istituzione, aveva un futuro talvolta migliore

di un altro perfettamente adattato al funzionamento istituzionale. Il secondo rimaneva molto influenzabile e, fuori dell'istituzione, ritrovava l'influenza della strada. Invece il primo, un pò ribelle, si costruiva nel gruppo, anche se la gestione delle sue situazioni conflittuali non era sempre facile da parte degli educatori.

Conclusione

Certo, quando pretendo che sia possibile esplicitare il sistema preventivo in un mondo secolarizzato di modo che sia accettabile da tutti nostri contemporanei, condividendo o no le nostre convinzioni di fede, non dico che dobbiamo, come salesiani, lasciare il radicamento di questo sistema nel modello evangelico. Si parla molto in Francia del carattere proprio dell'istituzione cattolica (per lo più della scuola cattolica). Ma questo carattere non è un carattere che avremmo e che gli altri non avrebbero. Bisogna cercarlo piuttosto nella fonte che nutre il tutto. Per noi, educatori del mondo e della Famiglia salesiana, si tratta di credere, sperare, amare il giovane al modo di Cristo: «Chi che accoglie un ragazzo in nome mio, accoglie me». Così, per il salesíano, l'incontro del giovane, soprattutto del giovane pericolante, è il "luogo" del suo incontro con Cristo. Radicare il sistema preventivo nella fonte evangelica, è rammentare i tre pilastri della pedagogia evangelica.

I Vangeli sinottici parlano dell'incontro di Gesù e dei fanciulli. Che cosa fa Gesù educatore? Prima, pone il ragazzo nel centro. Bisogna che gli adulti diano posto al ragazzo, se vogliono essere capaci di ascoltarlo veramente. E Marco chiude l'incontro con tre verbi "li abbraccia, li benedice e impone loro le mani" (Mc 10, 16). Manifestare affetto, valorizzare, rassicurare: sono i tre pilastri della pedagogia. Sono ugualmente, a parere mio, i pilastri del sistema preventivo in un mondo secolarizzato. Certo, la cura della dimensione spirituale del giovane e la proposta della fede cristiana sono parte integrante del progetto educativo e pastorale salesiano.

Accettare, nel contesto attuale di secolarizzazione, di parlare

solo di «pedagogia» permette insieme, da un lato, di proporre tutti i tesori della nostra pedagogia salesiana a concittadini che non condividono nel mondo secolarizzato le nostre convinzioni di fede; e, dall'altro, d'illuminare nuovamente la relazione tra pastorale e pedagogia. Sento molti dibattiti nelle parrocchie della regione parigina attorno al dilemma "seguire la pastorale diocesana o la pastorale salesiana"? Questo dibattito mi sembra un pò assurdo. In concreto si tratta di conformarsi alla pastorale ecclesiale con la pedagogia salesiana. La pedagogia salesiana non costituisce il nostro vero patrimonio? Ora può essere applicata in modo differenziato nelle nostre istituzioni socio-educative e nelle nostre parrocchie.

Soprattutto, non bisogna ripiegarci su di noi stessi, condividendo i nostri tesori pedagogici solo con chi crede come noi. Tutti, tutti i giovani, tutti gli educatori devono poter accedere a questo tesoro!

Testo originale in francese. Redazione finale a cura di C. Semeraro.

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. 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 condividerla.

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 esistentiva 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 autorefernziale. 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. È 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 questa 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 *Temi 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

⁸ *Îbidem*, 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

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

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 sua 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-

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

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.

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 trascendetale. «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.

121

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 'teologali' 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 Eclesiasticos 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 derivatamene 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-

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

²² *Ibidem*, p. 33.

²⁴ J. Maritain, S. Jean de la Croix practicien 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 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.

²⁷ 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 1'organisation du savoir moral, in Bull. Thom. IV(1934-35) 423-432».

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

²⁹ C.A., BERNARD, Vie morale et croissance dans le Christ (Roma, PUG

1973) p. 9.

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.

125

Dalla riflessione di Bernard, ci accorgiamo subito che la distinzione che fa la intende in una visone 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 constante 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 ricupero 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 crescita 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-

³⁹ *Ibidem*, p. 229.

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

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

129

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 complementarietà 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 coretto 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 Gatti⁴³ 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 secondo 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 teologale 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 teologali 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

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1049.

[&]quot;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.

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

⁵³X. Thévenot, *Une pédagogie de la confiance et de l'alliance*, in X. Thévenot (ed.), *Èduquer 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

Conclusione

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'esperance. 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 devior éthique le plus élémentaire et le plus nécessaire est pour l'éducateur (parent, ensiegnant...) de fournir un cadre relationnel et institutionnel qui rende possible cet acte de foi et d'espérance» in *ibidem*, p. 134.

Aldo Giraudo

Interrogativi e spinte della Chiesa del postconcilio sulla spiritualità salesiana

L'enunciato del titolo che mi è stato proposto – da un'angolatura storica – apre un campo immenso di indagine. Intendo limitarmi ad alcuni spunti che mi paiono importanti per il dibattito attorno alla spiritualità salesiana e che sono più vicini alla mia sensibilità.

1. La fecondità del postconcilio salesiano

Chi un giorno vorrà cimentarsi nella ricostruzione storica dei percorsi di attuazione del concilio Vaticano II da parte della Famiglia Salesiana, si troverà ad analizzare una varietà di eventi e realizzazioni, coordinati dall'alto o promananti dalla base, che testimoniano l'entusiasmo, la cordiale apertura e il grande fervore operativo del postconcilio. Il rinnovamento conciliare era atteso e desiderato.

I frutti più evidenti sono stati, innanzitutto, l'impegno di aggiornamento della vita religiosa e della specifica missione – sulla duplice linea del ritorno alle fonti, in fedeltà allo spirito del Vangelo e all'intenzione del Fondatore – e dell'adattamento alle mutate condizioni dei tempi, nella sensibilità alle indicazioni di rinnovamento della Chiesa e agli appelli del mondo e dei giovani (PC 2). In secondo luogo, l'attuazione della riforma liturgica, che vide una fioritura di iniziative pastorali e culturali, interessanti e per molti aspetti trainanti ed esemplari per le chiese locali (si pensi ad esempio al ruolo avuto dalle editrici salesiane e dai centri catechistici e pastorali).

1.1. Rinnovamento in prospettiva spirituale

La prospettiva di tale rinnovamento, scelta fin da principio, è

stata quella spirituale, dell'ascolto e della docilità allo Spirito Santo, nella contemplazione di don Bosco, «uomo carismatico suscitato da Dio nella Chiesa», che realizzò la sua vocazione nel contesto del suo tempo in quanto ubbidiente agli appelli dello Spirito. L'introduzione agli Atti del Capitolo Generale Speciale presentava tutto il lavoro di aggiornamento come un attento discernimento e uno sforzo per «riattualizzare il dono spirituale dello Spirito Santo a don Bosco e ai suoi figli». 1 Si faceva appello alla conversione spirituale, individuale e comunitaria: «Per operare il discernimento e il rinnovamento necessari, gli storici non bastano, né i teologi, né i politici, né gli organizzatori: sono necessari uomini chiamati 'spirituali', uomini di fede sensibili alle cose di Dio e pronti all'obbedienza coraggiosa, come lo fu il nostro Fondatore [...] Tutto questo deve essere fatto comunitariamente [...], ricorrendo con umiltà e lealtà ai criteri della presenza autentica dello Spirito: persone, opere, esperienze sono da giudicare secondo la loro coerenza al Vangelo, al senso comune del Popolo di Dio, al magistero, ai valori profondi della tradizione salesiana, alle urgenze del momento».2

Sullo sfondo di tale scelta ci stava la constatazione di un malessere, reso visibile da una serie di defezioni e da una sempre più evidente scarsità vocazionale. Don Luigi Ricceri aveva lanciato un primo allarme nel 1970, attribuendo il fenomeno a crisi di fede e rivelando la sua percezione di «una vita spirituale e religiosa sempre più pallida e debole [...]; dell'inefficacia di tanti atti di culto, di sacramenti e di pratiche divenuti fatti di routine» e di un sostanziale decadimento della preghiera.³ Così il Capitolo, aperto da una relazione che ripeteva queste preoccupazioni,⁴ aveva scelto una prospettiva di rinnovamento che privile-

¹ Capitolo generale speciale XX. Roma, 19 giugno 1971 – 5 gennaio 1972, Roma, SDB 1972 (=CGS), pp. 5-17.

² CGS, p. 15.

³ Lettera sulla *Crisi delle vocazioni*, del 1 marzo 1970, in *Lettere circolari di don Luigi Ricceri ai salesiani*, Roma, Direzione Generale Opere Don Bosco 1996, I, pp. 327-328.

⁴ Don Ricceri, nella relazione sullo stato della Congregazione, aveva denunciato la «diserzione della meditazione da parte di un numero rilevante di confratelli [...], l'abbandono della lettura spirituale comunitaria [...], la trascu-

giasse il recupero di interiorità.

Nel postcapitolo i richiami alla vita interiore da parte del Rettor maggiore continuarono con l'appello alla santità (in occasione della beatificazione di don Rua), l'insistenza sulla centralità della preghiera, l'indicazione della direzione spirituale come «fatto centrale e irrinunciabile del nostro spirito», il recupero del ministero paterno e spirituale del direttore e la richiesta di formatori che fossero «esperti di Dio». Questa accentuazione spirituale, che ha operato un salutare influsso sul cammino salesiano fino ad oggi, dando fecondità e unità al processo di rinnovamento, la si può cogliere nelle Costituzioni rinnovate, nei documenti dei capitoli (generali e ispettoriali), nelle molte iniziative di aggiornamento, negli interventi dei rettori maggiori, nelle direttive dei dicasteri; ma anche nella riflessione compiuta dai centri di studio teologico e pastorale o da singoli confratelli, come – per citarne uno tra i più noti – don Joseph Aubry.

La varietà dei progetti e delle trasformazioni messe in atto, generò nel mondo salesiano una serie di dinamismi che influirono profondamente sulla mentalità, sulle strutture e sulla prassi (si pensi, ad esempio, al processo di decentramento, alla feconda riflessione su missione, destinatari e progettazione educativo-pastorale, al rilancio missionario con il coraggioso e fortunato «Progetto Africa», al compito e alle sfide indicate dal CG23 nel programma: Educare i giovani alla fede).

Qui va ricordato, in modo speciale, il cammino che ha portato all'evoluzione della Famiglia Salesiana: una «svolta» storica che si è concretizzata in cambiamenti strutturali (passando dalla «pastorale degli adulti» al dicastero «per la Famiglia Salesiana»),

ratezza del sacramento della penitenza in noi e nei giovani [...], la diminuzione della devozione mariana personale e collettiva». Ne concludeva: «nella Congregazione c'è stato un notevole calo, un abbassamento molto sensibile del livello spirituale, soprattutto nel settore della pietà e della vita spirituale» (Relazione generale sullo stato della Congregazione, Roma, SDB 1971, pp. 27-32.

⁵ Tra le lettere circolari di don Ricceri, si vedano quella del 1° ottobre 1972 sulla fedeltà di don Rua (*Lettere circolari di don Luigi Ricceri*, I, pp. 495-515), quella del gennaio 1973 sulla preghiera (*ivi*, II, pp. 517-557), e quella del gennaio 1976 intitolata *Abbiamo bisogno di esperti di Dio. La direzione spirituale personale* (*ivi*, II, pp. 854-895).

in programmi di azione, in iniziative di promozione e formazione importanti come le settimane di spiritualità. La Christifideles laici (1988) trovava nel mondo salesiano un terreno preparato: pensiamo alle precedenti lettere di don Vigano sulla La Famiglia Salesiana (1982), su La promozione del laico nella Famiglia Salesiana (1986), su L'associazione dei Cooperatori Salesiani (1986) e su Gli Exallievi di Don Bosco (1987).

1.2. La risonanza di alcuni grandi eventi ecclesiali

In genere si deve notare, particolarmente nei vertici della Congregazione, un grande interesse per gli eventi ecclesiali, che vengono puntualmente ripresi, rielaborati e offerti ai confratelli e all'intera Famiglia salesiana, come è ampiamente documentato dall'azione animatrice del Rettor Maggiore e dei vari dicasteri. Si pensi, ad esempio, all'attenzione riservata ai sinodi: quello sulla famiglia, del 1980 (ACG n. 299); quello straordinario, del 1985, a vent'anni dal Concilio (ACG n. 316); quello del 1987 sulla vocazione e missione dei laici (recepito con il CG24); quello del 1991 dei vescovi dell'Europa (ACG n. 340); quello sulla vita consacrata, del 1994 (ACG nn. 351 e 357). Ma soprattutto all'accoglienza dell'appello di Giovanni Paolo II per una nuova evangelizzazione: la lettera La «Nuova evangelizzazione», del 1989 (ACG n. 331); il Capitolo Generale 23, del 1990; la lettera sulla Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione, del 1990 (ACG n. 334); la lettera sulla Nuova educazione, del 1991 (ACG n. 337); la lettera Un messaggio ecclesiale di nuova evangelizzazione, del 1992, in seguito alla IV Conferenza Generale dell'episcopato latino-americano (ACG n. 343); la lettera Educare alla fede nella scuola, del 1993 (ACG n. 344); la lettera sull'impegno missionario in vista del 2000, del 1998 (ACS n. 362).

⁶ Cfr. La Società di san Francesco di Sales nel sessennio 1978-1983. Relazione del Rettor Maggiore don Egidio Viganò, Roma, SDB 1983, pp. 164-172.

⁷ Lettere circolari di don Egidio Viganò ai salesiani, Roma, Direzione Generale Opere don Bosco 1996, I, pp. 392-428; II, pp. 659-674; II, pp. 675-707; II, pp. 740-768.

2. Dalla vivace creatività all'esigenza di verifica approfondita

2.1. Fervore innovativo e zone d'ombra

Sotto la spinta di un desiderio di rinnovamento spirituale che percorreva la Chiesa del postconcilio, tutto il fervore innovativo e operativo salesiano fu accompagnato da continui richiami all'autenticità e alla interiorità e vide, da parte dei membri dei vari rami della Famiglia Salesiana, un sincero sforzo di ritorno all'ispirazione originale, al carisma del Fondatore, alla sua spiritualità. In tale contesto progressivamente andarono acquistando importanza i pellegrinaggi sui luoghi delle origini, il Colle, Chieri, Valdocco, Mornese; si avviarono edizioni delle fonti e studi critici; si iniziarono un po' ovungue, nei centri di studio e nei centri di spiritualità, curricoli speciali di salesianità o corsi di formazione permanente; si formularono le prime sistematizzazioni di spiritualità salesiana, anche a livello di pastorale giovanile. Nel 1976 don Ricceri tracciava un primo bilancio sulle iniziative di formazione spirituale messe in atto, quali i corsi internazionali di formazione permanente nella casa generalizia (a partire dal 1974), l'incontro di tutti i maestri di noviziato della congregazione raccolti a Roma per un intero mese, le giornate di riflessione sulla formazione sacerdotale salesiana, il convegno mondiale dei salesiani coadiutori, gli incontri continentali degli ispettori, il simposio europeo sul rinnovamento degli esercizi spirituali, il biennio di spiritualità dell'UPS, il corso di formazione permanente per i coadiutori dell'America Latina, la fondazione di varie case di spiritualità nel mondo salesiano. 8 Ma concludeva dicendo che le iniziative non bastano, «o meglio non raggiungono lo scopo voluto, se i valori soprannaturali di cui sono portatrici non verranno assunti e vissuti personalmente in profondità dai confratelli, specialmente i più giovani».9

Infatti si aveva l'impressione che il desiderato rinnovamento spirituale stentasse ad essere recepito dalla maggioranza dei confratelli. Don Egidio Viganò riprese il tema particolarmente nel

⁹ *Ivi*, p. 859.

⁸ Lettere circolari di don Luigi Ricceri, II, pp. 858-859.

corso del suo primo sessennio (1978-1983), proponendo alla meditazione dei confratelli alcuni aspetti essenziali dello spirito salesiano che parevano declinare: la devozione mariana, la disciplina religiosa, le virtù teologali, il significato evangelico della professione religiosa, le virtù ascetiche, la tensione alla santità, il compito prevalentemente spirituale del direttore, le caratteristiche della santità salesiana.¹⁰

Erano anni in cui si passava dalla sperimentazione delle Costituzioni rinnovate al testo definitivo (1984) e ci si protendeva verso la celebrazione del centenario della morte di don Bosco. L'entusiasmo celebrativo fu grande in tutto il mondo salesiano, ma c'è da domandarsi, a distanza di una quindicina d'anni, se oltre all'effervescenza esteriore, non si sarebbe potuta sfruttare meglio tale occasione ai fini di una riflessione seria e coordinata su punti cardine dell'identità salesiana e di un recupero di iniziative formative che, mentre avevano fermentato gli anni Settanta, si erano andate spegnendo nel decennio successivo.

All'inizio degli anni Novanta, dunque cominciava ad emergere qualche stanchezza o inadempienza e, in particolare, si avvertiva uno scarto tra quanto era stato proposto nei documenti, la prassi delle comunità locali e la coscienza dei confratelli. Venivano focalizzati due pericoli: la mediocrità spirituale e l'affievolimento dell'identità. Così don Viganò proponeva di concentrare il lavoro sull'interiorizzazione e la traduzione pratica della ricchezza di indirizzi accumulata negli anni precedenti per l'adeguamento del carisma ai segni dei tempi, agli orientamenti della chiesa e alla condizione dei giovani: «passare dalla carta alla vita».¹¹ Il

¹¹ La Società di san Francesco di Sales nel sessennio 1984-1989. Relazione del Rettor Maggiore don Egidio Viganò, Roma, SDB 1990, pp. 227, 251-259.

¹⁰ Cfr. alcune lettere circolari molto intense: Maria rinnova la Famiglia salesiana di don Bosco, del 25 marzo 1978 (Lettere circolari di don Egidio Viganò, I, pp. 1-29); Nuovo impegno nella disciplina religiosa, della vigilia di Pentecoste 1979 (ivi, pp. 86-94); «Dar forza ai fratelli», dell'8 dicembre 1979 (ivi, pp. 108-134); «Più chiarezza di Vangelo», del 24 febbraio 1980 (ivi, pp. 135-164); Profilo del salesiano nel sogno del personaggio dai dieci diamanti, del 1 aprile 1981 (ivi, pp. 249-286); «Riprogettiamo insieme la santità», del 12 dicembre 1981 (ivi, pp. 369-391); L'animazione del direttore salesiano, del 16 luglio 1982 (ivi, pp. 443-465); Don Bosco santo, del 24 settembre 1983 (ivi, pp. 531-546.

CG23, definito il primo capitolo «ordinario» dopo il Concilio, individuava come preoccupazione centrale la «qualità della vita e dell'azione», sulla linea della testimonianza, della comunicazione formativa, della consistenza di itinerari e di proposte. ¹² E il Rettor maggiore riprendeva a orientare l'attenzione sulla spiritualità, sulla preghiera e sulla consacrazione. ¹³

Alla fine del sessennio (1996), in un contesto ecclesiale ricco di fermenti nuovi, proteso verso il «grande giubileo», il bilancio tracciato da don Vecchi continuava ad avvertire la permanenza di alcune minacce, rivelatrici di zone d'ombra preoccupanti: la scarsa attenzione alla spiritualità; una certa inconsistenza qualitativa delle comunità e della proposta salesiana; la povertà di forza profetica e di significatività; la debolezza della proposta e dell'accompagnamento vocazionale; un processo di inculturazione male inteso, che rischia di stemperare sia il carisma che il primato di Dio e la qualità della sequela evangelica; uno sbilanciato rapporto tra corresponsabilità e istanze di governo. 14 Sono sin-

A monte degli ambiti elencati da don Vecchi ci sono *due sfide ineludibili*: la cura e il primato della *qualità spirituale* contro la tendenza all'emotività e al genericismo e la necessità di una più solida e condivisa *fondazione teologica*.

tomi lucidamente colti, che rimandano ad una crisi di identità e di spiritualità, o almeno ad una stanchezza generale, ad un certo disorientamento, al bisogno di un esame di coscienza condotto

I decisi esami di coscienza voluti da Giovanni Paolo II in occasione del grande giubileo stimolano e incoraggiano. Anche per noi sembrano maturi i tempi di una ricognizione articolata

14 Cfr. La Società di san Francesco di Sales nel sessennio 1990-1995, Roma,

SDB 1996, pp. 292-300.

su basi critiche e teoriche nuove.

¹² Educare i giovani alla fede. Documenti del Capitolo Generale 23 della Società di san Francesco di Sales. Roma, 4 marzo – 5 maggio 1990, Roma, SDB 1990, p. 200 (n. 347).

¹³ Cfr. ad esempio, le lettere circolari: Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione del 15 agosto 1990 (Lettere circolari di don Egidio Viganò, II, pp. 1043-1077); «Carisma e pregbiera», del 15 agosto 1991 (ivi, pp. 1174-1202); Invitati a testimoniare meglio la nostra «consacrazione», dell'8 settembre 1992 (ivi, pp. 1278-1307).

che permetta una valutazione più generale sull'evoluzione storica della famiglia salesiana negli ambiti culturali, mentali e istituzionali, in vista di un bilancio per orientare la riflessione e il cammino futuro.

2.2. Un lavoro non facile

Eppure *l'analisi di tali processi nelle loro dinamiche profonde non risulta facile*. Se, infatti, è possibile descrivere realizzazioni e iniziative, evidenziare problematiche e nodi critici, ed è urgente, dal punto di vista storico, giungere a un valutazione libera e schietta, non pare che si sia ancora trovato un terreno comune per il confronto. Stenta a farsi strada una nuova generazione che affianchi, con la stessa competenza e operatività, coloro che pensarono, orientarono e attuarono l'aggiornamento di quest'ultimo trentennio. Molte significative personalità che hanno elaborato ed messo in atto scelte produttive e coraggiose sono tuttora parte in causa, a livelli diversi. Questo, che è certamente un bene, può comportare anche resistenze o condizionamenti.

Vorrei portare un esempio, relativo all'impianto teologico sotteso al modello (o ai modelli) pastorale e spirituale dominante. Facciamo un passo indietro nel tempo e pensiamo alla svolta avvenuta nel gennaio 1967, quando, con la trasformazione del *Centro Internazionale della Gioventù Salesiana* di Torino in *Centro di Pastorale Giovanile*, si inaugurò una feconda stagione che avrebbe avuto riverberi importanti non soltanto sulla pastorale dei giovani in Italia, ma sull'intera famiglia salesiana e anche su un orizzonte ecclesiale molto più vasto. Infatti, la chiusura della rivista «Dirigenti», erede dell'antico organo di coordinamento delle Compagnie della Gioventù Salesiana e la fondazione di «Note di Pastorale Giovanile»¹⁵ – rivista totalmente rinno-

¹⁵ «Note di Pastorale Giovanile» 1 (1967-ss), rivista del Centro Salesiano di Pastorale Giovanile a pubblicazione bimestrale. Nel Consiglio di redazione accanto al direttore Elio Scotti e al responsabile Umberto Bastasi, permanevano salesiani che negli anni precedenti avevano attuato significativi passaggi dall'associazionismo salesiano di vecchia maniera a quello di nuova concezione, come Carlo Fiore, Joseph Aubry, Pietro Gianola e Luigi Zulian; ma entrarono

vata quanto ai destinatari, alle finalità, ai contenuti -, mentre offriva uno strumento più adeguato alle esigenze dell'azione educativa e pastorale alle soglie del '68, comportava soprattutto la nascita di un gruppo di riflessione che avrebbe fatto scaturire progetti concettuali e operativi, orientato l'articolato discorso su animazione e progettazione, costruito un modello di pastorale giovanile e di conseguente spiritualità (dei giovani e degli «animatori» pastorali), con tutte le risonanze, gli esiti e le evoluzioni che conosciamo. Oggi, dopo 30 anni, sotto l'impulso dei mutamenti culturali e sociali, degli eventi e dei dibattiti che hanno fermentato il mondo e la Chiesa degli anni '90, si percepisce un clima nuovo. Sorgono una serie di problemi inediti, uniti a segnali di disagio, nella riflessione e nella prassi, come anche nell'identità salesiana, che impongono bilanci e revisioni dei modelli interpretativi precedenti o almeno precisazioni, approfondimenti, integrazioni e sottolineature strategiche. Tra le giovani generazioni salesiane c'è chi si interroga sulla fondazione della nostra pastorale e della nostra spiritualità, fa delle osservazioni di ordine metodologico e culturale al linguaggio e ai concetti, ritiene necessario sviscerare i nodi teologico-sistematici più rilevanti (come il «principio di Incarnazione», le idee di «vita», «peccato», «salvezza», «Chiesa»), scava nelle premesse teologiche del modello, o si domanda se si possa risolvere l'educazione alla fede in «animazione».

Analogo discorso si potrebbe fare a proposito delle scelte attuate in quest'ultimo ventennio con le *Ratio* dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice, con alcuni sviluppi o evoluzioni della *Famiglia Salesiana* e della spiritualità comune espresse nelle due «Carte».

2.3. Necessità di una riflessione teologica sulla «salesianità»

I dibattiti teologici postconciliari ci obbligano e prendere atto, se non di un ritardo, almeno di una frammentarietà. Nel-

ben presto altre persone che avranno un ruolo determinante nei decenni successivi, soprattutto Riccardo Tonelli, segretario di redazione negli ultimi mesi del 1967 e redattore capo dal 1968 in poi.

l'immediato postconcilio, favoriti dai primi studi storico-critici su don Bosco, sia in occasione del Capitolo Generale Speciale, sia in vista di esercizi spirituali, di corsi di formazione permanente o di incontri della famiglia salesiana, ci sono stati alcuni interventi interessanti in questo senso (qui mi limito a ricordare il lavoro di Joseph Aubry). Curiosamente in quest'ultimo ventennio, nonostante il forte impulso dato dall'attivissimo pontificato di Giovanni Paolo II, con le sue encicliche ed esortazioni apostoliche post-sinodali, e la ripresa del dibattito sulla scena teologica internazionale, non solo la riflessione teologica sulla spiritualità salesiana, ma anche l'indagine storiografica su di essa, pare si siano arenate per mancanza di coordinamento (un decentramento che ha creato vuoti di governo) o per stanchezza o per diserzione o per dispersione su fronti disparati e non valorizzazione di persone che avrebbero potuto costituire gruppi di lavoro affiatati. Mentre la scena veniva occupata dalle preminenti preoccupazioni di carattere educativo-pastorale finalizzate all'azione e all'organizzazione delle opere (sotto la spinta del Dicastero di Pastorale Giovanile). Possediamo, è vero, il corpus delle lettere di don Egidio Viganò, ma, si può dire, poco altro di significativo e di nuovo a livello di riflessione. Eppure abbiamo assistito ad evoluzioni importanti della presenza salesiana nel mondo e a un notevole lavoro di articolazione della Famiglia Salesiana, unito a un sempre più marcato interesse per la spiritualità. Ci si è limitati ad interventi dichiarativi, descrittivi o evocativi della «salesianità», a strumenti di indole pratica e operativa. Descrittivi sono stati i lavori di carattere pedagogico, a partire dall'illustrazione del sistema preventivo; 16 evocativa l'elencazione delle dimensio-

¹⁶ Ad eccezione di alcuni interessanti tentativi di attualizzazione e applicazione critica, tra i quali voglio ricordare i contributi di Herbert FRANTA, prematuramente scomparso nel 1995, in particolare: «Amorevolezza» als pädagogische Liebe. Pädagogischer Grundakt und Bedeutung in der Persönlichkeitsbildung Heranwachsender, in «Don Bosco aktuel», Schriftenreihe des Kölner Kreises 8 (1977) 21-35; Relazioni interpersonali e amorevolezza nella comunità educativa, in R. GIANNATELLI (ed.), Progettare l'educazione oggi con Don Bosco, Roma, LAS 1981, pp. 19-40; Assistenza come presenza attiva dell'educatore, in J.E. VECCHI - J.M. PRELLEZO (edd.), Progetto educativo pastorale. Elementi modulari, Roma, LAS 1984, pp. 206-218; Rapporto educativo, ivi, pp. 364-376;

147

ni caratterizzanti della spiritualità salesiana, esibita in sintesi inserite in contesti particolari: la spiritualità giovanile salesiana, nel CG23 (nn. 158-180); elementi portanti del comune spirito, nella Carta di comunione della FS (artt. 18-28); elementi di spiritualità da vivere insieme salesiani e laici, nel CG24 (nn. 89-100); la spiritualità apostolica, nella Carta della missione della FS (artt. 21-28; anche se qui si tenta un'interpretazione attualizzante).

2.4. La sfida della qualità e della profondità

La ricchezza e la complessità della sfida emerge un po' ovunque: dalle riflessioni e dalla problematica pastorale, dai grandi confronti capitolari e dall'animazione del Rettor maggiore e del Consiglio Generale, dalle situazioni vissute quotidianamente nel mondo salesiano e dagli eventi straordinari che hanno costellato questo trentennio, da esperienze nuove e feconde di contemplazione e dalle realizzazioni di singole persone sensibili o carismatiche, giovani o anziane. Tutto ci indica un nocciolo spirituale da recuperare come «Famiglia Salesiana»: quello della «qualità» e della «profondità» di una fede evangelica che sappia mantenere un rapporto stretto ed equilibrato tra interiorità, storia e destino dell'uomo, unitamente ad un impegno intellettuale forte e creativo che non si limiti a coniare e spiegare formule, ma si apra all'approfondimento e al confronto critico, e produca idee buone, sudate e vagliate con scrupolo, che facciano superare il pericolo di debolezza fondativa tipico di chi - come noi educatori, insegnanti e operatori pastorali – è portato a privilegiare la riflessione applicativa, attenta più ai metodi che ai contenuti, più alle scienze umane che al patrimonio cristiano.

Atteggiamenti dell'educatore. Teoria e training per la prassi educativa, Roma, LAS 1988; Competenze comunicative: l'ascolto empatico e quello critico-valutativo, in M. BALDINI (ed.), Educare all'ascolto, Brescia, La Scuola 1988, pp. 159-211; L'«assistenza» dell'insegnante come presenza attiva nelle situazioni sociali e di rendimento: lineamenti per una pedagogia preventiva, in J.M. PRELLEZO (ed.), L'impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braido promossi dalla facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma, LAS 1991, pp. 493-504.

3. Il primato di Dio per la consistenza della vita spirituale

3.1. Analisi sulla ricezione del Concilio nel «grande Giubileo»

Tutta la preparazione al grande giubileo è stata orientata in chiave trinitaria per riscoprire la coscienza del primato di Dio e uno sguardo di fede sul significato della storia. È stato ricordato che il Vaticano II non fu solo un concilio ecclesiologico, ma che innanzitutto annunziò la signoria di Dio per il mondo intero. Il discorso sulla Chiesa è stato collocato in dipendenza dal discorso su Dio e ha proposto un'ecclesiologia che è prima di tutto una teologia.

Nella revisione del percorso di ricezione del concilio c'è chi ha notato lo sbilanciamento rispetto a questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche, restando indietro rispetto alle grandi prospettive del concilio. Si è visto, nell'architettura conciliare che pone come prima la costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium un significato preciso: alla base sta l'adorazione, il riconoscimento di Dio come Signore. La seconda costituzione, quella sulla Chiesa (Lumen Gentium), si dovrebbe tenere strettamente unita colla prima: la Chiesa è guidata dalla preghiera e dalla missione di glorificare Dio. L'ecclesiologia è intimamente connessa colla liturgia. Come logica conseguenza la terza costituzione, Dei Verbum, tratta della parola di Dio che convoca la Chiesa, la nutre e la rinnova nel tempo. La quarta costituzione, Gaudium et Spes, collega la glorificazione di Dio con la vita attiva, perché la luce ricevuta da Dio deve essere portata nel mondo e solo così si realizza la glorificazione di Dio.

Secondo Joseph Ratzinger, nel postconcilio la costituzione sulla liturgia non è stata più compresa «a partire da questo fondamentale primato dell'adorazione, ma piuttosto come un libro di ricette su ciò che è possibile fare con la liturgia». Nell'attuazione della riforma liturgica ci si sarebbe preoccupati prevalentemente di configurare una liturgia sempre più attraente, comunicativa, mirando al coinvolgimento attivo di un numero sempre maggiore di persone. Si sarebbe dimenticato «che la liturgia in realtà è «fatta» per Dio e non per noi stessi», e che quanto più la

facciamo per noi stessi, «tanto meno attraente essa è, perché tutti avvertiamo chiaramente che l'essenziale va sempre più perduto».¹⁷

3.2. La «svolta antropologica»

Personalmente trovo questa osservazione interessante per la provocazione ad allargare la visuale oltre l'ambito prettamente liturgico. Potremmo cioè riflettere sulle fortune e sui limiti di una scelta che ha guidato il nostro cammino in questi ultimi quarant'anni e ha determinato l'evoluzione della pastorale, della spiritualità e della pedagogia salesiana e domandarci se la giusta attenzione prioritaria posta sulla persona del giovane in una nuova ottica antropologica non sia stata indebitamente esportata fuori dell'ambito metodologico. Il CG XIX, parlando dell'equilibrata formula educativa e spirituale elaborata da don Bosco, aveva usato l'espressione «umanesimo salesiano integrale»; il CGS riprese l'espressione parlando di «promozione integrale cristiana» e di «educazione liberatrice cristiana»; il CG21 costruì le sue riflessioni e proposte a partire dalla convinzione che «un'autentica evangelizzazione si attua entro un progetto che mira alla totale promozione dell'uomo, allo sviluppo integrale del singolo e dei gruppi». 18 Si cercò così di riformulare in un nuovo orizzonte culturale quanto si intuiva essere l'elemento più caratteristico della esperienza pastorale ed educativa attuata da don Bosco.

L'istanza atropologica, di cui avevano incominciato a parlare fin dagli anni 30 del Novecento teologi come K. Rahner e, più tardi, J.B. Metz,¹⁹ trovava nel postconcilio, per motivazioni cul-

¹⁷ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione «Lumen Gentium»*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Gibileo*. A cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 2000, pp. 67-68.

¹⁸ Cfr. CG XIX, pp. 182-183; CGS, pp. 48-49; CG21, pp. 61-63.

¹⁹ L'argomento verrà ripreso e approfondito negli anni Cinquanta e Sessanta da K. Rahner nei saggi Teologia e antropologia (1966) e Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia (1967), rispettivamente in K. RAHNER, Nuovi saggi, III, Roma, Paoline 1969, pp. 45-72,

turali (secolarismo, pragmatismo, soggettivismo, relativismo e insignificanza del discorso su Dio) e pastorali (indifferentismo religioso, disaffezione nella pratica domenicale e sacramentaria)²⁰ una generale considerazione e si esprimeva come «svolta antropologica» anche in documenti ufficiali, come ad esempio il Rinnovamento della catechesi (1970) della Conferenza Episcopale Italiana,²¹ oltre che in correnti teologiche variamente connotate come la teologia del mondo, delle realtà terrestri, della storia, la teologia politica e quella della liberazione. La svolta antropologica, appunto, venne sentita come qualcosa di proprio e connaturale da quanti erano immersi nel mondo giovanile e pienamente recepita in ambito salesiano con caratterizzazioni proprie.²² Si trattava, come già avveniva per la catechesi, di assume-

e in AA.Vv., Mysterium salutis, IV: La storia della salvezza prima di Cristo, Brescia, Queriniana 1970, pp. 11-30. In sintonia col maestro si pose J.B. METZ, Antropocentrismo cristiano, Torino, Borla 1969 (l'edizione originale è del 1962). È noto che le tesi rahneriane suscitarono diverse prese di posizione critiche, come ad esempio quella di C. FABRO, La svolta antropologica di Karl Rahner, Milano, Rusconi 1974.

²⁰ Negli anni successivi, l'evoluzione dell'atteggiamento dell'uomo occidentale nei confronti del discorso religioso, ha ulteriormente confermato questa situazione descritta già da P. SCHOONEMBERG, *Révelation et expérience* in «Lumen vitae» 25 (1970) 383-392: si vedano ad esempio le considerazioni di W. KASPER nell'introduzione a CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione di fede della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Paoline 1989, pp. 3-9, e quelle del card. Godfried Danneels raccolte da F. STAZZARI, *Sui fiumi di Babilonia. Intervista al card. Godfried Danneels*, in «Il Regno Attualità» 43 (1998) 721-723.

21 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Rinnovamento della catechesi,

Roma, Edizioni pastorali italiane 1970 (= RC).

22 Tra i salesiani che hanno avuto un ruolo significativo nella riflessione sulla svolta antropologica, citiamo ad esempio J. GEVAERT, Antropologia e catechesi, Leumann (Torino), LDC 1970; ID., Esperienza umana e annuncio cristiano. Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo d'oggi, Leumann (Torino), LDC 1975; ID., La dimensione esperienziale della catechesi, Leumann (Torino), LDC 1984. Gevaert da subito aveva collegato direttamente la svolta antropologica con le tematiche spirituali: cfr. ID., Antropologia di ieri, antropologia di oggi e vita di preghiera, in AA.Vv., La vita di preghiera del religioso salesiano (Colloqui sulla vita salesiana, 1), Leumann (Torino), LDC 1969, pp. 95-111; ID., La nuova visione dell'uomo e la preghiera di domanda, in «Note di Pastorale Giovanile» 6 (1972) 12, 31-51; ID., La preghiera di domanda nella

re il giovane e la sua esperienza come contenuto e dimensione della spiritualità e della pastorale. Quest'ultima, soprattutto, veniva configurata come «interpretazione dell'esperienza».²³ Le conseguenze di tale scelta sono state, come sappiamo, al cuore del filone principale seguito in questi anni, con grande vivacità di iniziative e di sviluppi, basti pensare agli stimoli venuti dalle istituzioni universitarie salesiane (particolarmente dai catecheti e dai pastoralisti) e dal Dicastero della Pastorale Giovanile sotto la direzione di don Juan E. Vecchi e di Luc van Looy.

3.3. Dall'ambito pastorale a quello spirituale

Chi si interessa di storia delle mentalità e della cultura coglie facilmente il netto divario tra il mondo mentale di Don Bosco e delle prime generazioni e la cultura salesiana di auesti ultimi decenni. Si potrebbe dire, in modo approssimativo e sintetico, che c'è stato un passaggio radicale dall'antropologia teocentrata o teocentrica - quella di Don Bosco, appunto, ben descritta dagli storici, in particolare da Pietro Stella – a una teologia antropocentrica che tende a fare dell'esperienza umana l'oggetto stesso della riflessione, il tema principale della spiritualità. In una prospettiva pastorale che assumeva motivazioni condivise da pastoralisti e catecheti, mutuate soprattutto attraverso la formulazione data dal Centro Lumen vitae al rapporto tra «esperienza umana» e «Rivelazione», Riccardo Tonelli faceva notare come l'esperienza umana si collochi ontologicamente nell'evento dell'autocomunicazione di Dio, che ha al suo culmine l'evento Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato: «in lui e in riferimento a lui, l'esperienza umana è luogo d'incontro con Dio che si rivela».²⁴ Di qui dunque si riteneva opportuno partire, per interpretare il vangelo, proporre cammini di fede e di spiritualità e

città secolarizzata, in E. ANCILLI (Ed.), La preghiera cristiana, Roma, Teresianum 1975, pp. 172-201.; ID., Dimensioni umane costitutive per l'educazione alla preghiera, in «Note di Pastorale Giovanile» 10 (1976) 6, 44-48.

²⁴ R. TONELLI, *Pastorale giovanile oggi*, pp. 61-64.

²³ Cfr. la prima edizione del volume di R. TONELLI, *Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici*, Roma, LAS 1977, pp. 48-61; vedi anche M. MIDALI, *Teologia pratica*, Roma, LAS 2000, I, pp. 221-226.

illuminare il senso dell'esistenza. In tale prospettiva il principio dell'Incarnazione, evento capitale di salvezza, veniva assunto come chiave interpretativa globale, principio di ogni azione pastorale e di ogni proposta spirituale in chiave antropologica, e il metodo dell'*animazione* veniva identificato come lo strumento educativo e pastorale da privilegiarsi.²⁵ Non mi risulta che sia stato fatto un bilancio storico di quanto, queste riflessioni e le vivaci iniziative che ne derivarono, abbiano influito sugli indirizzi operativi e le fortune dell'azione pastorale salesiana e sull'idea stessa di *pastorale giovanile* nella Chiesa.

L'analisi di tali percorsi, per quanto interessante, esula dagli obiettivi del nostro colloquio. Ci basti far notare che queste scelte – feconde pastoralmente – trasportate in ambito spirituale ebbero risonanze contraddittorie: da una parte portarono al positivo recupero della dimensione spirituale personale e comunitaria e alla valorizzazione di alcune note salesiane costitutive, dall'altra spinsero talvolta ad una selezione di contenuti con tendenza a sfumare, interpretare parzialmente o escludere quanto risultas-

²⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 64-76. Sul principio dell'Incarnazione come base di ogni agire pastorale ci fu in quegli anni un'ampia riflessione, in particolare ricordiamo: F.X. ARNOLD, Pastorale et principe d'incanation, Paris, Office Géneral du Livre 1964; ID., Storia moderna della teologia pastorale. Il principio del divinoumano e il cammino storico della teologia pastorale, Roma, Città Nuova 1970; J. GOLDBRUNNER, Cristo nostra realizzazione. Antropologia pastorale sulla linea dell'incarnazione, Leumann (Torino), LDC 1971. La scelta antropologica o esperienziale aveva avuto una lunga maturazione, soprattutto a partire da esperienze pastorali della Chiesa francese del periodo bellico e post-bellico (Azione Cattolica Operaia Francese, IOC, Mission de France, Mission de Paris, preti operai...), dalle riflessioni dei catecheti sulla necessità di una pre-evangelizzazione e di un annuncio della fede a partire dall'esperienza (Colomb, Hitz, Liégé, Elchinger), dai confronti catechistici nelle Journées Nationales (in particolare quelle del 1962, che introducossero la sociologia nella riflessione catechetica), dagli interventi di mons. A. Brien rettore dell'ISPC (cfr. G. ADLER - G. VOGELEISEN, Un siècle de catéchèse en France. 1893-1980, Paris, Beauchesne 1981, pp. 254-260). Fino alla consacrazione ufficiale avvenuta nella Settimana Catechistica Internazionale di Bangkok del 1962, dove si discusse sull'insufficienza della catechesi kerygmatica e sulla necessità di tappe preparatorie dell'evangelizzazione e si proclamò che il principio base della pre-evangelizzazione deve essere antropocentrico, perché l'uomo va preso dove e come è (cfr. J. GEVAERT, La dimensione esperienziale, p. 14).

153

se estraneo alla nuova impostazione pastorale o fosse giudicato espressione dell'antica mentalità o di un mondo culturalmente superato. Infatti parrebbe che la stessa istanza antropologica sia stata assunta come strumento interpretativo dell'esperienza storica di don Bosco: così almeno si è indotti a sospettare dalla lettura di alcune affermazioni presenti anche nei testi ufficiali, quali le Costituzioni salesiane, i capitoli generali, i documenti del Dicastero di Pastorale Giovanile, oltre che nei sussidi pastorali pratici, per salesiani, giovani e laici. C'è da chiedersi se non si sia rischiato in tal modo di perdere l'aggancio dinamico e critico con l'esperienza storica fondante, scivolando verso un certo riduzionismo o lasciandosi influenzare da letture ideologizzate.

3.4. Abbiamo ristretto l'orizzonte?

A titolo esemplificativo, mi pare significativo ricordare alcune esclusioni operate a partire da questo filtro culturale che comportava di fatto la perdita di significato dell'antico Principio e fondamento ignaziano – fortemente teocentrico –, così importante nei quadri mentali di don Bosco e dei suoi autori di riferimento. Per quanto riguarda le pratiche di pietà, ad esempio, mi limito ad accennare ad un fatto sintomatico del trapasso culturale e spirituale: la scomparsa dell'esercizio della Buona morte. Evidentemente era pratica obsoleta, frutto caratteristico del contesto teologico-spirituale che l'aveva generata. C'è da chiedersi però se la sua soppressione non sia stata accompagnata da una messa tra parentesi della rilevanza spirituale dei «novissimi», da un riduzionismo storico-immanente del senso e della coscienza di sé e dalla caduta di una spiritualità della sofferenza e della morte e di quella tensione alle realtà ultraterrene che tanto caratterizzava il mondo interiore di don Bosco e la sua proposta spirituale.

Un analogo interrogativo potremmo porlo su altri aspetti, come il senso del peccato, il concetto di grazia e di salvezza eterna: è vero che mutano significato o perdono rilevanza nei sussidi pastorali con tendenza ad un relativismo soggettivo e culturale? Ci sarebbe pure da domandarsi che cosa abbia influito sulla progressiva scomparsa, verificabile nella prassi e negli itinerari formativi, dell'accompagnamento spirituale, dell'insistenza sulla

valenza ascetica del dovere quotidiano; da dove derivi l'affievolimento della responsabilità etica e soprattutto la dimenticanza dell'aspetto oblativo-sacrificale e di abnegazione di sé come espressione di aderenza al concreto, di disponibilità e di obbedienza a Dio e alla sua volontà. Per quanto riguarda lo spirito di preghiera e di unione di impronta salesiana, si rileva la dimenticanza dell'esercizio tradizionale della «presenza di Dio» e della preghiera affettiva, la riduzione dell'Eucarestia a momento celebrativo in funzione comunitaria, con eclisse della tensione mistico-unitiva, la non comprensione e la conseguente incuria della «ritiratezza» (come custodia della mente e del cuore nell'intimità affettuosa e orante con Dio) su cui molto insisteva don Bosco, la trasformazione dell'orazione mentale salesiana e alfonsiana in «meditazione» di carattere contenutistico dottrinale o esegetico. l'utilizzo strumentale e didascalico della Scrittura nelle celebrazioni... Tutto questo non rischia di generare una preghiera che oscilla tra l'intellettualistico e l'emotivo, spesso incapace di trasferirsi nella vita, di alimentarla e fermentarla?

Forse anche nei nostri ambienti si percepiscono i riverberi della cultura odierna che, proprio dove appare sensibile ad un recupero della spiritualità, privilegia forme di espressione spirituale estranianti nei confronti della vita storica, dell'etica, individuale e comunitaria: si ha l'impressione, particolarmente in certe prassi rilevabili nei nostri ambiti pastorali e formativi, di esperienze che tendano a risolversi o chiudersi su se stesse, di carattere gratificante e anestetico, senza vera consistenza e qualità interiore. Se veramente fosse così, anche l'impegno e la cura per gli itinerari formativi e i progetti educativo-pastorali rischierebbero di diventare fatica sprecata, pratica senz'anima e senza nerbo. Inoltre, scorrendo i manuali e le formule di preghiera, i vari sussidi elaborati in questi anni nei diversi rami della Famiglia Salesiana, 26 si potrebbe notare, insieme alla ricchezza di contenuti e alla precisione delle formule, anche un certo formalismo, una tendenza all'astrattismo e all'intellettualismo che fa sospettare una perdita di afflato interio-

²⁶ Si veda ad esempio il testo ufficiale di preghiera per le comunità salesiane: *In dialogo con il Signore. Guida alla comunità salesiana in preghiera*, Leumann (Torino), LDC 1989; in particolare l'*Introduzione*: pp. 7-30.

155

re. Tutto in modo assai incoerente, con permanenza di linguaggi, formule e usanze di vecchia maniera, tendenza alle frasi fatte, alle formule ad effetto e, talvolta, a una retorica fastidiosa, per cui si ingenera l'impressione di dilettantismo e superficialità spirituale.

4. Un impianto spirituale più critico culturalmente e più connotato salesianamente

4.1. Ripensare e fondare

Accanto alla ricezione degli apporti della teologia e delle scienze umane, all'aggiornamento nei linguaggi e nei contenuti, al coraggio e alla creatività espressi nell'avviare formule e proposte che hanno profondamente mutato la prassi tradizionale, a me pare che ci si debba sforzare di fondare sufficientemente, ripensare sempre più criticamente e integrare gli elementi salesiani tipici, quelli che hanno dato una fisionomia caratteristica e inconfondibile alla nostra azione e alla nostra spiritualità. Ci siamo fermati, a mio parere, alla fase descrittiva sia per la spiritualità che per la pedagogia di don Bosco: manca tutto lo sforzo per un'intelligenza teologica dei fenomeni spirituali e per la loro riformulazione nella cultura attuale. Non si tratta tanto della mancanza di una solida élite intellettuale, quanto della carenza di coordinamento nella collaborazione interdisciplinare.

Un esempio sintomatico a questo proposito è l'avventura del Giovane Provveduto: composto nel 1847,27 fu adattato da don Bosco progressivamente fino al 1885;28 questa edizione rimase per il mondo salesiano un testo sacro, riprodotto sostanzialmente identico per un settantennio (l'ultima ristampa italiana è del

28 Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri negli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'Uffizio della B. Vergine, dei Vespri di tutto l'anno e dell'Uffizio dei morti coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre pel sac. Giovanni Bosco, 101^a edizione, Torino, Tipografia e Libreria Salesiana 1885.

²⁷ Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri negli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'Uffizio della beata Vergine e de' principali Vespri dell'anno coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre ecc., Torino, Tipografia Paravia e Comp. 1847.

1961,²⁹ mentre negli Stati Uniti, in Francia e altrove c'erano stati precedenti adattamenti).³⁰ Si era dimenticato un principio importante che aveva indotto don Bosco a comporre il manualetto: quello dell'aderenza alla mentalità, al linguaggio e alle esigenze dei giovani per i quali operava, pur nell'orizzonte della religiosità e della spiritualità tradizionali. Il disagio dei salesiani che si trovavano a proporre contenuti e forme di preghiera ormai lontane della nuova cultura e legate a schemi teologici ottocenteschi si faceva sentire, mentre negli ultimi anni del pontificato di Pio XII, su una base di riflessione teologica ormai consolidata. erano maturati aneliti e correnti di rinnovamento biblico, liturgico, spirituale e pastorale, con esperienze significative, anche se limitate e locali. L'avvento di Giovanni XXIII e i suoi richiami «sull'importanza pastorale della chiesa», avrebbe favorito una fioritura di gruppi in cui ci si incontrava per realizzare l'impegno e la testimonianza cristiana mediante la partecipazione alla liturgia, la lettura e la meditazione della Bibbia come parola viva e la riscoperta degli elementi forti della fede e della partecipazione ecclesiale superando la pigra ripetitività.³¹ In quegli anni il Centro Internazionale Compagnie Religiose (CICR), costituito da don Ricaldone nel 1950, finalizzato all'animazione della proposta pastorale e alla salvaguardia dell'identità carismatica e metodologica salesiana, si andava rinnovando. Con la nomina nel 1956 di don Carlo Fiore a direttore della rivista «Compagnie», si formò all'interno del CICR un gruppo coordinato da don Joseph Aubry, composto da rappresentanti di varie nazionalità, che si incontrava a Lione per preparare sussidi formativi adatti agli ambienti salesiani, ma con l'intento principale di orientare il rinnovamento liturgico, catechistico, spirituale e metodologico della pastorale salesiana. La produzione veniva pubblicata dalla

³⁰ Si veda, ad esempio, *Don Bosco Prayer Book in use at Salesian Schools and Youth Centers*, New York-New Rochelle, Salesiana Publishers 1949.

²⁹ Il giovane provveduto per la pratica dei suoi doveri e degli esercizi di cristiana pietà. Nuovissima edizione riveduta sul testo originale, adattata nella parte devozionale agli usi presenti, Torino, SEI 1961.

³¹ Cfr. G. Alberigo, *Chiese italiane e concilio*, Genova, Marietti 1988, pp. 23-29.

157

rivista «Compagnie Dirigenti», o divulgata tramite schemi ciclostilati.

Questo lavoro permise a Carlo Fiore di elaborare *In preghiera* (1959),³² un sussidio per la formazione dei ragazzi in sostituzione del *Giovane Provveduto*. La pubblicazione aveva incontrato resistenze ed era passata solo con un visto provvisorio del Catechista Generale don Jànos Antal,³³ ma ebbe un successo immediato e rivelò quanto il mondo salesiano avesse bisogno di indirizzi e prospettive nuove.

Ora, a mio parere, il pregio del sussidio – che comunque rappresenta una fase di transizione – era la coerenza teologica di fondo, sulla quale convergeva il gruppo animatore del CICR, e la preoccupazione di una chiara identità spirituale salesiana. Si trattava però di una élite. La base salesiana continuava ad essere formata prevalentemente su schemi teologici antichi, nonostante alcune eccezioni, e sull'aneddotica desunta dalle *Memorie biografiche*. Così l'evento del Vaticano II e il fervore del postconcilio si innestarono su un terreno culturalmente disomogeneo e frammentario.

Se analizziamo invece *Pregare giovane* – edito dall'Elle Di Ci nel 1970, compilato da Bartolino Bartolini con materiali prodotti per l'animazione dei liceali di Alassio tra 1967 e 1969, poi ripresi e sperimentati con la collaborazione degli studenti di teologia di Verona-Saval –,³⁴ vi troviamo maggiore creatività e viva-

³² In preghiera. Manuale di pietà ispirato al giovane provveduto di san Giovanni Bosco, a cura del Centro Compagnie Gioventù Salesiana, Torino, Opere Don Bosco 1959.

³³ La prima edizione di *In preghiera* consisteva di 432 pagine e fu stampata in 20.000 esemplari. Oltre all'accurata veste grafica, realizzata dal giovane salesiano coadiutore Luigi Zonta, il volume era corredato da abbondanti fotografie rappresentanti l'iconografia tradizionale salesiana, la *via crucis* bronzea della basilica di Maria Ausiliatrice e i momenti salienti della messa celebrata da un monaco dell'abbazia benedettina di Finalpia. Ci furono edizioni in Francia, Spagna e America Latina; in Italia le successive tirature annue di 15/20 mila copie si susseguirono fino al 1978. Le notizie qui riportate sono tratte da una nostra intervista a Carlo Fiore del 13 ottobre 1993.

³⁴ CENTRO SALESIANO DI PASTORALE GIOVANILE, *Pregare giovane. Libro di pregbiera per comunità giovanili.* Testi di B. Bartolini. Realizzazione di B. Bartolini e R. Tonelli, Torino, LDC 1970. La prima edizione, di 600 pagine, fu

cità rispetto a *In preghiera*, ma anche, mi pare, una forte dipendenza dai linguaggi e dalle tendenze culturali del momento e minore caratterizzazione salesiana. A livello compositivo e contenutistico il sussidio appare piuttosto un agglomerato di citazioni, ricche e suggestive, ma non sempre riconducibili ad un nucleo teologico omogeneo.³⁵

4.2. Coordinamento e collaborazione interdisciplinare

Siamo condotti al cuore del problema: ha ragione chi sostiene che la vivacità metodologica ed espressiva dell'azione salesiana dà l'impressione di essere priva di un'ispirazione teologica e spirituale di alto profilo e indebolita nella identità propria? Ritengo che la sottolineatura antropocentrica, il ruolo di primo piano riservato alle scienze umane, alle tecniche di animazione e alla scelta progettuale vadano calibrate con un recupero sostanziale del primato di Dio, nel vissuto e nella riflessione – senza rinnegare gli apporti positivi dell'indirizzo assunto in questi decen-

stampata in 20.000 esemplari. Il volume è stato corredato da fotografie a "sfondo antropologico". L'ispirazione immediata era il direttorio sul *Rinnovamento della catechesi*, pubblicato nello stesso anno, il quale insisteva sulla duplice fedeltà alla Parola di Dio e alle esigenze dell'uomo e sulla necessità di rispettare la condizione degli educandi che vanno raggiunti «nelle loro concrete situazioni, giorno per giorno, lungo un itinerario sempre singolare» (RC 168), teso anzitutto al loro inserimento dinamico e vitale nel corpo ecclesiale. Per questo le proposte celebrative di *Pregare giovane* partono sempre «dal basso», cogliendo i bisogni del giovane e tendendo a trasformarli in preghiera e in spunti di formazione: «Il tessuto di una preghiera cristiana è la vita: le mille piccole cose che fanno il quotidiano, tuo e dei tuoi amici. Una vita che si fa preghiera. Una preghiera impastata di vita» (*Pregare giovane*, p. 9). Le notizie qui riportate sono tratte da una nostra intervista a Bartolino Bartolini del 10 novembre 1993.

35 Oltre ai testi biblici, talora rielaborati, vengono riportate preghiere di san Bernardo, Giovanni XXIII, Paolo VI, Raul Follerau, Paul Claudel; le tracce di riflessione proposte a commento dei brani biblici sono desunte variamente da testi del Concilio (Gaudium et Spes, Inter mirifica, Lumen gentium, Populorum progressio, Sacrosanctum Concilium), ma anche da RC, dal Nuovo catechismo olandese, da autori come don Lorenzo Milani, John F. Kennedy, Martin L. King, o direttamente dalle testimonianze di giovani. Si deve dire, comunque, che Pregare giovane resta uno dei documenti più interessanti dell'impegno nel rinnovamento pastorale e formativo dei salesiani tra anni

Settanta e Ottanta.

ni –, per raggiungere quell'equilibrio che fu sempre uno dei punti più delicati del cristianesimo: su questa base sarà possibile ripensare la scuola spirituale di don Bosco e gli elementi che hanno caratterizzato la tradizione salesiana, senza esclusioni o riduzioni arbitrarie.

Le vicende e le meditazioni della Chiesa di fronte al nuovo Millennio ci ricordano che *il fronte decisivo oggi non è tanto quello organizzativo, quanto quello spirituale e culturale*, che deve caratterizzarsi per la qualità e l'affidabilità, in una prospettiva che sia insieme di fede appassionata e unificante e di rigore critico. Per questo esercizio è indispensabile una *tensione contemplativa e ascetica innanzitutto in coloro che riflettono*. Non si può sondare correttamente e compiutamente la spiritualità di don Bosco senza lasciarsi coinvolgere nella stessa obbedienza di fede e dalla stessa passione interiore, radicando il lavoro intellettuale nell'intimità di una conversazione divina.

Credo che proprio questo atteggiamento spirituale esalti piuttosto che mortificare il lavoro dell'intelletto e, soprattutto, offra solide motivazioni e stimoli alla fatica di un impegno paziente e serio che va condotto in collaborazione tra storici, teologi, pastoralisti, spiritualisti, pedagogisti e altri esperti. Tale passione spirituale (don Bosco parlava di «zelo ardente»), che è una delle indicazioni più preziose dell'itinerario giubilare, si rende particolarmente necessaria oggi per superare la ripetitività e la retorica di molti interventi (e documenti) e la sostanziale paralisi di istituzioni fondate per dare sostanza e anima alla pastorale e alla spiritualità salesiana. Fra queste va ricordato in particolare l'Istituto di Spiritualità.

Ho accennato alla necessità di coordinamento e di stretta collaborazione interdisciplinare all'interno della Famiglia Salesiana perché l'impresa è vasta, impegnativa e gli apporti di singoli esperti o di responsabili di settore di questi ultimi anni, alcuni dei quali anche molto pregevoli, si rivelano troppo personali, parziali e talvolta insufficienti. In considerazione della fase di evoluzione e di sviluppo che sta attraversando la Congregazione e la Famiglia Salesiana, aggiungerei che un tale lavoro è urgente e improrogabile, al fine di preservare l'identità carismatica e missionaria e la significatività storica della nostra missione.



Francis Desramaut

Nuove perspettive della spiritualità salesiana nella seconda parte del secolo ventesimo*

Schema spirituale delle origini salesiane

Il 25 novembre 1951, quando nella Casa Generalizia di Torino-Valdocco moriva il Rettor Maggiore Don Pietro Ricaldone, la spiritualità salesiana insegnata, come l'aveva formulata Don Bosco un secolo prima, non aveva subito cambiamenti. Per i Salesiani, era la miglior maniera per restare fedeli al loro santo fondatore. Don Ricaldone era stato molto stretto su questo punto, come ne testimonia – dopo la lunga lettera del 1936 "Fedeltà a Don Bosco Santo" (ACS 74, 196 p.) – la sua collezione 'Formazione salesiana' ripresa e amplificazione delle sue grandi circolari del decennio della canonizzazione (1934).

Don Bosco aveva presentato la vita spirituale come una strada dell'anima verso la salvezza, di cui spiegava la parola e il percorso. Per l'uomo, era la strada della felicità che dava un senso a tutta la sua vita. Schematizziamo (all'estremo) la sua visione religiosa del destino umano. Sul mare del mondo, coscientemente o no, gli uomini navigano a flotte verso un porto che – speriamolo li salverà. Tempeste e scogli li minacciano. Le loro "anime" si salvano – pensava Don Bosco – se, all'ora del giudizio divino dopo la morte, appaiono degne di una eternità di pace e di felicità, che colmerà il loro desiderio. Nel caso contrario, indegne di questa eternità, si perdono. La salvezza – meta del viaggio – la si merita, il cielo bisogna guadagnarselo. Due destini si aprono dunque alle anime umane alla fine del loro pellegrinaggio terrestre: la "salvezza eterna" oppure la "dannazione eterna" (nell'attesa della risurrezione dei corpi nell'ultimo giorno, che sigillerà quest'opera di salvezza). Questo deve essere per i cristiani un po' coscienti l'orizzonte della vita spirituale. Don Bosco lo ricordava spesso, la questione della sua propria salvezza sembrava talvolta tormentarlo. Secondo un dei suoi discepoli più fedeli, "Salvare le anime" era la parola d'ordine che egli (Don Bosco) voleva far stampare sullo stemma della sua congregazione, e fu, per così dire, la sua unica ragion d'essere. E cioè salvare l'anima propria prima di tutto e poi quella degli altri. Aiutarlo a salvare le nostre anime era il regalo più prezioso che potessimo fargli".¹

Il viaggio della vita comporta dei rischi che Don Bosco attribuiva principalmente alle "passioni" interne e all'avversario invisibile, il diavolo, angelo cattivo che, fino ad un certo punto, governa il mondo. Bisognava diffidarsi delle une e dell'altro. Fortunatamente Dio prodiga agli umani delle risorse lungo il loro pericoloso cammino. La Chiesa (pellegrina e trionfante) le possiede. Cristo risorto, suo capo e suo cuore, si trova all'origine della comunità ecclesiale terrena, arca di salvezza, che guida il Papa di Roma e al di fuori della quale nessuno (normalmente) può essere salvo. Attorno a Cristo e al Padre suo, la corte celeste: Maria, in primo luogo, e poi gli angeli e i santi, veglia sui viaggiatori di quaggiù. La Parola di Dio li illumina, i sacramenti li nutrono, li sostengono, li curano o li guariscono. La statuto "religioso" di alcuni, con le comunità e gli impegni che comporta, guida efficacemente quelli che Dio chiama a uno stato di perfezione. Tutti gli uomini devono, da una parte evitare gli scogli del peccato, e dall'altra coltivare la e le virtù, fino all'eroismo se possibile. Se, con la grazia di Dio, sono capaci di raggiungere questo alto grado di salvezza, all'ora della morte saranno non solo salvi ma anche santi da canonizzare. Due vie, la preghiera e l'attività caritativa – l'una rifacendosi all'altra – si aprono all'uomo spirituale desideroso di perfezione, così pensava il nostro santo. Il monaco sceglie la preghiera, il discepolo di Don Bosco, che idealmente vive unito a Dio, sceglie la pratica caritativa.

Un altro sguardo sul senso della vita spirituale

Un secolo passa e la famiglia salesiana confronta questo pro-

¹ P. Albera, *Lettera ai salesiani*, 18 ottobre 1920, in *Lettere circolari di Don Paolo Albera*, p. 343 .

gramma di vita spirituale con le tendenze culturali contemporanee, di cui parecchie entravano nei documenti del Vaticano II. E lo fa principalmente a l'occasione dei capitoli generali, – che producono nuove costituzioni impregnate volontariamente di spiritualità –, ma anche sotto la penna di Rettori Maggiori, soprattuto di Don Egidio Vigano, superiore dal 1977 al 1995, deciso ad armonizzare la spiritualità salesiana con la cultura e con gli orientamenti della Chiesa del suo tempo.²

Fermiamoci all'immaginario, ciò che sostiene i nostri pensieri, i nostri orientamenti e le nostre più svariate decisioni. Non è più quello di un universo stabile, dove Bene e Male si danno battaglia. Si tratta di un universo in espansione, sul quale vi chiedo un momento di riflessione. Un immaginario – che può essere chiamato in espansione - s'impone verso la metà del XX secolo, un prisma diffratto a partire dalla nozione di progresso, sostenuto dalla rappresentanza di un tempo lineare e ascendente, quello di un continuo andare avanti, che è salito dallo stesso al più, al meglio, al più grande. L'Espansione – titolo di una pubblicazione economica francese – è nello stesso tempo una realtà collettiva e un fine per ciascuno. È una specie di dilatazione che s'iscrive nel tempo e sboccia nello spazio. Ha un doppio effetto strategico. Il primo, che è centrifugo, porta verso i lontani. Vi troviamo vicini la sicurezza conquistatrice dei colonizzatori e lo slancio di generosità missionarie per una diffusione nello stesso tempo materiale e spirituale, a partire da un centro che è l'Occidente, luogo della potenza originale, che soddisfa un universo in attesa. Il secondo, che è centripeto, legato all'individuo, dispone i propri agi, pensa, progetta e organizza il suo benestare personale. È centro di potenzialità da sviluppare. La sua è una ambizione di crescita e di fruttificazione. Questa duplice espansione collettiva e personale insieme, riapparirà nella nuova definizione della spiritualità della seconda parte del XX secolo.

Se facciamo il paragone con la spiritualità insegnata durante i decenni anteriori, certi silenzi – sui quali qui non facciamo com-

² Vedi cap. "La sfida dei cambiamenti socio-culturali" nel fascicolo-programma del suo mandato *Non secondo la carne, ma nello Spirito*, Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, 1978, p. 127-145.

menti – sono per essi stessi significativi. Dopo il 1950, nella famiglia salesiana non si parla quasi più di salvezza delle "anime" o di "meriti" per il cielo, le parole "passioni", "inferno", "demonio", sono sparite, gli angeli sono appena accennati. Le "tentazioni" sono apparentemente sconosciute. Oramai il contesto culturale si rifiuta di dissociare corpo e anima e di sembrar mercanteggiare la salvezza con il Signore. E la psicologia delle profondità, che esplora i ripostigli dell'io, illumina tutto un universo di pulsioni, prima nascosto, che ricorda da vicino le passioni anteriori.

Dissertare sui silenzi sarebbe utile, ma rischierebbe di essere ingiusto. Questi appunti sulla spiritualità salesiana confrontata con i cambiamenti socio-culturali del XX secolo metteranno l'accento su alcuni cambiamenti evidenti, giudicati positivi e illustrati da testi. Hanno toccato il senso della vita spirituale e il suo contesto cristiano. In questi contesti decisivi, lo sguardo salesiano sull'espansione collettiva e sul progresso personale non è stato quello delle generazioni precedenti.

L'espansione collettiva e personale nel Regno di Dio

Il Concilio Vaticani II, al quale aveva partecipato Don Viganò in qualità di esperto teologo del Cardinale Raul Silva Henriquez, dava alla salvezza, orizzonte di ogni vita spirituale, un senso nettamente più ampio di quello che dava Don Bosco. Deliberatamente, senza mai dimenticare l'individuo e basandosi su antiche prospettive bibliche, considerava, piuttosto che persone isolate, tutta la collettività cristiana e umana in pellegrinaggio sulla terra verso la felicità, cioè - in conformità alla teologia nata dalla rilettura dei Vangeli – fino al pieno avvento del Regno, che è la realizzazione della salvezza promessa dai profeti e acquisita da Cristo morto e risorto. Il cammino delle singole persone conduceva a questo fine. Il Regno di Dio polarizzava, ormai, gli apostoli. La fine cronologica non è più il giudizio particolare di ciascuno, tenuto a salvarsi l'anima, ma, alla fine dei tempi, la terra nuova e i cieli nuovi dell'Apocalisse al cap. XXI. Nell'attesa, il corpo della "nuova" famiglia umana doveva svilupparsi per raggiungere, all'ultimo giorno, la piena statura di Cristo nella misura in cui la sua infermità glielo avrebbe permesso. Gli individui che la componevano, dovevano certo costruire in se stessi, col rifiuto del peccato e l'acquisto della virtù, un edificio degno di lode, che darebbe loro, nell'eternità, un grado particolare di gloria, Ma prima di tutto, Adveniat regnum tuum! La loro preoccupazione principale sarebbe quella di partecipare, il meglio possibile, alla costruzione del Regno, il quale, secondo l'insegnamento di Cristo ripreso nel Discorso sulla montagna, inizia sulla terra e non è solamente spirituale. Le opere di carità di oggi sussisteranno nel Regno a venire. I valori di dignità, di comunione fraterna e di libertà, che sono i frutti migliori dell'attività umana, ricompariranno trasfigurati nel regno di santità e di grazia sottomessi al Cristo glorioso.

Nella seconda metà del XX secolo, questo orizzonte conciliare diventa progressivamente familiare ai discepoli di Don Bosco. I religiosi, trascinati dal Rettor Maggiore Don Viganò e dalla sua ebbrezza per l'azione apostolica, allargano le loro prospettive alle dimensioni del Regno di Dio. Per capire la mentalità che si stava formando, rileggiamo un paragrafo, un po' lungo, di *Gaudium* et Spes. Questo ci permetterà di penetrare meglio le loro intenzioni.

"Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e corruzione rivestirà l'incorruttibilità; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo.

Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del

Regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio.

Ed infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, 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, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre "il regno eterno e universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace". Qui sulla terra il Regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione".³

Durante le seconda parte del XX secolo, i Salesiani ripeterono molto meno di prima la loro volontà di salvare le anime, la loro e quella di coloro che si sforzavano di formare e evangelizzare. "Cara Madre, Vergine Maria, fate che io salvi l'anima mia", invocazione fin allora ripetuta ogni sera, spariva dalle preghiere ufficiali. La preghiera di affidamento a Maria Ausiliatrice che, dal 1984 prese il posto della formula anteriore di consacrazione a Maria Ausiliatrice recitata dopo la meditazione quotidiana, mette la "salvezza del mondo" piuttosto che la "salvezza delle anime". 4 La famiglia salesiana aveva ormai per missione di partecipare alla costruzione del regno di Dio, cioè del mondo salvato. Secondo le loro costituzioni, i Salesiani "con la professione religiosa (offrono) a Dio (se) stessi per camminare al seguito di Cristo e lavorare con Lui alla costruzione del Regno" (art. 3). La lettura del Vangelo insegna loro, tra l'altro, " la sollecitudine nel salvare sotto l'urgenza del Regno che viene" (art. 11). Con il loro lavoro, partecipano all'azione creatrice di Dio e cooperano "con Cristo alla costruzione del regno" (art. 18). Il Signore chiama continuamente i giovani a "seguirLo per il servizio del Regno" (art. 28). La mis-

³ Gaudium et Spes, n. 39.

⁴ La formula : "Vi promettiamo di sempre operare alla maggior gloria di Dio e alla salute della anime" è diventata : "Ti promettiamo di voler sempre operare, fedeli alla vocazione salesiana, alla maggior gloria di Dio e alla salvezza del mondo".

sione salesiana era ormai definita in funzione del regno, il cui avvento realizzava il disegno salvifico di Dio. "La nostra missione partecipa a quella della Chiesa che realizza il disegno salvifico di Dio, l'avvento del suo Regno, portando agli uomini il messaggio del Vangelo intimamente unito allo sviluppo dell'ordine temporale" (art. 31). Il salesiano contemporaneo, insomma, mantiene sempre il Regno di Dio all'orizzonte dei suoi pensieri.

Verso il 1980, alcuni missionari, che conoscevano solo questo orizzonte, ma lo mutilavano sensibilmente, furono richiamati all'ordine da Don Viganò, inquieto delle loro deviazioni secolarizzanti. Infatti il cambiamento di orizzonte apostolico interessava direttamente il missionario, che era partito in paesi lontani per "salvare le anime", cioè – pensava – incorporarle alla Chiesa romana, unica arca di salvezza e loro unico rifugio, e invitato adesso a costruire il Regno, che non era proprio la stessa cosa.

Con l'aiuto di alcune considerazioni prese dal Vaticano II, cerchiamo di metterci più o meno d'accordo su una realtà che, sbocciata nell'oscurità dell'oggi, trionfa solo alla luce di un mondo futuro. La Chiesa annuncia il Regno, lo inizia e l'istaura. Presente in mezzo ai popoli del Mondo, ella fa dei loro figli i cittadini d'un Regno che "non è terreno, ma celeste" e rende così visibile il Regno di Cristo.⁵ I sacerdoti sono i servi di questo Regno, i religiosi i testimoni della sua trascendenza.⁶ Quanto ai laici, la loro vocazione propria - ci si dice - "consiste nel cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio". 7 In questa linea, l'Instrumentum laboris del sinodo dei Vescovi del 1987 invitava i laici a percepire chiaramente a quali realtà corrispondono la Chiesa, il mondo e il Regno di Dio e quali sono i rapporti che si debbono stabilire fra di loro" (n.19). Portando al mondo la fede, la speranza e la carità della Chiesa, questi laici contribuiscono all'avvento del Regno.

Da queste spiegazioni c'era da ritenere che il Regno di Dio, fino allora più o meno confuso con il "Cielo", incomincia quaggiù,

⁵ Lumen Gentium, n. 13.

⁶ Presbyterorum Órdinis, n. 13; Lumen Gentium, n. 44; Perfectae caritatis, n. 1, 5; Ad gentes, n. 40.

⁷ Lumen Gentium, n. 31

e che il servizio della giustizia, della pace e della carità nel mondo contribuisce alla sua costruzione. Negli anni 1970-80 vari teologi della liberazione ne trassero delle idee discutibili, che precipitavano il Regno dal cielo,- dove le generazioni anteriori l'avevano rinchiuso – sulla terra dove c'erano da sbrogliare tutti i problemi della società. Leonardo Boff annunciava allora:" La Chiesa non può essere capita né in se stessa né per se stessa, poiché è al servizio di realtà che la trascendono, il Regno e il mondo. In primo luogo c'è la realtà del Regno che comprende nello stesso tempo mondo e Chiesa. Il Regno – categoria adoperata da Gesù per esprimere la sua *ipsissima intentio* – porta a termine la salvezza nel suo stadio finale. Il mondo è il luogo della realizzazione storica del Regno...

«La Chiesa è quella parte del mondo che , con la forza dello Spirito, ha accolto il Regno di maniera esplicita nella persona di Gesù Cristo.Bisogna mettere nel giusto ordine queste tre parole: prima di tutto il Regno, la prima e l'ultima delle realtà che comprende tutte le altre; poi il mondo, spazio della realizzazione del Regno e della Chiesa stessa; infine la Chiesa, realizzazione anticipatrice e sacramentale del Regno all'interno del mondo e mediazione che prefigura il Regno nel mondo...».8 Queste idee facevano la loro strada fra i salesiani, soprattutto i missionari in America e Africa, felici di sapere che il loro lavoro quotidiano al servizio della gente rispondeva pienamente alla loro vocazione di servi del Regno. Ma i loro eccessi inquietavano i responsabili. La visione conciliare ci fa scoprire " un orizzonte più ampio dell'attività missionaria e, per noi, serve a mettere in risalto lo stile salesiano dell'interscambio e mutua circolarità tra evangelizzazione e promozione umana", – osservava allora molto a proposito il Rettor Maggiore Don Viganò in una lettera del 1991 sull'apostolato missionario dei salesiani. Ma era subito per rammaricarsi delle inaccettabili confusioni in parecchi dei suoi figli. Si è finito per proporre una visione secolarista del Regno di Dio. Certo, il grano di frumento del Regno germina nell'oggi. Ma, a dir vero, la Chiesa, che è al servizio del Regno, non è il Regno; e il Mondo lo è ancor di meno. I difensori di queste opzioni concentrano l'attenzione

⁸ L. Boff, Chiesa: carisma e potere, p.8.

169

sui valori umani nell'ordine temporale e sottovalutano la missione specifica della Chiesa (perché bisogna evitare, dicono, ogni ecclesiocentrismo). Mentre approfondiscono i valori dell'ordine della creazione (cosa evidentemente positiva), sorvolano sul mistero di Cristo-Redentore (la qual prescindenza snatura il Cristianesimo). Mettendo in evidenza solo le ricchezze della laicità nella realtà storica delle culture, arrivano a concludere che "ciò che conta sono i programmi e le lotte per la liberazione socio-economica, politica ed anche culturale" in vista di un progresso puramente terreno".9 Conseguenza logica di questa dottrina, i missionari impregnati di questa ideologia non si interessavano più o si interessavano meno delle conversioni e dei battesimi. Ma questo voleva dire dimenticare Cristo al quale il Regno si riferisce necessariamente. Tutti i popoli sono chiamati ad essere incorporati a Cristo dalla fede e dal suo sacramento, il battesimo, esclamava il Rettor Maggiore.

Non insistiamo. Chi non vede quale trasformazione abbia subito, nella seconda metà del XX secolo, la spiritualità salesiana tradizionale della "salvezza delle anime", se sono sembrati necessari questi richiami all'ordine? Il senso stesso della vita spirituale si era allargato. Si era passato dal personale al collettivo. La salvezza delle anime, intesa ormai come la salvezza delle persone, corpo e spirito, cominciava sulla terra e lavorare alla promozione umana era fare già opera salvifica. Anche se è sempre vero che "
«non serve niente all'uomo guadagnare l'universo se poi perde la sua anima», il destino personale di ciascuno non è precisamente di "salvare quest'anima", ma costruire (umilmente) il Regno di Dio nello stesso tempo nel mondo e in se stessi. Ogni persona è chiamata a progredire in santità e insieme a operare per il Regno.

Un altro sguardo sulla Chiesa

A ragione, un altro ambito della vita spirituale salesiana è stato toccato dalla riflessione e dalla cultura contemporanea. L'attenzione verso l'altro, influenzata essa stessa da un immaginario

⁹ E. Viganò, "Appello del Papa per le missioni", 24 febbraio 1991, in *Atti del Consiglio Generale* 336, p. 22.

rivolto ormai più o meno coscientemente verso l'insieme e i suoi progressi, interessa la vita spirituale. La salvezza, fine della vita, si realizza necessariamente in una società umana. Il cristiano progredisce verso Dio in una Chiesa e in un mondo che influiscono su di lui in funzione di quello che sono, ma anche di quello che egli stesso vede in loro. Gli sguardi sociali sono stati modificati nel mondo salesiano durante il ventesimo secolo.

Don Bosco aveva delle idee ben stabilite, in particolare sulla Chiesa, idee che il *Giovane Provveduto* ha veicolate nell'ideologia ufficiale salesiana fino alla metà del XX secolo. Vedeva la Chiesa come una società istituzionalizzata, incentrata sul Pontefice romano e strettamente inquadrata nella cattolicità. Questa società aveva, in cielo, Gesù Cristo, Verità e Vita in persona, come capo invisibile, e sulla terra, il suo vicario, il Papa di Roma come capo visibile. Il Papa, canale obbligato della potenza divina di Cristo, dava alla Chiesa la sua forza spirituale e infondeva i suoi santi lumi. La governava, scompigliata come era da incessanti tempeste. In un libro pubblicato alla vigilia del Vaticano I, per spiegarsi, ricorse ad un paragone che illustra – buon per noi – le sue concezioni sulla Chiesa di Cristo.

"In un esercito regolare, avvi pure una perfetta gerarchia a capo della quale sta il re. Questi, al tempo dei combattimenti, ora si trova alla testa delle sue truppe, ora nella reggia, dove sta formando piani e progetti, e spedisce al campo ordini opportuni. Il re, in questo ultimo caso, lascia a fare le sue veci un generale in capo. Sotto di questo vengono gli altri generali, colonnelli, ufficiali... Per mezzo di questi diversi gradi i soldati ricevono gli ordini del capo, conoscono il suo volere, sono guidati a combattere i nemici, a difendere la patria,... Ciò che si vede nella gerarchia militare, si scorge pure e molto più mirabilmente nella gerarchia ecclesiastica. Gesù Cristo, qual re potente, è il capo supremo, siccome della Chiesa tutta, così della sua gerarchia. Egli però dopo essersi per tre anni fatto vedere in persona alla testa dei suoi, dovendo abbandonare questa terra per ritornarsene al suo Padre celeste, scelse un uomo, S. Pietro, a fare le sue veci in questo mondo, che è il gran campo di battaglia. A lui diede ordine che con l'aiuto di altri guidasse l'esercito dei suoi seguaci contro il principe delle tenebre, contro ai nemici delle anime, lo conducesse alla conquista del regno celeste".10

Insegnava ancora Don Bosco che solo questa Chiesa cattolica est una, apostolica e soprattutto santa. Una, a differenza della Chiese separate divise in una moltitudine di confessioni: Apostolica, perché, sola, ha conservato intatto il deposito sacro della fede dal tempo degli apostoli. E infine, santa e santificatrice, perché unica arca di salvezza, solo tempio e sola sorgente di santità. Quest'ultima caratteristica ha, qui, per noi un'importanza particolare. "Fuori della Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, può esserci salvezza?", si chiedeva, all'inizio del suo apostolato un pamphlet di don Bosco, il cui testo è stato ripreso dal Giovane provveduto. La risposta arrivava perentoria: "No, fuori della Chiesa, nessuno può essere salvato. Come quelli che non entrarono nell'arca di Noé perirono nel diluvio, così inevitabilmente perisce colui che muore separato dalla Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana, unica Chiesa di Gesù Cristo, che, sola, custodisce la vera religione". 11 Fuori di guesta Chiesa, non c'è dunque né salvezza, né a fortiori santità. E, poiché il Papa fa la Chiesa, "quando noi abbiamo il consenso del Papa, abbiamo il consenso di Dio, quando il Papa è contento di noi, anche Dio lo è", così poteva insegnare Don Bosco. Per lui non ci poteva essere devozione autentica alla Chiesa. senza che fosse prima e soprattutto devozione al Papa, vicario di Cristo.

Questa visione un po' stretta diventa insopportabile verso la metà del XX secolo e, per fortuna, il Vaticano II ricordò ai cristiani le vere dimensioni della Chiesa nell'ammirevole costituzione *Lumen gentium*. La Chiesa non si riduce all'istituzione visibile e ancor meno alla sua gerarchia, anche se queste due realtà le sono necessarie per volontà di Gesù, suo fondatore. La separazione istituzionale dal pontefice romano non implica la separazione dalla Spirito Santo e dal Cristo risorto, che sono all'opera in tutta l'umanità.

Tutta la visione salesiana della Chiesa e del mondo si è trovata cambiata a partire dal Vaticano Π . Lo sguardo sull'universo non

¹⁰ G. Bosco, *La Chiesa cattolica e la sua gerarchia*, Torino, tip. dell'Oratorio di S. Franc. di Sales, 1869, p. 70-72.

^{11 (}G. Bosco), Avvisi ai Cattolici, Torino, De Agostini, 1853, p. 16-17.

è più stato lo stesso, almeno fra le persone informate.

"Bisogna capire la profonda rivoluzione che apporta il concilio – scrive oggi un vescovo che vi partecipò –. Mette al primo posto la Chiesa come mistero. È l'incontro di una Chiesa già riunita che si realizza con la testimonianza nel mondo e di un mondo che è già abitato misteriosamente dallo Spirito e che va incontro a Dio attraverso la ricerca della verità, della giustizia e della pace". ¹²

Alcune considerazioni prese dal concilio, soprattutto dai documenti Lumen gentium, Ad gentes e Gaudium et Spes, ci richiameranno la profondità del "mistero" di questa Chiesa, che è nello stesso tempo popolo di Dio, famiglia di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito. La Chiesa è il nuovo popolo di Dio. Dio non ha voluto santificare e salvare gli uomini, ciascuno per conto suo, ma ha voluto farne un popolo che lo conoscesse e lo servisse. Lo scopo del suo disegno era e resta quello di riunire tutti gli uomini in questo solo popolo. Prefigurato dal popolo d'Israele sotto le prime alleanze, è oggi costituito dal nuovo popolo messianico, di cui Cristo è il capo e la testa, che chiama le folle degli uomini, giudei o gentili, a formare il nuovo popolo di Dio. Con la sua morte, Cristo ha ristabilito l'unità di tutti in un solo corpo. Lo nutre e l'unifica con la sua Parola e i suoi sacramenti. Lo Spirito Santo riunisce tutti gli uomini in uno stesso popolo, stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa, popolo di sua conquista, che è composto da coloro che sono rigenerati dall'acqua e dallo Spirito, e al quale sono indirizzati tutti quelli che vivono in conformità con la Legge di Dio Padre. Questo popolo riunito dalla Parola, riceve da Cristo vita e grazia. Lo Spirito lo santifica con i sacramenti, i ministeri e le grazie. Regno di sacerdoti, è investito da Cristo sommo sacerdote di un sacerdozio comune che si esercita grazie a tutti sacramenti. Questo popolo santo partecipa alla funzione profetica di Cristo e propaga la sua testimonianza con la fede. Il ministero di Pietro è così ricollocato fra gli strumenti dello Spirito che anima e dirige la Chiesa, popolo di Dio.

Nel 1985, vent'anni dopo la chiusura del Vaticano II e durante un Sinodo straordinario dei Vescovi al quale partecipava, il Ret-

¹² Mgr G. Matagrin, Le chêne et la futaie, Paris, Bayard, 2000, p. 258.

tor Maggiore Don Viganò volle rammentare ai suoi salesiani alcune di queste acquisizioni conciliari sulla Chiesa, delle quale – pare – alcuni abusavano.

Diceva loro categoricamente:" La preoccupazione prima e più profonda del Sinodo è stata quella di dare priorità assoluta alla visione conciliare della Chiesa come "mistero". Ora, è la persona di Cristo che dà alla Chiesa questa dimensione mistica. E spiegava: «Il Sinodo considera un pericolo veramente grave il presentare la Chiesa quasi svuotata del mistero di Cristo, centro vivo in cui brilla e da cui si effonde la pienezza dell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Cristo è la vera luce delle genti (Lumen gentium!); la sua Pasqua sta al centro della liturgia celebrata dalla Chiesa pellegrina nella storia per crescere come suo Corpo; la sua incarnazione lega intimamente e definitivamente tra loro il divino e l'umano». La Chiesa-mistero è per natura sacramentale, diceva ancora don Viganò. Il mistero ecclesiale diviene sacramento nel popolo di Dio e in ognuno dei sui membri. Chi ha il senso della Chiesa esprime nella sua vita e nel suo quotidiano, le ricchezze dell'amore di carità portate da Cristo nel mondo. La celebrazione dei sette sacramenti e di tutta la liturgia dovrebbero trasformare il fedele cristiano – e a più forte ragione il religioso – in "Sacramento di salvezza" tra gli uomini. Ciò che è Cristo per il mondo, devono esserlo tutti i suoi discepoli nella propria vita di ogni giorno.

Da tutto ciò si può indovinare quello che la teologia rinnovata della Chiesa porta alla spiritualità salesiana oggi – continua il Rettor Maggiore. Il mistero deve farsi sacramento nella santità dei cristiani. Don Bosco, partendo da alcune frasi di San Paolo, aveva lanciato (dopo altri!) un appello generale alla santità. Una migliore percezione della Chiesa dà a questo appello un appoggio molto più solido. Bisogna chiarire il significato concreto del Battesimo come vocazione alla santità per tutti. Nella Chiesa, la santità va considerata come espressione di "normalità" cristiana piuttosto che di eroica eccezione. E lasciava parlare il suo cuore: L'applicazione del Vaticano II esige con veemenza in questi anni un genuino impegno di santità; il mondo ha bisogno di testimonianze sulla presenza salvifica di Dio, sulla insostituibilità del sacro, sulla centralità dell'adorazione e della dimensione contemplativa,

sulla necessità della preghiera, sull'importanza della conversione e penitenza, sui valori della donazione di sé nel sacrificio, sugli ideali di carità e giustizia, sulla trascendenza divina nei propri impegni umani, sulla inseparabilità del mistero della croce da quello della creazione e dell'incarnazione". Verità queste – diceva – dimenticate o almeno trascurate da coloro che hanno svuotato la Chiesa de suo sacro mistero.¹³

Il Papa continuava ad essere venerato nel mondo salesiano, ma a l'interno di un mistero impregnato dallo Spirito Santo. Il popolo di Dio, per il quale lavorava la famiglia salesiana, non era più rinchiuso nelle frontiere della cattolicità. Lo Spirito planava veramente sopra tutta la Creazione. Si raccomandava l'ecumenismo fino allora tutt'al più tollerato. E il dialogo sostituiva lo scontro con le altre religioni.

Un altro sguardo su popoli e religioni

Il cambiamento di mentalità portava infatti il salesiano a considerare gli altri, tutti gli altri, d'un occhio diverso. L'immaginario "espansivo" – come detto sopra – vede il mondo e le cose in un progresso lineare e non si rassegna a portare su di loro un giudizio negativo. Dopo la seconda guerra mondiale venne il tempo della decolonizzazione. Da lì, si è incominciato a considerare anormale il fatto di imporre a tutti i popoli una cultura occidentale. Le altre culture non sarebbero forse rispettabili? Passo a passo, la gente di Chiesa s'interrogò sul valore delle religioni non cristiane. E, anche su queste questioni, lo spirituale salesiano cominciò a evolvere. E lo fece con molta facilità dal momento che ne era incoraggiato dal Vaticano II.

Non rimprovereremo Don Bosco per il fatto di avere mandato i suoi missionari in America per "civilizzare i selvaggi della Patagonia", e cioè per imporre loro una cultura occidentale. Era una cosa normale del suo secolo. Nel 1883, i cattolici di Lione lo felicitarono per aver portato la civiltà cristiana nella Patagonia. Bi-

¹³ E. Viganò, "Attualità e forza del Vaticano II", 8 dicembre 1985, in Atti del Consiglio Generale 316, p. 17-22.

sogna riconoscere che, secondo questa missione, i contatti culturali dei salesiani con gli Indiani americani sono stati, fino alla metà del XX secolo, di acculturazione sistematica, cioè di trapianto della propria cultura su queste popolazioni. In America meridionale, ma anche in Africa e un po' in Asia, dove le loro chiese si ispiravano pochissimo all'architettura nazionale, ignorarono l'inculturazione nel senso dato a questa parola dai teologi a partire dal 1975. Solo a partire da questa data, nei salesiani e salesiane, si trovano tracce di una volontà di inculturazione sistematica. Nel 1984, un articolo delle Costituzioni salesiane, sotto il titolo "La nostra Società nel mondo contemporaneo" dice chiaramente: "La nostra vocazione ci chiede di essere intimamente solidali con il mondo e con la sua storia. Aperti alle culture dei paesi in cui lavoriamo, cerchiamo di comprenderle e ne accogliamo i valori per incarnare in esse il messaggio evangelico". (Costituzioni SDB, art.7). A differenza dei loro predecessori, i salesiani della fine del XX secolo si sono sistematicamente interessati ai "valori" e ai "contro-valori" culturali dei paesi del loro apostolato.

Questo interesse poteva trascinarli molto lontano fuori dalle loro abitudini di pensare e d'agire, poiché la religione fa parte della cultura. Per Don Bosco, le religioni non cristiane non erano altro che false religioni, che mantenevano i loro seguaci nelle tenebre e l'ombra della morte. (Nel 1853, sotto il titolo "il Cattolico istruito", compose un piccolo trattato di apologetica senza nessuna indulgenza per i non-cattolici e ancor di più per i non cristiani.) I suoi missionari destinati a sradicare queste religioni non pensavano proprio al dialogo con i loro fedeli. A metà del XX secolo, non avevano molto progredito.

Il Vaticano II, con *Nostra aetate*, mise le cose a posto. Il Logos divino non può essere rinchiuso in una porzione dell'umanità. Dalle diverse religioni del mondo gli uomini si aspettano la risposta agli enigmi nascosti della condizione umana, che, oggi come ieri, turbano profondamente il cuore umano – così spiegò il concilio. Che cos'è questo mistero ultimo e ineffabile che circonda la loro esistenza, da dove traggono la loro origine e verso cui vanno? Nei popoli si trova una certa sensibilità a questa forza nascosta presente nel corso delle cose e degli avvenimenti della vita umana. Vi riconoscono, alcune volte, una divinità suprema o anche il Padre.

Questa sensibilità e questa conoscenza penetrano la loro vita di un senso che dobbiamo chiamare religioso. Il concilio faceva un passo avanti. Le religioni legate ai progressi della cultura si sforzano di soddisfare alle stesse domande con delle nozioni più affinate e con un linguaggio più elaborato. Si sforzano di rispondere a l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè delle dottrine, delle regole di vita e dei riti sacri. E il concilio insegnava. Nulla di tutto ciò che è vero e santo in queste religioni può essere rigettato. Il cristiano considera con sincero rispetto queste maniere di agire e di vivere, queste regole e queste dottrine, sovente portatrici di un raggio della Verità che illumina tutti gli uomini.

Nell'universo religioso, la Chiesa guarda con stima i musulmani, che adorano il Dio unico, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. I musulmani cercano di sottomettersi ai decreti di Dio, anche se sono nascosti. È quello che fece Abramo, a cui si riferiscono volentieri. Anche se non riconoscono Gesù come Dio, lo venerano come profeta; onorano sua Madre verginale, Maria, e qualche volta l'invocano con devozione.

Infine, il concilio riconosceva la potenza dei legami fra la Chiesa e la religione ebrea. Le primizie della fede cristiana si trovano, secondo il mistero divino della salvezza, nei Patriarchi, Mosé e i profeti. Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i Gentili con la sua croce e in lui stesso. Dei due popoli ne ha fatto uno solo. Alla razza ebrea – insegnava San Paolo – "appartengono l'adozione filiale, la gloria, le alleanza, la legislazione, il culto, le promesse e i patriarchi, e da essa, secondo la carne, è nato Cristo" (Rom. 9, 4-5). Insomma, la Chiesa del XX secolo, mentre si riteneva obbligata di annunciare sempre Cristo, che è "la via, la verità e la vita" (Gio. 14, 6), nel quale gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio si è riconciliato tutte le cose (2Co. 5, 18-19), questa Chiesa ha esortato i suoi figli a riconoscere, a preservare e a far progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in quelli che professano altre religioni.

In conseguenza di ciò, lo sguardo salesiano sull'altro si è trovato modificato. Il mondo missionario della famiglia salesiana si è fortemente evoluto. Con prudenza e carità, attraverso il dialogo e la collaborazione con quelli che seguono altre religioni, ferma restando la testimonianza di fede e di vita cristiana, salesiani e salesiane hanno incominciato a riconoscere, a preservare e a sviluppare i valori nascosti in queste religioni.

Nei loro contatti con i musulmani, tenuto conto delle enormi difficoltà, spesso spaventose, che solo i ciechi incalliti ignorano, si sforzano (o dovrebbero sforzarsi) di promuovere la comprensione reciproca e di servire, per il bene di tutti, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà. E il patrimonio spirituale comune ai cristiani e agli ebrei è , per il salesiano in contatto con loro, il luogo di conoscenza e di stima sempre migliori, risultanti da studi biblici e teologici, come pure dal dialogo fraterno. Centri salesiani di spiritualità e di dialogo fra le religioni sono sbocciati in questi ultimi anni del XX secolo. Il loro desiderio è di "comunicare lo Spirito ai seguaci di altre religioni". Su questa via, il primo passo è il dialogo, un dialogo ben compreso del resto, come ha raccomandato poco tempo fa' il Cardinale Ratzinger. 14

Conclusione

Ci fermiamo qui in questa nota sui cambiamenti della spiritualità salesiana verificatisi in questo XX secolo sotto la spinta di fattori socio-culturali, fra i quali vedo imporsi un immaginario dell'espansione collettiva e individuale. Volontariamente, solo alcune evoluzioni giudicate benefiche sono state ritenute. Ce ne sono infatti delle altre. Per esempio, il movimento culturale del 68, che invocava, per tutte le persone, più possibilità d'iniziativa, di creatività e di responsabilità, ebbe, a partire dagli anni 70, forti ripercussioni sui rapporti fra "superiori" e "subordinati" nella comunità della famiglia salesiana. La "responsabilità" comunitaria – termine spesso cambiato con quello di "corresponsabilità" – si è voluto che fosse condivisa. Ci si è rifiutati ad ogni forma di obbedienza più o meno cieca. Le obbedienze furono concordate nel dialogo. La direzione spirituale ne subì il contraccolpo e sparì nella sua forma fino allora regolamentare (rendiconto).

Inevitabilmente alcuni ambiti erano stati trascurati nella spiri-

¹⁴ Nel documento *Dominus Jesus* (6 agosto 2000) n. 22.

tualità allora insegnata. Per esempio, con questa direzione spirituale (malgrado molte esortazioni dell'autorità), i richiami sull'ascesi spirituale erano deboli o inefficaci. L'edonismo e l'autonomismo individualista regnanti sembrano aver avuto ragione di usi e regole che prima erano obbligatori, a detrimento di un progresso verso Dio necessariamente laborioso. Nel 1981 Don Viganò faceva notare che "il ricupero della santità", per il quale l'impegno ascetico è indispensabile, era il grande problema salesiano ancora senza soluzione.15 Secondo il Rettor Maggiore, uno dei mali più gravi che avevano toccato la vita religiosa salesiana durante la crisi appena traversata, era stato la disintegrazione dell'ascesi, intesa come "sforzo metodico per eliminare, con l'aiuto della grazia, quello che si oppone alla crescita della vita in Cristo" e per "affrontare virilmente i sacrifici" inevitabili a colui che pretende progredire cristianamente. L'ascesi esige abnegazione, rinuncia, accettazione della sofferenza, lotta e combattimento spirituale. Senza ascesi, la santità sparisce. L'ascesi obbliga a remare contro corrente. L'antropologia contemporanea ha esaltato i valori della libertà, del corpo, dello sviluppo della persona e dell'autorealizzazione. La società applaude al trionfo delle "concupiscenze" di San Giovanni, che sono il potere, il benessere, la carne e l'orgoglio della vita. (1 Giov. 2,16). Forse che il sale è diventato insipido nel mondo salesiano della fine del XX secolo?

Comunque, sia che si consideri il termine o l'ambito della vita spirituale, sotto la pressione di una socio-cultura avallata dal concili Vaticani II, la spiritualità salesiana, quella che don Bosco aveva legata ai suoi discepoli alla sua morte nel 1888, è cambiata moltissimo in un mezzo secolo. Se ne meraviglieranno, e forse se ne scandalizzeranno, solo coloro che hanno dimenticato la condizione storica dell'universo creato, dove il Figlio di Dio si è incarnato. Incarnazione vuol dire storia e, dunque, evoluzione. La spiritualità salesiana ha seguito il corso di questo mondo. L'integrismo, predicatore di rigidità, non è il suo fatto. Ed è bene così.

Lettera del 15 dicembre 1981, in Atti del Consiglio Generale 303, p. 10 ss.
 * Testo originale in francese. Relazione definitiva in italiano a cura di C.
 Semeraro.

Il Corso di Spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice: una risposta alle sfide della spiritualità del nostro tempo

"L'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana ha celebrato [nell'anno 2000] il suo 25° anno di attività. Dopo 25 anni di lavoro accademico si può dire che il frutto più pregiato lo costituiscono circa 500 exallievi provenienti da tutte le parti del mondo". 1 Questa citazione, mentre mi permette innanzitutto di congratularmi con questo importante Centro di studi sorto durante il Rettorato di D. Luigi Ricceri e mantenuto vivo e attuale dalla Facoltà Teologica dell'Università Pontificia Salesiana, mi offre l'occasione di fare due precisazioni in apertura alla presente Comunicazione.

Sottolineo per prima una coincidenza storica che ritengo significativa. Nell'anno 2001 il Corso di Spiritualità dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (CSFMA) compie anch'esso il suo 25° di esistenza per cui possiamo dire, come già si esprimeva il Prof. Juan Picca, che anche per noi "il frutto più pregiato lo costituiscono le 460 exallieve, provenienti da tutte le parti del mondo". Voglio inoltre precisare che il CSFMA, istituito dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" nel 1976, in seguito ad una deliberazione del CG XVI (1975),² non costituisce giuridicamente un "Istituto" ma s'inserisce, con una sua Ratio specifica nella medesima Facoltà.

Il mio intervento consiste in una breve presentazione del CSFMA, sullo sfondo comune al tema di questo Colloquio: la spiritualità salesiana di fronte alle sfide nostro tempo. Conviene

¹ Programmazione del curricolo e presentazione dell'Istituto, Roma, Università Pontificia Salesiana 2000, 3.

² Cf. ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, Atti del Capitolo Generale XVI (1975), Roma, Istituto FMA, 57-58.

notare che il Concilio Vaticano II, il post-concilio e le istanze odierne pongono alla spiritualità delle sfide alle quali bisogna rispondere oggi con realismo e discernimento senza ignorare il passato. Scrive un noto teologo spirituale: "Se la spiritualità è come il filo d'oro della storia della Chiesa, possiamo dire che la spiritualità del nostro secolo è come il filo d'oro della esperienza della Chiesa di Cristo nel nostro difficile, travagliato, eppure entusiasmante tempo, che ha avuto la grazia di fare la sintesi del ritorno alle fonti e della definitiva apertura al mondo moderno, alla mondialità planetaria che abbraccia popoli, culture, religioni. È come se Dio ci avesse preparato con la massima concentrazione sulle ricchezze essenziali della spiritualità, per aprirci ai più vasti orizzonti della missione".3

A livello scientifico avevano già dato risposta le Università o Facoltà che nei vari paesi hanno creato Istituti di spiritualità (per limitarci a Roma, segnaliamo l'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, quello dell'Angelicum, dell'Antonianum, del Teresianum e quello, già nominato, dell'Università Pontificia Salesiana. Ci sono anche altri istituti di spiritualità inseriti o no nell'ambito di una Facoltà che "che svolgono corsi sistematici nelle diverse aree (dottrinale, storica, pedagogica).⁴ A livello di esperienza si moltiplicano incontri, Convegni, Settimane, Giornate di spiritualità, realtà queste che presentano un'ampia gamma di motivazioni e di realizzazioni che vanno da una seria ricerca di vita cristiana profonda al diffuso snobismo di esperienze pseudo mistiche. È da ribadire però che il nostro mondo, così contraddittorio e talvolta confuso è però lo spazio in cui si percepisce una forte e viva ricerca di spiritualità.

L'Istituto delle FMA per mezzo della Facoltà "Auxilium" ha voluto rispondere a questa seria esigenza formativa programmando un Corso biennale attraverso il quale approfondire la spiritualità specifica delle FMA nel contesto della spiritualità salesiana ed ecclesiale, sempre in riferimento alla sua missione nel mondo. Il Corso si svolge in una comunità religiosa nella

³ CASTELLANO Jesùs, Esigenze odierne di spiritualità in Rivista di Vita spirituale 55 (2001) 4-5, 437.

⁴ Cf. ID., Studiare spiritualità in Testimoni, 15 maggio 1997, 9.

quale è possibile adempiere ai fini dello studio e della vita salesiana. I tempi di preghiera liturgica e personale, di lavoro intellettuale e apostolico, le esperienze culturali, ecclesiali e salesiane si integrano con ritmi intensi ma armonici nella ciclicità dei due anni.

La presente comunicazione mira a esplicitare quanto è relativo al CSFMA nel suo *curricolo di studio* tralasciando – senza ignorare l'importanza – l'aspetto comunitario-formativo.

Lo schema di questa comunicazione comprende *quattro* momenti preceduti da una *contestualizzazione*; l'ultimo ha carattere *conclusivo*. Le *fonti* a cui ho attinto sono documenti e pubblicazioni, tutte relative al CSFMA, alle quali mi permetto di aggiungere [chiedendo scusa per questo necessario riferimento] la mia esperienza personale, dato che da più di trenta anni lavoro nell'ambito del Corso di spiritualità e ho potuto ben conoscere non solo la storia ma anche la sua "preistoria".

1. Per una memoria di futuro

Per individuare le origini del nostro CSFMA mi sembra si debba risalire alle origini stesse dell'antico "Pedagogico" di Torino (Istituto di Pedagogia e Scienze Religiose), la cui ispirazione è certamente da attribuire a D. Pietro Ricaldone e la cui indovinata e audace attuazione corrispose a M. Linda Lucotti, Superiora Generale delle FMA.⁵ Nell'ottobre del 1954 l'Istituto era un fatto compiuto. Realizzato anche nella modernità e funzionalità degli ambienti, apriva le sue porte e iniziava il suo primo anno accademico".⁶ Perché risaliamo alla fondazione dell'IPSCR nel 1954, quando mancavano ancora 22 anni e 6 Capitoli Generali perché fosse ideato e attuato il CSFMA?. Mi pare di poter ritrovare la lontana e forse inconscia origine, in un Corso che, fin dal suo primo anno accademico ebbe collocazio-

⁵Cf. Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Capitolo Generale XI (1947) 27.

⁶ Cf. DALCERRI Lina, L'Istituto Internazionale Superiore di Pedagogia e Scienze religiose di Torino, in Rivista di Pedagogia e Scienze religiose, I (1963) 1, 4.

ne e permanenza nell'IPSCR come disciplina ausuliaria: l'insegnamento era intitolato: *Tradizioni salesiane* e tenuto dalla Vicepreside Sr. Lina Dalcerri, Insegnante di filosofia teoretica e pedagogia salesiana nello stesso Istituto. Chi come me vi ha partecipato, ha potuto scoprire nella persona e nella parola di Sr. Lina il genuino senso della *traditio* fatta esperienza di vita. Il Corso diventò una solida introduzione allo spirito delle origini e anche un'autentica *mistagogia*, cioè una comunicazione vitale dei valori fondanti della nostra spiritualità salesiana *tout-court* e della spiritualità specifica delle FMA.

Nel 1969 Sr. Dalcerri fu chiamata a Roma nella Casa Generalizia. Nello stesso anno, dopo gli studi di Teologia spirituale, incominciai il mio itinerario di insegnante a Torino senza sospettare che in qualche modo avrei dovuto continuare nel solco salesiano aperto da Sr. Dalcerri. Nel 1970, dopo lungo e provvidenziale itinerario, l'IPSCR diventò Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione (PFSCE) ed ebbe come Preside Sr. Ernestina Marchisa.8 L'anno seguente (1971) venni incaricata di un nuovo Insegnamento nella nostra Facoltà che evidentemente doveva essere condotto a livello scientifico ed insieme conservare vive le radici spirituali delle "tradizioni salesiane". Lo intitolai Introduzione alle fonti della spiritualità dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Esso diventò il primo supporto storiografico per il futuro CSFMA. Doveva ancora trascorrere un quinquennio, un difficilissimo quinquennio (quello degli anni '70-'75), a motivo del contesto socioculturale vertiginosamente cangiante e travagliato.

Dopo un "tranquillo" ventennio di " preistoria" ('50-'70), il CSFMA iniziava la sua "storia" in un decennio assai difficile ('70-'80). Tuttavia nasceva in un ambiente torinese impregnato ancora dallo spirito di don Bosco, accanto alla Basilica di Maria Ausiliatrice⁹ non lontano da Mornese, terra delle origini dell'Istituto, dove la sosta prolungata ritemprava le forze per meglio studiare e vivere

⁹ La sede comunitaria del CSFMA fu la Casa delle FMA in Piazza Maria Ausiliatrice, 35. Gli studi si compivano al "Pedagogico".

⁷ Cf. ivi 9-11.

⁸ Per una conoscenza completa di questo itinerario vedi: MARCHISA Ernestina, Una "carta d'identità" firmata e confermata, in Rivista di scienze dell' educazione 30 (1992) 3, 343-375.

183

una spiritualità che sa di realismo, di audacia e di profondità.

Nel 1978 la Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium" si trasferì a Roma: con essa si trasferì evidentemente il CSFMA. ¹⁰ Gli anni '80-90 furono certamente più fecondi per l'approfondimento teologico e pastorale della vita consacrata e salesiana. Nell'ultimo decennio del "secolo breve", come è stato chiamato il '900, due documenti del magistero (Vita consecrata e in particolare Novo Millennio ineunte), segnalavano già le sfide poste dalla nuova "epoca" e tracciavano gli itinerari per una solida vita cristiana respingendo "la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica che mal si comporrebbe con le esigenze della carità". ¹¹

2. Contesti diversi e una chiave di lettura

Per ragioni evidenti voglio evitare in questa presentazione, l'analisi dei singoli Insgnamenti del CSFMA rimandando all'attuale fascicolo dei Programmi e Calendario delle Lezioni. Anno accademico 2001-2002 dell'"Auxilium". Prendendo atto delle istanze socio-culturali odierne di cui si è occupato fino ad oggi il nostro Colloquio, mi soffermo però sulla considerazione della natura, fine e obiettivi che informano il CSFMA attraverso lo studio del suo percorso storico, per individuare la chiave di lettura sottesa alle varie revisioni curricolari avvenute in questi 25 anni. Da ciò si può dedurre l'attenzione del CSFMA ai diversi momenti socio-culturali. Da uno studio comparativo ne risultano alcune importanti constatazioni.

Due testi contengono una stessa dicitura "natura e fine"

¹⁰ Con il trasferimento della Facoltà a Roma le studenti del Biennio di Spiritualità entrarono a formar parte della "Comunità Auxilium" fino al 1988, anno in si aprì la Casa "Sr. Teresa Valsé", nei presi dell'Auxilium. Nel 1990 la comunità e il Corso, (sempre dipendendo dalla PFSCE) si trasferirono all'attuale sede, "Casa di Spiritualità M. Ersilia Canta", Via dei Faggella, 27.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica Novo Millenio Ineunte, 52. Roma LEV 2000.

¹² Prima Programmazione: 1976; prima revisione 1985; seconda revisione dei Programmi: 1990; terza revisione 1998; quarta revisione: 2000.

('76,'90); il testo del 2000 indica invece "finalità e obiettivi". Tutti e tre indicano però un'unica ragione di esistenza:

la conoscenza approfondita del carisma dell'Istituto in ordine all'assimilazione dello "spirito di Mornese" ('76);

"...in ordine ad un'assimilazione più consapevole dello spirito dei Fondatori" ('90);

"l'approfondimento [del carisma] attraverso un approccio interdisciplinare al suo patrimonio spirituale" (2000)].

I primi due testi contengono una "descrizione" sintetica del carisma educativo dell'Istituto, del concetto specifico di spiritualità, il riferimento imprescindibile alla categoria storica e di conseguenza del necessario "adeguamento ai segni dei tempi", elementi questi ormai acquisiti all'interno della programmazione attuale.

Il testo della Ratio del '90 contiene un riferimento esplicito alla dimensione femminile e mariana.

Dalla riflessione sui tre testi balza, come evidente chiave di lettura per ogni Programmazione (pur elaborata in momenti storici diversi), il carisma dell'Istituto che è l'educazione cristiana delle giovani secondo il "Sistema Preventivo" del Fondatore San Giovanni Bosco, mediato in fedeltà creativa dalla Confondatrice S. Maria Domenica Mazzarello. Ciò implica che la spiritualità delle FMA (il loro "modus vivendi"), la loro missione pastorale nella Chiesa e le loro opere e attività inserite nei diversi contesti socioculturali hanno un punto di riferimento permanente: il dono della carità educativa preveniente verso le giovani ispirata e "modellata" sulla missione educativa di Maria Ausiliatrice.

3. Itinerari compiuti: evoluzione o involuzione?

Le denominazioni date al CSFM nelle sue successive revisioni non sono identiche. Il primo piano degli Insegnamenti, (1976), porta il titolo: *Corso di Spiritualità salesiana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.* ¹³ La prima revisione del piano degli Insegnamenti avvenuta nel 1985 ha semplicemente come

¹³ Cf. Programmazione 1976-78.

titolo: *Corso di Spiritualità*. ¹⁴ Dietro suggerimento fatto nel 1988 da parte della Vice Gran Cancelliere M. Marinella Castagno, a partire dal 1990 il titolo del Corso si specifica come *Corso di Spiritualità dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*. ¹⁵

Ora, ci si domanda se l'intitolazione del '85 sia segno di una maggiore apertura ed *evoluzione* e se la successiva specificazione appaia come indice di una *involuzione* pur nel desiderio di precisare l'identità del CSFMA.

Mi sembra di trovare una giustificazione per la dicitura del '85 nel fatto –documentabile – che nel "primo periodo romano" alcune religiose di altri Istituti hanno frequentato il nostro Corso, comprese le materie specificamente salesiane, perchè allora non vi erano molte le esperienze di questo genere nell'ambito degli Istituti religiosi. Oggi molti Istituti creano corsi brevi o prolungati per l' approfondimento del proprio carisma, frequentano Istituzioni accademiche, come l'Istituto di Spiritualità dell'UPS e altri, che offrono una buona base teologia e storica e una pluralità di indirizzi..

La proposta di M. Castagno, di denominare il CS come specifico per le FMA (proposta approvata dal Consiglio Accademico della PFSCE e ratificata dall'attuale Superiora Generale e Vice Gran Cancelliere M. Antonia Colombo), non mi sembra abbia carattere restrittivo: essa mira ad una migliore specificità dell'identità carismatica delle FMA in ordine ad una più qualificata presenza e ad un migliore e reciproco servizio all'interno della Famiglia salesiana, della Chiesa e nel mondo contemporaneo.

Mi sembra importante sottolineare che l'obiettivo del Corso non fu cambiato e non furono modificate le aree fondanti della Ratio.

I contenuti del CSFMA sono distribuiti, infatti, in tre aree: teologica e storica (sono le "colonne fondanti" di qualsiasi Corso di Spiritualità) alle quali si aggiunge quella specifica dell'Istituto: l'area educativa. Tali aree si configurano in discipline e queste in

¹⁴ Cf. ivi 1986-88.

¹⁵ Cf. Regolamento del Corso di spiritualità dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1990.

insegnamenti.

Questa "stabilità" della *Ratio* non mi sembra comprometta il dinamismo delle Programmazioni, nel loro cammino di discernimento e confronto con le situazioni e i problemi che sfidano la spiritualità come scienza e come vissuto.

4. Itinerari da compiere

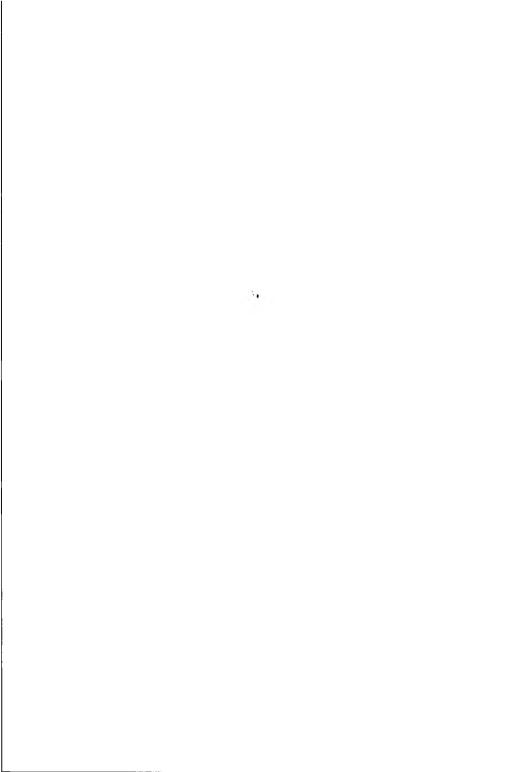
Dopo aver ultimato nel mese di giugno 2000 il Piano degli Insegnamenti per il biennio 2001-2003 si potrebbe pensare a mettere un punto fermo al curricolo. Penso che a livello di studio e di ricerca non esistono "punti fermi": il CSFMA ha ancora un lungo ed impegnativo itinerario da compiere.. Senza la pretesa di essere esauriente o di voler tracciare delle piste ulteriori voglio evidenziare alcune linee prospettiche che già emergono:

L'importanza, anzi, l'urgenza di elaborare, a partire dal carisma e dalla storia, una vera e propria *spiritualità educativa femminile mariana* come dono e responsabilità ecclesiale in una nuova epoca dell'umanità in cui la donna ha e avrà sempre più un particolare ruolo e significato.

L'esigenza, resa più gravida di responsabilità storica e spirituale nel nostro tempo di un *inserimento nell'oggi socio-culturale*. Il continuo dinamismo di rinnovamento, la necessaria ristrutturazione di alcune Provincie, il ridimensionamento delle opere, la presenza dell'Istituto entro le culture di tutto il mondo, postulano oggi più che mai un serio cammino di ricerca storica e di approfondimento teologico-spirituale dei Fondatori e del patrimonio spirituale originario dell'Istituto.

La possibilità di una collaborazione sempre più qualificata e aperta a livello di studio e di ricerca tra le nostre istituzioni e gruppi salesiani esige la conoscenza della comune missione e insieme della specifica spiritualità in vista di un reciproco e fruttuoso scambio, attuato da tempo in modi vari tra le nostre istituzioni accademiche.

Il bisogno di una preparazione più approfondita e dialogante in vista del rapporto e confronto interculturale e interreligioso sarà sempre più una sfida per la spiritualità cristiana e salesiana. Non mancano e non mancheranno difficoltà lungo il cammino, a livello di studio e di vita. Direi che "guardando al futuro in prospettiva di passato", dobbiamo riconoscere che molte rischi e difficoltà li abbiamo superati. Restano ancora ostacoli da affrontare, (tra i quali non ultimo, quello della scelta e preparazione del personale docente) ; ci saranno soglie inedite da varcare, percorsi da discernere in mezzo ad ambiguità o confusione; ma come salesiane e salesiani sappiamo che la fede e la speranza sono di casa. Ma soprattutto la caritas urget nos, dentro e fuori "casa".



Guy Avanzini

La spiritualità di un Cooperatore salesiano Testimonianza

In un articolo pubblicato nel marzo 2001 da Don-Bosco-France, il p. Desramaut analizza il tema «carisma salesiano». Dopo aver mostrato perchè si dovrebbe preferire l'espressione «patrimonio salesiano», indica, citando un testo di don Viganò, che 'Tenergia del carisma personale di don Bosco unifica nell'armonia di un'unica famiglia apostolica il religioso, il laico, lo sposo ..., testimoni a vari titoli dello spirito delle Beatitudini» (E Desramaut, «Le charisme salésien», Don-Bosco-France, mars 2001, p.10). Beneficando quindi di questo carisma, il laico può, a questo titolo e come tale, partecipare dell'esperienza spirituale salesiana. E probabilmente sì trova li il motivo autorizzando un cooperatore a riflettere sulla spiritualità corrispondente, e a dire come si deve cercare a viverla nell'oggi. Questo mi condurrà a tre serie di osservazioni, certo influenzate dalla mia pratica professionale di universitario, in relazione per lo più con giovani adulti, 1) sulla specificità della posizione del cooperatore, 2) su qualche aspetto essenziale dell'identità del cooperatore, e 3) sul cooperatore di fronte ai cambiamenti socio-culturali della nostra epoca.

Bisogna probabilmente insistere dapprima su quanto, nel cooperatore, rende particolarmente difficile il ricevere questo patrimonio ed essere fedele a questo carisma. E primo, in qual senso il cooperatore è salesiano? Nel mio gruppo lionese, ogni volta che uno utilizza l'espressione «cooperatore salesiano», un altro replica per correggere e sostituirla con quella di «salesiano cooperatore». E, per lui, non è semplice sottigliezza formale o abusivamente cavillosa su una particolarità di linguaggio, ma un vero problema di fondo. Perchè la seconda formula è non solo più forte della prima, ma sostanzialmente differente. Il cooperatore salesiano» sembra essere solo colui che collabora con i sale-

siani, senza essere se stesso salesiano, in una posizione laterale adiacente; invece il «salesiano cooperatore» si percepisce titolare di uno statuto specifico all'interno di una famiglia religiosa che ne comporta parecchi; significherebbe dunque un legame molto più stretto. Questo è sottolineato in un recente numero della rivista dei Cooperatori Salesiani (17 aprile 2001, p. 4.).

Senza pretendere di dirimere qui questo problema insieme amministrativo e canonico, osserviamo che, non aprendo qualche dibattito a proposito, P. Desramaut adotta subito la prima formula. Però precisa che, all'origine, questi collaboratori associati, istituiti prima della congregazione e sostegni delle opere pie di questa, non sono soltanto «benefattori», ma membri di un movimento che, secondo il Regolamento approvato dalla Santa Sede il 9 maggio 1986, li istituisce «veri» salesiani, impegnati in un cammino di santità per il servizio dei più poveri, soprattutto della gioventù. Per questo motivo, hanno diritto di prevalersi di una vera spiritualità, cioè, secondo la definizione proposta dallo stesso autore, dell'«Insieme di principi, di idee, di sentimenti e di modelli di condotta dei discepoli di don Bosco nella fedeltà allo Spirito Santo». (F. Desramaut, Les cent Mots-Clefs de la spiritualité salésienne, Paris, Editions Don Bosco, 2001, p. 13.) E questo deve far sorgere in loro una esperienza religiosa singolare o, in altri termini, un modo proprio di vivere le Beatitudini.

Resta che, non membro di una congregazione, non legato da voti, non partecipando quotidianamente alla vita di una comunità locale, non essendo obbligatoriamente insegnante o educatore, il cooperatore, anche assiduo alle riunioni del suo gruppo, anche con mestiere o impegni extra-professionali che lo mettono in relazione con la gioventù o ad agire su di un registro sociale o relazionale, non è simile (paragonabile) al religioso, chierico o coadiutore. Come allora definire e caratterizzare in lui una spiritualità salesiana? Lavoro tanto più difficile che questa non comporta criteri extra-temporali, se è vero che, come scrive anche P. Desramaut, è necessariamente evolutiva, come la stessa famiglia religiosa di don Bosco (*Ibidem, p. 14.*) Di fatto, è veramente «di fronte ai cambiamenti socio-culturali contemporanei», tema della presente pubblicazione, che conviene identificare questa spiritualità.

Il primo tratto, a mio parere, è che, anche se il suo ruolo non è specificamente educativo, ma a fortiori se lo è e se lo fa vivere nel mondo della gioventù, il cooperatore deve assumere un atteggiamento educativo. Non per pesare sull'altro e tentare di imporgli un modello, ma per svegliarlo alla percettività della propria educabilità, al modo di don Bosco, che mai considerava nell'altro solo la lista delle colpe, ma sempre vedeva in lui più e meglio di quanto aveva finora mostrato di se stesso. In ciascuno e in tutti, il cooperatore discerne una persona, cioè un essere singolare, unico, ma portatore di capacità che potrebbero essere buone per tutti – anche nella sola capacità di servire e di amare – a condizione tuttavia che un amico - il tema dell'amorevolezza lo aiuta nel percepire se stesso come tale, specialmente se le condizioni precedenti della vita lo hanno colpito negativamente. Ecco perchè il cooperatore cercherà, nella misura possibile, di preoccuparsi dei giovani, degli sfavoriti, in somma di tutti quelli per i quali questo accompagnamento è particolarmente indispensabile.

A riguardo, la situazione dei giovani nel mondo secolarizzato di oggi giustifica particolarmente il suo impegno. Di fronte a coloro che, troppo spesso, progrediscono a ritroso verso l'età adulta e che, a furia di rifiutare la cultura, i valori, la società, diventano così sprovvisti di motivi di vivere che rifiutano se stessi – a prova la frequenza drammatica dei suicidi – l'incontro di un adulto, che grazie alla fede e alla spiritualità ha una certa solidità e dei riferimenti stabili, è particolarmente preziosa. Offrire questa amicizia a colui che, esplicitamente o implicitamente, la sollecita, tale è senza dubbio, oggi, il ruolo del cooperatore, qualunque sia l'ambiente, se è vero che la miseria è dappertutto e non solo economica.

Certo questo non è facile perchè, come osservava recentemente René Rémond (R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, Paris, Fayard, 2001), il cristianesimo è attualmente oggetto di risentimento e il cristiano sospettato di arcaismo o di utopismo, talvolta anche esposto alle rappresaglie di un anticlericalismo rinascente. Ma se la sua testimonianza è una sfida, può così, nella debolezza, riconoscere la sua forza nel referenziale spirituale, capace come è di poggiarsi su un pensiero robusto, quello

stesso di don Bosco.

Tanto modesto che sia e debba riconoscersi, questo atteggiamento educativo del cooperatore mi sembra poter unificarsi e prendere carattere dinamico coll'articolare tre parole di Cristo: 1) la sua domanda «Lasciate che i bambini vengano a me», 2) suoi propositi ai discepoli di Emmaus: spiega loro le Scritture, 3) la rivelazione del senso dell'interesse verso l'altro: «Quanto avrete fatto al più piccolo dei miei, l'avrete fatto a me».

Se ricordo questi tre testi, non è a caso. È perchè mi sembrano corrispondere in qualche modo al Sistema Preventivo e
offrirgli una maniera di cauzione (garanzia) evangelica, atta a
fondare e animare una spiritualità. «Lasciate venire a me ...»
Non si può vedere lì il polo «amorevolezza», che apre e inaugura la relazione? L'affezione è il primo senso dell'amorevolezza
nel trattato di don Bosco. I discepoli di Emmaus. Gesù li accompagna sconcertati ascoltandoli, si conforma alla loro intelligenza,
ma non rimane al loro livello: «Spiega loro le Scritture». È il
polo «ragione» – ogni essere è intellettualmente educabile.
Infine «Quanto avrete fatto ...» Il significato dei due termini precedenti è rivelato: Gesù stesso è presente nell'altro. È il polo
«religione». La dimensione veramente spirituale è messa in luce.

Si tratta certo di un insieme «sistemico», che organizza i componenti in inter-azione. È il terzo che da senso ai due altri e li giustifica. E, se il primo ha per scopo di rendere possibile il secondo – accogliere per istruire, essere abbastanza vicino per essere capace di trasmettere utilmente il messaggio – l'uno e l'altro sono finalizzati dal terzo. Da solo, il primo sarebbe soltanto un dato psicologico, persino una vana benevolenza; isolato, il secondo sarebbe destinato a sconfitta perchè, se non si sente amato, l'altro non capisce quanto si vuole spiegare, separato dai precedenti, il terzo non permetterebbe di sapere che fare – accogliere e istruire. Amare, per essere capace di aiutare colui che è la figura di Cristo e così rispondere all'esperienza di Dio su ciascuno, tale è a sua misura, secondo le occasioni, senza provocare ma senza complessi e però con vigilanza, il compito del cooperatore.

Se bisognava riferirsi a una Beatitudine o privilegiarne una, perchè non scegliere: «Beati i pacifici!» Artigiano di pace, ecco come deve essere il cooperatore. E in doppio modo. Aiutando l'altro a divenire la persona che è virtualmente, contribuisce alla pace dell'anima, simultaneamente, favorisce la concordia e l'armonia tra le persone. Tale era davvero il desiderio di don Bosco che ciascuno divenga onesto cittadino e buon cristiano.

Queste osservazioni non pretendono esprimere la spiritualità del cooperatore come tale. Sono solo suggestioni personali, marcate da una soggettività e da una esperienza. Costituiscono solo una testimonianza, che ne richiede altre. È forse dal paragone e dal confronto di parecchie testimonianze che potrebbe uscire una concezione più estesa, nella quale molti potrebbero riconoscersi.



Patricia Pizzorno

La spiritualità della comunità missionaria di Cristo risorto

Testimonianza

In una cultura secolarista e di morte, Dio Padre suscita in Uruguay, la Comunità Missionaria di Cristo Risorto come una fonte di rinnovamento della fede nella Chiesa e della comunione con Dio nel mondo.

La Comunità Missionaria di Cristo Risorto è stata fondata nell'anno 1982 dal sacerdote salesiano Adolfo Antelo per la evangelizzazione dei giovani.

Un poco di storia...

Don Adolfo Antelo nacque il 16 maggio 1949 nella Galizia (Spagna), da dove piccolissimo si trasferì con la sua famiglia in Uruguay. A dodici anni entrò nella Società di Don Bosco e fu ordinato sacerdote il 16 agosto 1975.

A 22 anni, giovane chierico, scopre attorno a sé una realtà bisognosa di salvezza della quale vuole diventare protagonista. Il 25 marzo 1971 la sua preghiera è un grido appassionato: "Signore, voglio sperimentare Te come forza di trasformazione". Da allora sente e vive Dio come dinamica di rinnovamento e, consegnandogli l'intera vita, vuole diventare in Lui formatore di uomini nuovi per un mondo rinnovato. E Dio gli risponde... manifestandosi!

Infatti, ricoverato nel marzo 1972 in ospedale, di fronte all'annuncio di un cancro, si consegna totalmente a Dio e vive un *incontro* meraviglioso con Lui: la partecipazione alla risurrezione di Gesù che gli rivela l'Amore del Padre. Questa esperienza di fede diventa il centro di tutta l'esistenza di Adolfo, e lo trasforma in un instancabile comunicatore e maestro dell'Amore di Dio ai giovani. Ordinato sacerdote, insieme ad un'intensa attività ecclesiale Don Antelo fonda, nel liceo salesiano Giovanni XXIII, un movimento spirituale tra i giovani. In loro risveglia l'inquietudine religiosa, la fede in Gesù e il desiderio della sequela e della consacrazione a Lui. Il 25 gennaio 1982, una nuova obbedienza datagli dal suo Ispettore, dà impulso all'opera in gestazione e, insieme a un gruppo di giovani, nello stesso anno 1982, costituisce un'associazione attorno a Cristo per evangelizzare i giovani e trasformare gli ambienti dove loro si trovano.

Don Antelo muore prematuramente a 48 anni, il 30 agosto 1997.

Approvazione e diffusione

La Comunità Missionaria di Cristo Risorto è una Famiglia Ecclesiale di Vita Consacrata. Il primo riconoscimento è del 1982, e l'approvazione delle ultime Costituzioni del 1997.

Ha diverse case in 7 paesi dell'America latina e dell'Europa: Argentina (a Buenos Aires e nella Patagonia nel paese di Chimpay dove è nato il Venerabile Zeferino Namuncurà), Brasile, Cile, Venezuela, Uruguay, Spagna e Roma.

La sede centrale della Comunità si trova in Argentina, nella diocesi di San Miguel provincia di Buenos Aires.

Identità e missione

La Comunità Missionaria di Cristo Risorto trova la sua identità nel mistero della Chiesa comunione missionaria, essendo strumento di trasformazione della città, specialmente negli ambienti giovanili. Cerca di fare presente Gesù e il suo Vangelo lì dove nessuno arriva, essendo fra i giovani una presenza liberatrice dal peccato perché essi trovino in Cristo Risorto la vera Vita.

La Comunità è formata da diversi rami: donne consacrate, sacerdoti, coppie sposate e vedove consacrate. Insieme a questi rami centrali, i giovani hanno una collocazione fondamentale nella Comunità, e tutti insieme consacrate, sacerdoti, coppie, vedove e giovani in spirito di famiglia, si organizzano per uno stesso fine: la salvezza dei giovani.

Intorno a questi rami ci sono le membra associate, il volontariato di Cristo Risorto e la infanzia missionaria, che si uniscono ai rami centrali per essere tutti quanti strumenti di trasformazione della società per il bene dei giovani.

La missione, come dicevamo realizzata insieme per tutti i

rami, ha come destinatari preferenziali i giovani.

È nostro desiderio che nessun giovane passi per questo mondo senza aver avuto la possibilità di incontrarsi con Cristo Risorto, scoprire la sua vocazione nel piano di Dio Padre, e così realizzare nella Chiesa la missione che gli è stata affidata.¹

La nostra missione si sviluppa principalmente nelle grandi città, lì dove i giovani vivono la loro vita: nei loro ambienti di studio, di lavoro e di ricreazione.

Insieme ai giovani, sono anche destinatari della nostra missione:

- la città,
- i poveri
- la famiglia.

La città – Attraverso una presenza profetica nei *mezzi di comunicazione sociale*, cerchiamo di cambiare i modi di pensare e i criteri che muovono la vita dei giovani, perché regnino nella nostra cultura i valori del Vangelo.

I poveri – Svegliamo nei giovani la solidarietà, sviluppando un *volontariato al servizio dei più bisognosi*. Nei più poveri riconosciamo la presenza di Cristo Risorto che ci chiama ad amarlo e servirlo, e allo stesso tempo cerchiamo di farlo presente in mezzo a loro e fra di loro, formando comunità ecclesiali attorno alla Parola di Dio, che siano oranti, fraterne, di servizio e missionarie.

La famiglia – Collaboriamo con i *genitori* perché rinnovandosi nella grazia del Battesimo e del sacramento del Matrimonio, siano veri educatori dei propri figli nella fede, nella speranza e nella carità perché diventino veri cristiani.

¹ Cf. Costituzioni MCR, n.50.

Questa missione si realizza attraverso il processo di educazione nella fede che si adegua ai diversi destinatari.

Attraverso una formazione integrale che si sviluppa in quello che noi chiamiamo processo di trasformazione in Cristo, si preparano i membri della Comunità perché, dalla loro specifica vocazione e secondo il loro stato di vita, siano capaci di dare risposta ai giovani tenendo conto dei diversi tempi e dei diversi luoghi.

Le nostre opere

Come opere abbiamo vari Centri:

- Centri Giovanili di evangelizzazione e formazione nelle città:
 - Centri di Comunicazione Sociale;
 - Centri di Volontariato nei quartieri poveri e marginali.

I Centri Giovanili di evangelizzazione e formazione sono case nelle città dove tutti i giovani che cercano Dio, hanno la possibilità di celebrare un incontro con Lui in Cristo Risorto. Lì si formano nella vita spirituale, nella fede della Chiesa sul mistero di Cristo, nell'impegno apostolico e nella dottrina sociale della Chiesa. Attraverso un cammino di discernimento, maturano la loro scelta vocazionale.

La scelta di avere questi Centri nelle città si spiega perché è nelle città che si generano nuove consuetudini e modelli di vita, nuove forme di cultura che dopo influiscono sulla gente e che tanti giovani adottano come modo di vivere.

Nei *Centri di Comunicazione Sociale*, attraverso diverse forme di comunicazione, cerchiamo di trasformare con la forza del Vangelo i criteri, i valori e i modelli di vita della società, perché siano più concordi con la Parola di Dio.

Lì ci impegniamo per comunicare a tutti e in modo efficace la verità sull'uomo, per annunciare Cristo e per far conoscere la vita della Chiesa.

I Centri di Volontariato si trovano nei quartieri poveri e marginali. Lì si offre ai giovani la possibilità di donare se stessi per brevi o lunghi periodi al servizio dei fratelli più bisognosi. È l'opportunità di svegliare nei giovani, specialmente universitari,

l'amore verso i più poveri e di mettere al servizio degli altri, le loro capacità, studio e professione, per trasformare le realtà di povertà e di ingiustizia come costruttori di un mondo più giusto e più fraterno.

Un Centro di questi è, ad esempio, quello che abbiamo nel paese di Chimpay, nella Patagonia, dove la missione è portata avanti dalle sorelle consacrate e dalle giovani volontarie che dedicano uno o due anni della loro vita per servire i loro fratelli.

Caratteristiche della nostra spiritualità

Le caratteristiche della nostra spiritualità si evincono un po' da quanto abbiamo già detto.

L'esperienza personale della Risurrezione di Cristo, così come si manifestò nella vita del nostro Padre e Fondatore Don Antelo nel 1972, e la profonda manifestazione dell'Amore del Padre in Cristo Risorto che si sprigiona da quest'esperienza, costituiscono il punto di partenza della nostra spiritualità.

Possiamo dire che la nostra è una spiritualità pasquale incentrata nel mistero di Cristo morto e Risorto, vincitore del peccato e della morte e fonte di vita in abbondanza per il mondo. Come membra della Comunità siamo chiamate a liberare i giovani da quanto li opprime, perché possano rinascere come figli del Padre in Cristo, risuscitando ad una nuova vita di partecipazione nella comunione trinitaria. Attualizziamo, così, nel mondo la fecondità della risurrezione di Cristo, mediante la quale gli uomini rinascono nella comunione filiale con Dio.

Frutto della risurrezione è la comunione. Per questo la spiritualità della Comunità Missionaria di Cristo Risorto è una spiritualità di comunione: comunione filiale in Cristo degli uomini con Dio, e comunione degli uomini fra di loro. Comunione di diversi stati di vita in un'unica Famiglia. Comunione profonda con la Chiesa, nostra Madre e in Lei con tutta la Famiglia Salesiana, nella quale riconosciamo il Rettore Maggiore come padre e centro di unità di tutta la Famiglia. Comunione anche nel cuore del mondo, dove siamo segni della Comunione e dell'Incontro attraverso la testimonianza di una unica Comunità

pasquale, fraterna, povera e missionaria.

Ĉrediamo nel Dio che ama con predilezione i giovani. Cristo è l'eternamente giovane. Per questo la nostra spiritualità è una spiritualità di santità giovanile, allegra e gioiosa, come allegra e gioiosa è la vita dei giovani che in Cristo si sanno figli di Dio. Attraverso l'evangelizzazione cerchiamo di svegliare in loro la santità giovanile facendo emergere le ricchezze nascoste nei loro cuori destinate a fruttificare nella santità nella comunione con Cristo.

Il nostro metodo pastorale è quello di Cristo evangelizzatore nel Cammino di Emmaus.

Dio è Padre di tutti, e il suo Amore che abbiamo conosciuto ci spinge ad andare incontro a tutti. Per questo la nostra spiritualità è fortemente *missionaria*, perché non ci sia nessuno, assolutamente nessuno, che non abbia la possibilità di conoscere questo Amore immenso di Dio.

L'amore a Cristo ci spinge a farci disponibili alla Chiesa perché l'Amore del Padre per il mondo ci spinge ad essere una comunità missionaria al servizio della Chiesa universale.

Come voi conoscete bene, le Costituzioni Salesiane dicono nell'art. 5, che da Don Bosco deriva un vasto movimento di persone che, in diverse forme lavorano per la salvezza della gioventù. Nelle nostre Costituzioni, nell'art. 6, diciamo che "aspiriamo a costituirci come ramo della Famiglia Salesiana, perché crediamo che Don Bosco ci chiami a farne parte. Don Bosco è il nostro modello di evangelizzatore dei giovani e del popolo, e alla sua protezione di Padre e Maestro della gioventù affidiamo la nostra Comunità" (Cost. 6).

Giuseppe Morante

Bilancio conclusivo

1. Un inquadramento sintetico

* Il sottoscritto, che ha seguito lo svolgimento del convegno sull'interrogativo posto dal titolo («Quale spiritualità salesiana per il terzo millennio») è stato impressionato, a prima vista, da una visione abbastanza ambivalente, confermata successivamente dall'approfondimento delle relazioni scritte per questi Atti: le relazioni e le discussione dei convegnisti orientano la risposta verso una doppia visione interpretativa, ciascuna con una sua specifica anima; visioni che si confrontano e si intersecano ma alla fine rimane una sostanziale conferma: non esiste ancora (e forse non può esistere) un risposta all'interrogativo del titolo del convegno.

* Presento brevemente queste due visioni:

- un primo filone di riflessioni fa emergere la tendenza che la spiritualità salesiana sembra aver perso lo specifico, proprio di Don Bosco e delle sue intuizioni profetiche, quando si è dovuto adattare alle diverse culture, spinta soprattutto dalle indicazioni del rinnovamento ecclesiale – non sempre ben interpretato – operato dal Concilio Vaticano II, come anche dai bisogni e dalle istanze urgenti dei tempi. Due visioni che hanno portato nel tempo a fare delle scelte operative non sempre ben riflesse, per cui si è operato anche una specie di scissione tra i valori della spiritualità salesiana originaria e la sua realizzazione successiva, soprattutto nell'ultimo scorcio del millennio passato.

Secondo questa linea interpretativa, sarà necessario recuperare il genuino spirito iniziale. Si tratta di ritornare alla spiritualità personale, ecclesiale, culturale di San Giovanni Bosco (pur con gli approfondimenti teologici, ecclesiali e sociali), per rivitalizzarne la genuinità – sia personale che istituzionale – nelle situazioni del mondo che cambia;

- un secondo filone appare orientato sulla tendenza ad aprirsi con più coraggio alle nuove realtà umane, con lo sforzo di interpretarle alla luce del carisma originale, ma facendone una pratica opera di inculturazione. Infatti, lo sforzo – sia istituzionale che personale degli addetti ai lavori –, nonostante i diversi tentativi e le varie sperimentazioni, è ancora lontano dall'averne incarnato i principi originali. Si deve trattare di un tentativo di leggere la realtà attuale (ecclesiale, sociale, giovanile, istituzionale) per tentare di re-incarnare nell'oggi la spiritualità di Don Bosco.

Le istanze ed i bisogni dell'uomo del nostro tempo in rapida trasformazione hanno spinto la Famiglia Salesiana ad impegnarsi in iniziative che hanno perso lo smalto iniziale, proprio perché hanno mancato di capacità ermeneutica e di smalto contemplativo.

* A mio avviso, tuttavia, questa lettura non va vista in alternativa, ma come una metodologia di ricerca, che non mette in crisi l'assunto di fondo: quello di salvare la genuinità del carisma e quello di rispondere in maniera diversa alle esigenze dei tempi. Qualunque sia il punto di partenza, il risultato deve essere lo stesso.

Purtroppo, però, le due istanze sembrano distanti per un vizio di forma: una interpretazione diversa dei valori della stessa proposta salesiana, uscita dal cuore del fondatore. Il fondamentale motivo è che diversi e contrastanti fattori hanno concorso a mostrarne le ambivalenze: l'accelerato cambio epocale, le varie intuizioni pastorali ed il rinnovamento ecclesiale post-conciliare, lo studio non sempre approfondito sulle fonti del magistero salesiano fin dalle origini.

E non ultimo il fatto che, fino agli anni sessanta del secolo scorso, il problema non si poneva con molta evidenza, perché esistevano ancora molti dei testimoni diretti dello spirito Don Bosco, che la tradizione trasmetteva abbastanza agevolmente senza tradimenti.

Dopo il Concilio, con le nuove generazioni di salesiani e

nonostante i tentativi magisteriali dei responsabili della Congregazione di re-interpretare Don Bosco e la sua spiritualità, secondo la nuova visione ecclesiologica ed ispirandosi al principio della «fedeltà dinamica nella lettura del carisma originale», ci si è accorti che certe esperienze portano a «perdere alcune sue caratteristiche originali», per cui è necessario una forte carica di re-interpretazione e di ri-attualizzazione.

Questa lettura appare evidente dall'analisi sintetica che segue. Le due linee, se si leggono in una relazione speculare, possono facilmente integrarsi:

- la tendenza a leggere la spiritualità salesiana, con le caratteristiche ed applicazioni storiche, che appare nelle relazioni – sviluppate nel convegno a carattere diacronico –, evidenzia una discrasia tra la genuinità del carisma originale e le attuali interpretazioni e realizzazioni;
- una lettura di tipo sincronico, più prospettica, evidenzia invece la lettura di trasformazioni ecclesiali e culturali che portano a delle conclusioni operative in ordine alla presenza del carisma salesiano nella storia attuale, ma con l'impegno di verificarlo alle fonti.

2. I canali conduttori del colloquio

2.1. Il concetto di spiritualità

In una breve introduzione terminologica si precisa che il termine «spiritualità salesiana» non va identificata tout court con lo «spirito salesiano». Per evitare confusioni ed equivoci. Spiritualità nel convegno deve rinviare non solo allo «spirito salesiano» ma alla «vita spirituale salesiana» che integra nella suo significato globale sia il senso religioso che cristiano e pedagogico del termine. La visione contempla la sintesi delle due dimensioni esistenziali volute da Don Bosco nella persona del salesiano: la consacrazione a Dio per la missione di educare i giovani, soprattutto quella fascia più a rischio, perché più «povera».

È evidente allora che questa spiritualità è soggetta ai cambiamenti del tempo e delle culture, ma è anche importante che questa spiritualità, se vuole rimanere fedele al carisma del fondatore, non può mai perdere la sua anima originale, anche quando vuole inculturarsi in contesti che oggi sono sempre nuovi e diversi. Il confronto con la cultura che cambia è necessariamente permanente perciò è necessario ri-orientare la spiritualità, senza perderne la spinta iniziale. Nel convegno si riflette su tre fronti: la spiritualità di Don Bosco; la spiritualità salesiana istituita, i criteri del discernimento di fronte ai cambiamenti socio-culturali.

La spiritualità di Don Bosco deve essere fonte della spiritualità salesiana. Essa è una forma originale di «umanesimo temperato», frutto di un equilibrio tra il rigorismo tradizionale (che si presenta poco accettabile dalla cultura giovanile) e la cultura umanistica classica. Don Bosco ha mostrato nella sua opera sempre ottimismo nei confronti della natura umana e di quel seme di bene che è sempre presente in ogni persona e su cui far leva, senza essere eccessivamente relativo. La sua spiritualità si basa sulla presenza di Cristo e sui valori della grazia che diventa un aiuto a «fare il proprio dovere»; pensiero che equivaleva come invito a farsi santo nella vita quotidiana.

La sua spiritualità si qualifica per la sua «praticità». Don Bosco è più interessato a concrete esecuzioni che rispondono più a bisogni emergenti, che a giustificazioni teoriche delle scelte di vita. Il suo progetto è rivolto all'applicazione di quegli strumenti che gli permettono di raggiungere il fine della santificazione personale. Ma nella operatività quotidiana non perde di vista l'essenza religiosa della vita spirituale.

L'ascesi perciò fa parte integrante della sua spiritualità: lavoro e temperanza sono capacità di scelte per rinunciare a ciò che non porta al fine, che è la gloria di Dio. Mostra una concreta capacità di andare all'essenziale, di semplificare le cose, senza troppe pratiche spirituali, per «santificare» la vita di ogni giorno con le sue azioni ordinarie relative al proprio dovere.

La spiritualità salesiana istituita si applica, sia soggettivamente alla vita spirituale vissuta da persone o gruppi, sia oggettivamente ai principi, alle pratiche che reggono questa vita spirituale in una istituzione ben definita. Qui si designa con la parola «spiritualità» l'insieme dei principi, delle idee, dei sentimenti e dei modelli di condotta dei discepoli di Don Bosco nella fedeltà allo

Spirito: è la spiritualità salesiana istituita.

Di questa noi siamo eredi, questa conosciamo e su questa ci confrontiamo. E tale spiritualità salesiana non può essere costituita una volta per sempre, fissata in certe norme giuridiche, ma è soggetta al fluire del tempo, alla capacità di interpretarla e di attuarla, alle interpretazioni dei suoi «profeti» e agli adattamenti alle nuove situazioni. Va presa coscienza che il problema sotteso al tema di questo convegno richiede il confronto tra la spiritualità salesiana istituita nel primo secolo della sua storia e i cambiamenti socio-culturali del mondo contemporaneo. E ciò richiede un sano indispensabile discernimento.

2.2. Ricerca di senso nella società attuale e spiritualità salesiana

Nell'evidenziare le trasformazioni culturali di questi ultimi tempi si rivede anche l'ambiguità del termine spirituale nella cultura attuale e si precisa che il dinamismo del carisma salesiano si caratterizza per alcune indicazioni che vengono offerte dal magistero salesiano, di cui i primi e più significativi interventi si rifanno al Capitolo Generale Speciale (1972).

Le indicazioni caratteristiche evidenziate sono: «una spiritualità creativa, in dialogo con la vita concreta, audace, feconda nei gangli vitali della realtà»; «una spiritualità educativa in quanto il sistema preventivo è come un progetto valoriale per dare valenza all'esistenza quotidiana, alla dimensione sociale, ai problemi del lavoro, al mondo della tecnica, alla storia»; «una spiritualità apostolica che deve trovare una mediazione nella carità pastorale per essere in grado di rilanciare tra i giovani il gusto di Dio, la festa della vita, l'impegno per la storia, la responsabilità per il creato e la generosa corresponsabilità ecclesiale»...

Sono espressioni che contengono tutto l'essere e l'operare di Don Bosco a livello educativo e pastorale, e costituiscono anche dei criteri di adattamento ai tempi che cambiano.

Avvicinate alla nostra cultura, queste caratteristiche dicono «attenzione alla persona e al suo valore alla luce di Dio, ai bisogni materiali e spirituali»; evidenziano «il primato della dimensione religiosa»; indicano «un metodo per l'azione: far leva sulle risorse spirituali per la rigenerazione della persona».

L'orizzonte della spiritualità salesiana nell'oggi può essere illuminato dall'attenzione a ciò che è stato indicato come il versante interiore del «da mihi animas»: l'estasi dell'azione e la più recente accentuazione della «grazia dell'unità» ritenuta chiave decisiva per interpretare la spiritualità della vita salesiana.

2.3. Interrogativi e spinte della Chiesa del postconcilio sulla spiritualità salesiana

Ma la ricerca appena indicata deve tentare di rispondere anche agli interrogativi che la realtà ecclesiale si è posta nella riflessione post-conciliare. La spiritualità salesiana è fortemente radicata nella vita ecclesiale. Le riflessioni e le attualizzazioni salesiane e della sua famiglia in tale direzione di marcia denotano aspetti positivi e risvolti negativi. Il rinnovamento ha avuto una forte spinta da uno sforzo di realizzare la prospettiva della Chiesa post-conciliare, ma nella doppia dimensione della spiritualità: «ascolto e docilità allo Spirito Santo verso i segni dei tempi»; «contemplazione di Don Bosco, visto come portatore di una carisma, suscitato da Dio nella Chiesa».

La varietà dei progetti e delle trasformazioni che conseguono a questa spinta, influenzando in profondità la mentalità, le strutture e la prassi salesiana, sono anche evidenti dall'acquisito ruolo dei laici che trovano una grande dignità ed un terreno preparato nella Famiglia Salesiana; ai vertici della congregazione si registra infatti un corrispondente pari interesse sia per gli eventi ecclesiali che per le conseguenti indicazioni magisteriali.

Ma il fervore innovativo mostra anche delle zone d'ombra. Da questa visione nascono così i richiami all'interiorità e all'autenticità, come anche all'ispirazione originale, al carisma del fondatore e alla sua spiritualità, riprendendo alcuni temi che sembrano declinanti: la devozione mariana, la disciplina religiosa, le virtù teologali, il significato ascetico della professione religiosa, le virtù relative all'ascesi religiosa salesiana, la tensione alla santità, il compito prevalentemente spirituale del direttore di comunità, le caratteristiche della santità salesiana.

Si focalizzano in tale prospettiva due pericoli: la «mediocrità spirituale», e «l'affievolimento dell'identità» che emerge dalla

scarsa attenzione alla spiritualità. I loro segni evidenti sono una certa inconsistenza qualitativa della comunità e dell'impegno comunitario, una scarsa incisività profetica significativa, una debolezza della proposta e dell'accompagnamento vocazionale; un processo di inculturazione malamente inteso che rischia di stemperare il carisma, uno sbilanciato rapporto tra corresponsabilità e istanze di governo.

Sorge perciò l'accorato invito ad una necessaria riflessione teologica sul tema sempre attuale della «salesianità», perché anche negli ambienti più tipicamente religiosi si percepiscono i riverberi della cultura odierna che, proprio dove appare sensibile ad un recupero della spiritualità, privilegia alcune forme di espressioni spirituali estranianti sia nei confronti della vita storica, che in quelli relativi all'etica individuale e comunitaria della tradizione salesiana.

Si richiede un impianto spirituale più critico culturalmente e più connotato salesianamente, per ridare slancio ad una intelligenza teologica dei fenomeni spirituali e alla loro riformulazione nella cultura attuale. Le riflessioni della Chiesa di fronte al nuovo millennio ricordano che il fronte decisivo oggi non è tanto quello organizzativo, quanto quello inerente allo spirituale e culturale, che deve caratterizzarsi per la qualità e l'affidabilità; per cui è necessaria una dimensione contemplativa e ascetica innanzitutto in coloro che riflettono: una riscoperta delle virtù teologali come spiritualità vissuta e stile di animazione nel processo educativo; maggiore incidenza degli approfondimenti biblici e teologici in sintonia con la dimensione della familiarità come alleanza per evidenziarne i risvolti operativi.

Una spinta consistente viene dalla visione conciliare che apre alla Famiglia Salesiana un orizzonte più ampio dell'attività missionaria e serve a metterne in risalto lo stile dell'interscambio e della mutua circolarità tra evangelizzazione e promozione umana, sintetizzato nello slogan «educare evangelizzando ed evangelizzare educando».

Ma questo stile, così sinteticamente armonico nell'unità della consacrazione e missione, oggi purtroppo porta ad alcune prassi ambivalenti. Gli esempi sono sotto gli occhi di tutti: il passaggio dalla responsabilità comunitaria a quella collettiva nella vita del-

l'obbedienza; forme di edonismo e di autonomia individualistica che hanno avuto prevalenza su scelte operative a scapito dell'ascesi, della temperanza e del sacrificio... Non si avvertono con chiarezza delle contro-indicazioni di marcia. Si arriva anche a constatare che la spiritualità salesiana è fortemente cambiata ed oggi «il sale» del carisma di Don Bosco, nel mondo salesiano ha perso il suo sapore.

Si constata anche che oggi l'esistenza umana ha un carattere spirituale proprio, scoperto come intrinseco al significato stesso dell'esistenza. Nel processo educativo può acquistare un valore di base per un percorso spirituale specifico, che è tipo della tradizione di Don Bosco: educare al vero, al bello, al bene; valorizzare profonde esperienze umane e spirituali. Per cui, anche questo filone richiede un ripensamento profondo del rapporto tra spiritualità ed educazione nel mondo d'oggi, per non mettere in crisi irreversibile il sistema preventivo.

Le prassi che sperimentano alcune incarnazioni educative più rispondenti alle situazioni attuali, ad esempio, insistono anche sulla coerenza degli adulti che vivono coi ragazzi: la presenza loro nella strada è necessaria per l'animazione di quei giovami che non frequentano le strutture classiche di animazione, attraverso un dialogo educativo per tentare di farli passare dalla banda alla squadra, dalle galere al progetto; la presenza nella scuola, per un sostegno scolastico degli allievi in difficoltà anche attraverso la mediazione con le loro famiglie; il dialogo specifico con le famiglia, per un aiuto concreto ai genitori in difficoltà ... Si tratta di realtà nuove che certamente hanno bisogno di nuova luce per essere interpretate ed attualizzate nella fedeltà del carisma.

Ma le perplessità nascono dal fatto che in tali realizzazioni si recupera più facilmente lo sforzo dell'adattamento del rapporto educativo sociale, in soggetti che sono molto lontani da una visione cristiana della vita, che quello più specificamente spirituale.

Quali risultati può avere in questi casi il sistema preventivo? Rimane una strategia educativa cristiana o si ferma ad un processo che molte volte arriva solo alla soglia della proposta di fede, o addirittura questa non si può fare, proprio per i contesti che non

lo permettono?

Nelle diverse culture in cui la presenza salesiana agisce sotto queste dimensioni, ma anche nelle nostre realtà scristianizzate, appare evidente che una ri-attualizzazione più «significativa del sistema preventivo» non è ancora approdata ad esperienze valide per cui anche in questa direzione emergono le due anime.

2.4. Apporti di esperienze

Nel convegno sono state presentate alcune testimonianze e sono state descritte realizzazioni che si collocano nell'ambito della spiritualità salesiana. Sono esperienze parziali, e tuttavia molto significative per lo spirito che le anima. Ma non si può evincere che ci troviamo di fronte a delle realizzazioni che, pur qualificandosi come «spiritualità salesiana» dentro un orizzonte esperienziale preciso, realizzino pienamente l'origine del carisma ed il suo sviluppo dinamico nei cambiamenti della storia. Certo, senza fare la critica delle intenzioni, andrebbe verificato alla lunga il frutto delle stesse.

* Istituzioni di spiritualità.

Esiste una istituzione accademica che è sorta nell'ambito della Facoltà di Teologia dell'UPS, e che ha proprio come titolo «Istituto di Spiritualità», con l'intento di affrontare i cambiamenti socio-culturali della nostra epoca, nello spirito della tradizione salesiana. Esso si realizza in ambiti specifici di interpretazione, di studio e di adattamento di tale spiritualità nel mondo e nella cultura che cambia. I suoi più specifici approfondimenti riguardano le aree che portano ad incarnarsi nella storia attuale: l'area teologica, quella storica e pastorale-pedagogica.

C'è anche un'istituzione che si qualifica come «Corso di spiritualità», voluto dall'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, ed istituito dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium». Ha lo scopo di interpretare una conoscenza più approfondita del carisma dell'Istituto, «attraverso un approccio interdisicplinare al suo patrimonio spirituale». Si esplica nella specifica dimensione della missione delle FMA nella Chiesa, attraverso le opere esistenti nei diversi contesti socio-culturali.

Con particolari caratterizzazioni, queste istituzioni evidenziano l'attualità di alcune conquiste pedagogiche e culturali e si collocano nella doppia dimensione teorico-pratica. Tematiche come la centralità della persona e la valorizzazione delle differenze; la spiritualità della reciprocità nelle sue espressioni (con Dio, coi giovani, nella comunità-famiglia salesiana, nella reale complessità della realtà storica contemporanea); una spiritualità laicale più autentica e tipica; una re-interpretazione del carisma laico nella missione nello spirito della missione salesiana; una propria e specifica spiritualità educativa femminile mariana; la collaborazione qualificata ed aperta a livello di studio e di ricerca tra le istituzioni e gruppi della Famiglia Salesiana; un serio confronto inter-culturale e inter-religioso irreversibile, che sarà sempre più una sfida alla spiritualità salesiana... costituiscono temi di riflessione da cui scaturiscono proposte operative, che tuttavia vanno verificate nei suoi prodotti, anche se da alcune rilevazioni risultano incoraggianti e positive.

*La spiritualità del Cooperatore Salesiano

Questi membri della Famiglia Salesiana, forse più degli altri, incontrano una certa difficoltà a vivere dinamicamente la loro spiritualità nell'attuale cultura. Una testimonianza riflessa ne offre una chiara interpretazione in tre punti, perché ritenuti fedeli al sistema preventivo, ma anche al modo di re-incarnare il vangelo nell'oggi della Chiesa e della società:

- «lasciate che i fanciulli vengano a me»: l'affettività appare la condizione dell'accoglienza (il senso dell'amorevolezza, dovrebbe caratterizzarne la tipica spiritualità salesiana);
- «accompagnarli come Gesù ha fatto compagnia con i discepoli di Emmaus» conformandosi alla loro situazione, ma senza rimanere al loro livello... (il senso della ragione che illumina);
- «quanto avrete fatto al più piccolo l'avrete fatto a me»: Gesù è presente nell'altro (il senso della fede).

Sono tre caratteri, ma visti in un insieme sistemico, che mettono in luce il senso spirituale del carisma salesiano. Il terzo dà senso e giustifica gli altri due, ma ne evidenzia anche la strategia pedagogica. Ciascuno può incarnare tale spiritualità nel proprio contesto laicale, sia a livello di singolo che di appartenente a strutture educative o istituzioni sociali.

*La spiritualità della Comunità missionaria di Cristo Risorto

Fondata dal salesiano Don Adolfo Antelo, con la finalità di evangelizzare i giovani, questa «Comunità missionaria di Cristo Risorto» assume una missione che si realizza attraverso il processo di educazione nella fede, nello sforzo di adeguarsi ai diversi destinatari. Si tratta di una istituzione abbastanza recente, ma già diffusa in alcune nazioni dell'America del Sud. La sua identità è quella di acquisire una esperienza cristiana personale della Risurrezione di Cristo, da cui scaturiscono alcune caratteristiche:

- spiritualità pasquale, per liberare i giovani dalle varie forme di schiavitù:
- spiritualità di comunione, ai diversi livelli di vita personale, sociale, istituzionale;
- spiritualità di santità giovanile, che fa emergere le ricchezze nascoste e metterle a frutto;
- spiritualità fortemente missionaria perché usa il metodo di Emmaus, quello di mettersi a fianco dei giovani e di accompagnarli progressivamente a Cristo.

3. A modo di conclusione...

La vivacità della pastorale salesiana, di cui la storia recente offre una serie diversificata di molteplici realizzazioni, ad una analisi attenta, spesso dà l'impressione di essere priva di ispirazione teologica e spirituale di alto profilo; appare cioè debole proprio nella sua identità originale.

Ha bisogno di calibrare la sua sottolineatura antropocentrica con un recupero sostanziale del primato di Dio, nel vissuto e nella riflessione per raggiungere quell'equilibrio che è un elemento tra i più caratteristici della scuola spirituale di Don Bosco.

La Chiesa di questo nuovo millennio ci ricorda che il fronte decisivo oggi non è tanto quello organizzativo, ma quello spirituale e culturale, che deve caratterizzarsi per la qualità e l'affidabilità, in una prospettiva che sia insieme di fede appassionata e di rigore critico. Per questo esercizio deve risultare indispensabile una tensione contemplativa e ascetica in coloro che riflettono.

Si può affermare così, in estrema sintesi, che la risposta alla domanda del convegno (Quale spiritualità salesiana...), in buona sostanza, è ancora da trovare, anche se non sarà mai un punto fermo di arrivo; pur prendendo coscienza che tentativi positivi si intravedono, come esperienze ben riuscite.

L'impegno nel fare e l'atteggiamento della continua ricerca devono far dialogare in unità la realtà storica attuale e la dinamica originale interna del carisma. Da questa sintesi, e non una volta per tutte, potrà nascerà una rinnovata spiritualità salesiana, in evoluzione dinamica, che salvi la domanda giovanile attuale e

l'originalità carismatica di Don Bosco.

LISTA DEI PARTECIPANTI AL XXII COLLOQUIO INTERNAZIONALE SULLA VITA SALESIANA

Cracovia, Polonia, 25-30 agosto 2001

ALBERDI Ramon, Barcellona, Spagna ATTARD Fabio, Roma, Italia AVANZINI Guv, Lyon, Francia BALEMBA Jacek, Wroclaw, Polonia BARBERI Carla, Milano, Italia BARTOCHA Dariusz, Cracovia, Polonia BELLOCCHI Giuseppina, Catania, Italia BIGAULT Christian, Roma, Italia CANALES Maria del Carmen, Siviglia, Spagna CAP Pavel, Praga Rep. Ceca CHARZAN Marek, Cracovia, Polonia CIEZKOWSKA Sylwia, Roma, Italia COLAJACOMO Giorgio, Genova, Italia CORÒ Giuseppe, Roma, Italia DESRAMAUT Francis, Toulon, Francia DOMINGUEZ Felix, La Coruña, Spagna ENGER Joseph, Parigi, Francia FONTANA Giovanni, Torino, Italia FRIGATO Sabino, Torino, Italia GENTILE Michele, Scutari, Albania GIRAUDO Aldo, Torino, Italia HELBING Reinhard, Neunkirchen, Germania HERMIDA Laura, Roma, Italia KACZMARCZYK Marek, Cracovia, Polonia KACZMARZYK Mieczyslaw, Cracovia, Polonia LANCARIC Josef, Bonn, Germania LOOTS Carlo, Oud-Heverlee, Belgio MORANTE Giuseppe, Roma, Italia NIEC Zofia, Skawa, Polonia NUNEZ Muñoz Maria Felipa, Siviglia, Spagna OERDER Karl, Bonn, Germania ONI Silvano, Torino, Italia ORLANDO Vito, Roma, Italia PATUEL Jaume, Spagna PELLEREY Michele, Roma, Italia PETITCLERC Jean-Marie, Argenteuil, Francia POLANSKI Lukasz, Roma, Italia

POMPONI Marcella, Roma, Italia
POSADA Ester, Roma, Italia
ROZMUS Tadeus, Cracovia, Polonia
SKRABL France, Lubiana, Slovenia
SEMERARO Cosimo, Roma, Italia
SEMIK Stanislaw, Cracovia, Polonia
SPREAFICO Maurizio, Roma, Italia
STRUS Jozef, Varsavia, Polonia
VALLABARAJ Jerome, Roma, Italia
VAN HECKE Albert, Roma, Italia
WOREK Jerzy, Pila, Polonia
WROBLEWSKI Robert, Cracovia, Polonia
ZAWADA Boguslaw, Ceracovia, Polonia
ZELIC Brigita, Lubiana, Slovenia
ZIMNIAK Stanislaw, Roma, Italia

Consiglio di Presidenza e comitato di organizzazione:

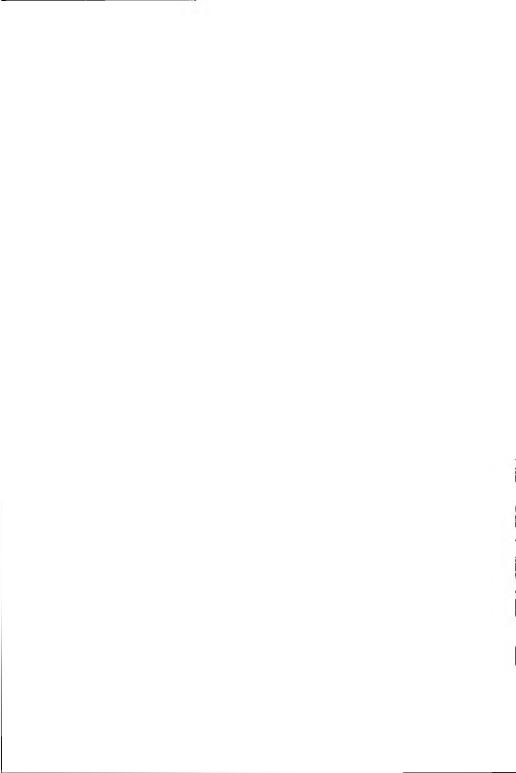
Karl OERDER, Presidente; Cosimo SEMERARO, responsabile organizzativo e direttore della collana "Colloqui", Francis DESRAMAUT, coordinatore delle relazioni e del programma; Ramon ALBERDI, Carla BARBERI, Christian BIGAULT, Enrica ROSANNA, Jacques SCHEPENS; Lukasz POLANSKI, segreteria.

Tabella sintetica dei Colloqui (1968-2003)

Colloquio N.	Data	Luogo	Tema	Totale partec.	Comitato direttivo	Atti pubblicati	Relatori
I	10-11.9.1968	Lione	Vita di preghiera dei	15	•		P. Stella, P. Brocardo, F. Desramaut, J. Gevaert, G. Doll, J. Aubry,
			salesiani		<u> </u>	222 p.	L. Königbauer, P. Brocardo.
II	9-11.9.1969	Benediktbeuern	Missione dei salesia-	17	L. Chiandotto, pres., F. Desramaut	LDC 1970,	O. Wansch, F. Ugalde, R. Alberdi, E. Valentini, O. Schoch, M. Midali,
			ni nella Chiesa		segr., G. Abbà segr. agg	216 p.	F. Desramaut, J. Gevaert, J. Aubry.
III	1-4.9.1970	Barcellona	Il servizio salesiano	19	F. Desramaut, segt.	LDC 1971,	J. L. Perez, R. Castillo Lara, H. Lecomte, M. Moulliard, V. Gambino,
			ai giovani			238 pp	P. Bakker, J. Azcarate, G. Gozzelino, M. Midali, F. Desramaut.
IV	28-31.8.1972	Leggiuno VA	La comunità	19	G. Söll, pres., F.Desramaut, segr.,	LDC 1973,	E. Valentini, G. Raineri, A. Ruocco, H. Knapp, P. Scilligo, E. Viganò,
			salesiana		G. Abbà, M. Midali, F. Ugalde	344 p.	A. Ronco, M. Quartier, M. Midali, F. Desramaut, J. Aubry.
v	26-30.8.1973	Lussenburgo	La Famiglia	39	G. Söll, pres., F.Desramaut, segr.,	LDC 1974,	F. Desramaut, M. E. Posada, R. Alberdi, C. Bargi, M.P. Bianco, P. Natali,
			Salesiana		G. Abbà, M. Midali, F. Ugalde	352 p.	G. Leclerc, F. Missaglia, R. Schiélé, R. Frattallone, G. Raineri, A. Van Luyn.
VI	26-29.8.1974	Friburgo	Il cooperatore nella	48	R. Farina, pres., F. Desramaut,	LDC 1975,	F. Desramaut, A. Druart, G. Raineri, G. Giannantonio, E. Rosanna,
			società contempora-		segr., R. Alberdi, L. Desmet, M.	406 p.	AM. Clarà, A. Van Luyn, G. Söll, G. Leclerc, M.P. Onofri, M. Midali,
			nea		Midali, M.L. Pedrazzini		A. Calero, C. Bargi, J. Aubry.
VII	24-28.8.1975	Jünkerath	Impegno della Fami-	37	R. Farina, pres., F. Desramaut,	LDC 1976,	F. Desramaut, A. Druart, R. Alberdi, M. Moro, F. Missaglia, E. Rosanna,
			glia Salesiana per la		segr., R. Alberdi, L. Desmet, M.	366 р.	M. Midali, M. Mouillard, A. Vanistendael, R. Tonelli, G. Raineri.
			giustizia		Midali, M.L. Pedrazzini		
VIII	22-27.8.1976	Eveux (Francia)	La comunicazione e	31	A. Van Luyn, pres., F. Desramaut,	LDC 1977,	J. Schepens, A. Martinelli, J. Gomez, F. Desramaut, A. Druart,
			la Famiglia Salesiana		segr., R. Alberdi, M. Midali, M.L.	278 p.	E. Bianco, R. Casanovas, E. Rosanna, R. Tonelli.
			-		Pedrazzini, J. Schepens		
IX	27-31.8.1978	Salzburg	La Famiglia Salesia-	50	A. Van Luyn, pres., F. Desramaut,	LDC 1979,	C. Barberi, C. Bargi, H. Kanters, A. Saghy, G. Schüler, J.L. Burguera,
			na di fronte alle atte-		segr., R. Alberdi, M. Midali, M.L.	286 p.	M. Del Valle Lopez Santos, F. Desramaut, A. Druart, R. Alberdi,
			se dei giovani		Pedrazzini, J. Schepens		J. Strus, A. Martinelli, P. Pican, G. Groppo, E. Rosanna, R. Tonelli.

Colloquio N.	Data	Luogo	Tema	Totale partec.	Comitato direttivo	Atti pubblicati	Relatori
х	23-28.8.1981	Barcellona	La vocazione salesiana	39	K. Oerder, pres., F. Desramaut, segr., R. Alberdi, M. Midali, M.P. Onofri, Y. Smeets		F. Desramaut, G. Martinelli, M.P. Onofri, S. De Pieri, G. Gatti, J. Mairal, R. Tonelli.
Xì	22-27.8.1982	Cison di Valmarino	La direzione spirituale	37	K. Oerder, pres., F. Desramaut, segr., A. Druart, R. Alberdi, M. Midali, M.P. Onofri, Y. Smeets		F. Desramaut, L. Craeynest, R. Alberdi, A. Druart, G. Gatti, C. Barberi, L. Cian, M. Quartier, A. Heimler, J. Schepens.
XII	21-26.8.1983	Leusden (Olanda)	Educazione alla pace	37	R. Biesmans, pres., F. Desramaut, segr., A. Druart, R. Alberdi, M. Midali, M.P. Onofri, Y. Smeets		
XIII	Fu program- mato per il 1984 ma non fu realizzato						
XIV	18-23.8.1985	Valle de los Caidos	Disoccupazione gio- vanile in Europa	46	R. Biesmans, pres., A. Druart, segr., R. Alberdi, M. Midali, Y. Smeets		C. Semeraro, G. C. Milanesi, P. Dessy, R. Weinschenk, P. Ransenigo, E. Rosanna, J.M. Petitelere, G. Gatti, M. Pollo-R. Tonelli, R. Alberdi, K. van Luyn, F. Rodriguez De Coro, A. Van Hecke, M. Midali.
XV	24-29.8.1986	Maribord	La religiosità popo- lare	35	R. Helbing, pres., A. Druart, segr., R. Alberdi, M. Midali, E. Rosanna, C. Semeraro, A. Van Luyn, R. Weinschenk		V. Orlando, L. Gallo, A. Verwilghen, B. Bellerate, F. Desramaut, C. Barberi, J. Schepens, E. Bouquet, R. Tonelli, E. Rosanna.
XVI	23-28.8.1987	Vienna	La festa nell'esperienza giovanile	49	R. Helbing, pres., C. Semeraro, segr., R. Alberdi, M. Midali, E. Rosanna, J. Schepens, A. Van Luyn, L. Schwarz, J. Vösl	280 р.	C. Semeraro, A. Ronco, F. Desramaut, R. Alberdi, N. Palmisano, L. Craeynest, E. Lucani, J. Aldazabal, R. Frattallone, G. Morante, J.M. Burgui, G. Scrivo, R. Castillo Lara, J. Schepens, , R. Tonelli.

Colloquio N.	Data	Luogo	Tema	Totale partec.	Comitato direttivo	Atti pubblicati	Relatori
XVII	27.8-1.9.1989	Fatima	Invecchiamento e vita salesiana	51	G. Balbo, pres., J. Schepens, segt., R. Alberdi, Simao Cruz, P. A. Fabrini, A. Kothgasser, E. Rosanna, C. Semeraro	ł	J. Schepens, R. Dereymaeker, E. Rosanna, F. Maraccani, E. Anzani, F. Dominguez, C. Semeraro, F. Desramaut, R. Alberdi, J. Aubry, G. Stickler, A. Jimenez, L. Dalcerri, C. Rivera, C. Barberi.
XVIII	30.10- 2.11.1992	Toulon	Coeducazione	23	G. Balbo, pres. J. Schepens, segr., R. Alberdi, C. Semeraro, P. A. Fabrini		R. Mion, P. Del Core, L. Valente, R. Desramaut, F. Dominguez, M. Borsi, R. Alberdi, C. Barberi, X. Thevenot.
XIX	22-27.8.1994	Leanyfalu (Ungheria)	I giovani fra indiffe- renza e nuova reli- giosità	I	M. Wirth, pres., R. Biesmans, segt., R. Alberdi, C. Barberi, J. Schepens, C. Semeraro		C. Semeraro, R. Mion, J. Baizek, J. Schepens, A. Jimenez, F. Desramaut, R. Alberdi, J.M. Petitelerc, R. Tonelli, M. Midali.
XX	22-27.8.1996	Barcellona	Giovani tra cultura della vita e cultura della morte				C. Semeraro, C. Barberi, R. Mion, G. Stickler, F. Desramaut, P. Cavaglià, J. Schepens, M. Farina, K. Oerder, R. Tonelli.
XXI	27-31.8.1999	Benediktbeuern	Mondo salesiano e povertà alla soglia del III Millennio		F.Desramaut coord., R. Alberdi, C.		C. Semeraro, J Schepens, F. Destamaut, R. Mion, A. Ronco, G. Stickler, F. Rodriguez, F. Dominguez, C. Barberi, C. Bigault, K. Oerder, E. Rosanna.
XXII	25-30.8.2001	Cracovia	Quale spiritualità salesiana per il III Millennio?	ł	R. Alberdi, C. Bigault, F. Desramaut,	ľ	C. Semeraro, F. Desramaut, M. Pellerey, V. Orlando, C. Barberi, JM. Petitelere, F. Attard, A. Giraudo, M.E. Posada, G. Avanzini, P. Pizzorno, G. Morante
XXIII	16-20.8.2003	Bratislava - Dubravka	Proporre la fede nel- la cultura contempo- ranea		K. Oerder, presidente onorario, J. Inisan, pres., F. Desramaut, segr., R. Alberdi, C. Barberi, E. Rosanna, J. Schepens, C. Semeraro		



INDICE

9	Karl Oerder Per questo 20x° volume della collana "Colloqui" Un saluto ed un augurio
11	Cosimo Semeraro Studio introduttivo
25	Francis Desramaut Considerazioni preliminari sulla spiritualità Salesiana. Prolusione ai lavori
37	Vito Orlando Ricerca di senso nella società attuale e spiritualità salesiana
59	Carla Barberi Incidenze dell'antropologia contemporanea sulla spiritualità salesiana
75	Michele Pellerey Spiritualità e educazione
99	Jean-Marie Petitclerc Il sistema preventivo in un mondo secolarizzato
113	Fabio Attard Morale e spiritualità salesiana oggi
137	Aldo Giraudo Interrogativi e spinte della Chiesa del postconcilio sulla spiritualità salesiana
161	Francis Desramaut Nuove perspettive della spiritualità Salesiana nella seconda parte del secolo ventesimo

179	Maria Esther Posada Il Corso di Spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice : una risposta alle sfide della spiritualità del nostro tempo
189	Guy Avanzini La spiritualità di un Cooperatore salesiano. Testimonianza
195	Patricia Pizzorno La spiritualità della Comunità Missionaria di Cristo Risorto. Testimonianza
201	Giuseppe Morante Bilancio conclusivo
213	Lista dei partecipanti al XXII Colloquio Internazionale sulla Vita Salesiana (Cracovia, Polonia, 25-30 agosto 2001)
215	Tabella sintetica dei Colloqui (1969 – 2003)

COLLANA «COLLOQUI»

- 1. F. DESRAMAUT (a cura di), La vita di preghiera del religioso salesiano
- 2. F. DESRAMAUT (a cura di), La missione dei salesiani nella Chiesa
- F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), Il servizio salesiano ai giovani
- 4. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La comunità salesiana
- 5. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La Famiglia Salesiana
- 6. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), Il Cooperatore nella società contemporanea
- 7. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), L'impegno della Famiglia salesiana per la giustizia
- 8. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La comunicazione e la Famiglia Salesiana
- 9. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La Famiglia Salesiana di fronte alle attese dei giovani
- 10. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La vocazione salesiana
- 11. F. DESRAMAUT M. MIDALI (a cura di), La direzione spirituale

"NUOVA SERIE":

- 12. C. SEMERARO (a cura di), Disoccupazione giovanile in Europa. Problemi educativi e tentativi di soluzione
- 13. C. SEMERARO (a cura di), La religiosità popolare a misura dei giovani
- 14. C. SEMERARO (a cura di), La festa nell'esperienza giovanile del mondo salesiano
- 15. C. Semeraro (a cura di), Invecchiamento e vita salesiana in Europa
- 16. C. SEMERARO (a cura di), Coeducazione. Dati, ruolo, prospettive
- 17. C. Semeraro (a cura di), I giovani tra indifferenza e nuova religiosità

"NUOVISSIMA SERIE":

- 18. C. SEMERARO (a cura di), I giovani tra cultura della vita e cultura della morte
- 19. C. SEMERARO (a cura di), Mondo salesiano e povertà alla soglia del III Millennio
- 20. C. SEMERARO (a cura di), La spiritualità salesiana in un mondo che cambia



Finito di stampare nel mese di aprile 2003 per conto dell'editore Salvatore Sciascia dalla Tipografia Lussografica di Caltanissetta

